

فَقِيَهُ وَاحِدًا شَدُّ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنَ الْفِ عَابِدٍ (الحديث)

تَوْضِيحُ الْوَقَائِمِ

فِي

حَلِّ شَرِّ الْوَقَائِمِ

آخِرِينَ (مضافاً)

تأليف

حضرت مولانا محمد سلیمان سعد صاحب مدظلہ

فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان



مکتبہ خدیجہ الکبریٰ

اردو بازار کراچی

توضیح الوقایہ فی حل شرح الوقایہ

تالیف

حضرت مولانا محمد سلیمان سعد
فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان

ناشر

مکتبہ خدیجۃ الکبریٰ اردو بازار کراچی

جملہ حقوق کمپوزنگ بحق ناشر محفوظ ہیں

نام کتاب: توضیح الوقایہ فی حل شرح الوقایہ (آخرین) جلد اول

مصنف: مولانا محمد سلیمان صاحب (فاضل جامعہ خیر المدارس، ملتان)

0333-6845839

کمپوزنگ: مفتی خلیق الرحمن لودھی بستی ملوک (فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان)

0345-2637198

تصحیح و نظر ثانی: مولانا عبدالحی صاحب (فاضل جامعہ الرشید، کراچی)

باہتمام: مولانا شفیق احمد خان قاسمی بستوی صاحب

اشاعت اول: 2010ء

ناشر: مکتبہ خدیجۃ الکبریٰ، اردو بازار، کراچی۔

فون نمبر: 021-32752007

فهرست مضامين

نمبر شمار	عنوانات	صفحه نمبر
1	عرض ناشر	6
2	تقريظ امام الصرف والنحو حضرت مولانا شمشاد صاحب مدظلہ	7
3	تقريظ شيخ المعقول والمنقول حضرت مولانا شبير الحق صاحب مدظلہ	7
4	تقريظ حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب مدظلہ مهتم جامعه دارالعلوم كبروالا	8
5	تقريظ حضرت مولانا محمد يسين صابر صاحب جامعه عمر بن الخطاب ملتان	9
6	تقريظ حضرت مولانا عبد القيوم حقانى صاحب مهتم جامعه ابو هريره نوشهره	9
7	عرض حال	11
8	حالات صاحب وقايه	12
9	حالات صاحب شرح وقايه	13
10	كتاب البيع	14
11	باب الخيار	33
12	فصل فى خيار الروية	53
13	فصل فى خيار العيب	63
14	باب البيع الفاسد	90
15	باب الاقالة	124
16	باب المراهقة والتولية	129
17	باب الربوا	145
18	باب الحقوق والاستحقاق	159
19	باب السلم	172
20	والاستصناع	192
21	مسائل شتى	194

200	كتاب الصرف	22
214	كتاب الكفالة	23
268	كتاب الحوالة	24
277	كتاب القضاء	25
301	باب التحكيم	26
306	مسائل شتى منه	27
333	كتاب الشهادة والرجوع عنها	28
345	باب قبول الشهادة	29
385	فصل	30
396	كتاب التوكيل	31
408	باب الوكالة بالبيع والشراء	32
431	فصل	33
438	باب الوكالة بالخصومة وبالقبض	34
452	باب عزل الوكيل	35
454	كتاب الدعوى	36
477	باب التحالف	37
492	فصل	38
496	باب دعوى الرجلين	39
513	باب دعوى النسب	40
524	كتاب الاقرار	41
538	باب الاستثناء	42
547	باب اقرار المريض	43
553	كتاب الصلح	44
588	كتاب المضاربة	45

600	باب المضارب الذى يضارب	46
615	كتاب الوديعة	47
626	كتاب العارية	48
637	كتاب الهبة	49
647	باب الرجوع عنها	50
655	فصل	51
659	كتاب الاجارات	52
677	باب الاجارة الفاسدة	53
690	باب من الاجارة	54
704	باب فسخ الاجارة	55
709	مسائل شتى	56
713	كتاب الاكراه	57
734	كتاب الحجر	58
742	فصل	59
743	كتاب الماذون	60
768	كتاب الغصب	61
788	فصل	62

عرض ناشر

نحمدہ ونصلی علیٰ رسولہ الکریم..... اما بعد؛

رسول اللہ ﷺ کی دعاؤں میں یہ دعا شامل ہے کہ اے اللہ مجھے علم نافع عطا فرما..... مقصد یہ ہے کہ علم نافع وہ ہے کہ جس سے صاحب علم کو خود بھی فائدہ پہونچے اور اس کی زندگی میں علم کی روشنی عمل کے راستوں کو اجاگر کرتی ہوئی نظر آئے، اور دوسروں کو بھی اس سے فائدہ پہونچے کہ لوگ اس کے علم کی روشنی سے استفادہ کرتے ہوئے عمل و کردار کی سیدھی ڈگر پر گامزن ہو جائیں۔

ہم نے اپنے اساتذہ سے سنا کہ حضرت شیخ الادب مولانا اعجاز علی صاحبؒ فرماتے تھے کہ علم حاصل کرنے کے بعد اگر آدمی تدریس و تعلیم میں مشغول ہو جائے یعنی کہ اس علم سے دوسروں کو نفع پہونچانے میں منہمک ہو جائے تو سمجھئے کہ عند اللہ اس کا علم مقبول ہے ورنہ سمجھئے کہ عند اللہ اس کا علم غیر مقبول ہے۔

عزیز گرامی مولانا محمد سلیمان صاحب مدظلہ نے تدریسی تجربات کے بعد شرح وقایہ اخیرین کی تصنیف فرمائی ہے، میں سمجھتا ہوں کہ اُن کے علم کے نافع ہونے کی ایک علامت تو تدریسی مشغلہ ہے، دوسری علامت یہ شرح ہے، جو طلباء و اساتذہ کے نفع کے لئے انہوں نے تحریر فرمائی ہے، موصوف کی علمی قابلیت و تدریسی استعداد و صلاحیت کا بہت اچھے لفظوں میں بارہا تذکرہ سنا ہے جیسا کہ حضرات علماء کرام کی تقریظات سے واضح ہے، اسی حُسن ظن اور حسن اعتماد پر اس شرح کی اشاعت کی ذمہ داری ہم نے اپنے ادارہ کے کندھوں پر رکھی ہے، اللہ تعالیٰ اس میں اچھی پذیرائی و قبولیت سے نوازے۔ آمین

ان سطروں کو قلمبند کرتے ہوئے میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ زیر نظر شرح دیگر شروحات سے اعلیٰ و بالا ہے لیکن یہ ضرور کہوں گا شرح وقایہ کی تشریح کے گوچے میں روشنی کیلئے دیگر شروحات نے چراغ بن کر جہاں طلباء و علماء کو روشنی فراہم کی وہیں اس ایک نئے چراغ کے جلنے سے انشاء اللہ اس کوچہ کی روشنی میں اضافہ ہی ہوگا جو بہر صورت قابل قدر بات ہے۔

اس شرح کی حیثیت و افادیت کا اندازہ تو قارئین کرام ہی کریں گے، تاہم رحمت ایزدی سے کامل امید ہے کہ اس سے طلباء و علماء کو بیش قیمت فائدہ پہونچے گا، و ما ذالک علی اللہ بعزیز۔

اللہ تعالیٰ اس کتاب کو مصنف، کمپوزر، مصحح، ناشر و جملہ معاونین کیلئے ذخیرہ آخرت فرمائے... آمین؛

اغلاط ممکنہ سے مطلع فرما کر قارئین ہمیں مشکور فرمائیں، والسلام

شفیق احمد بستوی

مدیر مکتبہ خدیجہ الکبریٰ اردو بازار کراچی

رائے گرامی امام الصرف والنحو حضرت مولانا شمشاد صاحب مدظلہ

برادر مکرم مولانا محمد سلیمان صاحب کی تالیف کردہ شرح توضیح الوقایہ کے چند مقامات دیکھے دلی مسرت ہوئی کہ مسائل شرح وقایہ کی جامعیت اور اختصار کے ساتھ "توضیح" کی گئی ہے اور تطویل لا طائل سے احتراز کیا گیا ہے، امید ہے کہ یہ شرح علماء اور طلبہ کے لیے یکساں مفید ہوگی، اور حضرات اہل علم اس کے مطالعہ سے حظ وافر حاصل کریں گے، دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ قبولیت عامہ عطا فرمائے اور فاضل مولف کے لیے اس کو صدقہ جاریہ بنائے، آمین

شمشاد احمد

جامعہ خیر المدارس ملتان

23 جولائی 2008ء

رائے گرامی شیخ المعقول والمنقول حضرت مولانا شبیر الحق صاحب مدظلہ

جامعہ خیر المدارس ملتان

نحمدہ ونصلی علی رسولہ الکریم اما بعد!

شرح وقایہ اخیرین کی تشریحات سے متعلق توضیح الوقایہ مولفہ برادر مکرم مولانا محمد سلیمان صاحب زید مجدہم فاضل جامعہ خیر المدارس ملتان کے ابتدائی حصے کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ اس میں مندرجہ ذیل امور کی خصوصی رعایت کی گئی ہے۔

- (۱) عبارت کتاب کو صحیح اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔
- (۲) مطلب خیز عمدہ ترجمہ کیا گیا ہے۔
- (۳) مسائل فقہیہ کی انتہائی جامع آسان تشریح و توضیح کی گئی ہے۔
- (۴) اختصار کے ساتھ اقوال فقہاء کو مدلل بھی کر دیا ہے
- (۵) بعض مواقع میں قول غیر مختار کی دلیل کا بھی جواب دیا گیا ہے۔

(۶) جن مسائل کے فہم و تفہیم کے لیے تمہیدی مقدمات کی ضرورت تھی وہاں اولاً مناسب تمہید بھی ذکر کر دی گئی ہے۔
امور مذکورہ کے اہتمام کی وجہ سے ہدایہ اخیرین کے فہم و تفہیم کے لیے سہولت کا باعث ہے۔
دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنے خصوصی فضل و کرم سے مقبولیت عامہ نصیب فرمائے اور فاضل موصوف کے لیے صدقہ جاریہ بنائے۔

یرحمہ اللہ عبد اُ قال آمین .

کتبہ العبد الضعیف شبیر الحق کشمیری عفا اللہ عنہ

مدرس جامعہ خیر المدارس ملتان۔

8/5/1429

رائے گرامی حضرت مولانا ارشاد احمد صاحب

مہتمم جامعہ دارالعلوم کبیر والا

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

الحمد لله الذي اعلى معالم العلم و عرفانه، و اظهر شرائع الشرع و احكامه، و بعث رسلا و انبياء
صلوات الله عليهم اجمعين الى سبيل الحق هادين، و اخلفهم علماء الى سنن سننهم داعين . يسلكون
فيما لم يوتر عنهم مسلك الاجتهاد مسترشدين منه في ذالك وهو ولي الارشاد اما بعد !

عزیزم مولانا محمد سلیمان صاحب بارک اللہ فی علمہ و عملہ و عمرہ کی تحریر کردہ شرح وقایہ اخیرین
کی شرح توضیح الوقایہ کے چوالیس صفحات برائے مطالعہ و تقریظ موصول ہوئے، چیدہ چیدہ مقامات کا مطالعہ
کیا گیا، ماشاء اللہ عزیز نو جوان نے کلمات کے آخری حرف پر اعراب، ترجمہ، بعض مقامات پر ملتی جلتی اصطلاحات
میں فرق اور عبارت کی تقطیع کر کے شرح کو سہل اور آسان بنا دیا ہے، امید ہے کہ بقیہ شرح و کتاب بھی اسی طرز پر ہوگی۔
مجموعی اعتبار سے، توضیح الوقایہ، اسم با مسمیٰ ہے، اساتذہ و طلبہ ہر دو طبقہ کے لیے یکساں مفید ہے، اللہم زد فرد

دل سے دعا ہے کہ اللہ جل شانہ اس کتاب کو اور مرتب و شارح کو مقبولیت عامہ و تمامہ نصیب فرما کر اپنی بارگاہ عالیہ میں قبولیت سے نوازے، آمین ثم آمین۔

ارشاد احمد غنی عنہ۔

رائے گرامی حضرت مولانا محمد یسین صابر صاحب دامت برکاتہم

جامعہ عمر بن الخطاب ملتان

باسمہ تعالیٰ!

عزیز محترم حضرت مولانا محمد سلیمان صاحب کی شرح وقایہ اخیرین کی شرح دیکھی بڑی خوشی ہوئی، علمی کام ہے جس کی ضرورت ایک عرصہ سے محسوس کی جا رہی تھی، کیونکہ وفاق میں شرح وقایہ اخیرین کو شامل نصاب ہوئے چند سال ہوئے ہیں اور کوئی معتد بہ شرح منظر عام پر نہیں آئی، توضیح الوقایہ دیکھ کر شارح فاضل کے لیے دل سے دعائیں نکلتی ہیں، اللہ تعالیٰ قبولیت عامہ نصیب فرمائے۔ اور طلبہ اور اساتذہ کے لیے اسے مفید سے مفید تر بنائے۔

آمین ثم آمین

بندہ محمد یسین صابر غنی عنہ

رائے گرامی حضرت مولانا عبدالقیوم حقانی صاحب

مہتمم جامعہ ابو ہریرہ خالق آباد نوشہرہ

الحمد لحضرة الجلالة والصلوة والسلام على خاتم الرسالة

برادر مکرم، فاضل محترم حضرت مولانا محمد سلیمان صاحب علم و قلم، تحریر و تصنیف میں اگرچہ نووارد ہیں، آغاز کار میں شرح وقایہ کی وقع اور جامع، شاندار معیار اور ہر لحاظ سے مکمل درسی شرح لکھ ڈالی ہے، جب رفتار کار اور نقش اول

کا یہ عالم ہے تو مجھے یقین ہے کہ نقش ثانی، ثالث رابع، خامس الخ مزید منور اور مبرہن ہوگا۔

موصوف جامعہ خیر المدارس ملتان کے فاضل، لائق و فائق مدرس، اپنی تازہ تالیف کی روشنی میں محقق عالم ہیں، مجھے زیادہ خوشی اس پر بھی ہے کہ موصوف میرے آبائی گاؤں چودھوان ضلع ڈیرہ اسماعیل خان کے باشندے ہیں۔ مزید تحریری شوق، والہانہ مطالعہ، تصنیف و تالیف اور تحقیقی و علمی کام کرتے رہے تو ان شاء اللہ پورے عالم میں علم کا نور بکھیریں گے اور یہی میری دعا ہے۔

عزیز موصوف نے اپنی تحریر کردہ شرح کے جو چند صفحات مجھے بھیجے ہیں، احقر نے ان کے مطالعہ سے حظ وافر حاصل کیا، اپنے اوقات اور کثرت کار کے پیش نظر میں ان کے مطالعہ سے رخصت چاہتا تھا مگر موصوف کے تحریر کردہ علمی درسی، تحقیقی اور عمدہ فقہی مباحث نے مجھے اس وقت تک اپنی گرفت میں رکھا جب تک کہ میں نے مسلسل چند صفحات کا مطالعہ مکمل نہ کر لیا۔

میری دلی دعا ہے کہ باری تعالیٰ موصوف کے علم، قلم اور قدم، درس و تدریس اور اشاعت علوم نبوت کے کام میں مزید برکتیں عطا فرمائے، اور ان کی عظیم علمی تحریریں، صلاحیتیں ان کے والدین اساتذہ، اور محسنین و مربیین کے لیے

صدقہ جاریہ بنائے آمین۔ و صلی اللہ تعالیٰ علی خیر خلقہ محمد و آلہ و صحبہ اجمعین۔

عبدالقیوم حقانی

۱۲ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ

عرض حال

گزشتہ چند سالوں سے شرح وقایہ اخیرین وفاق المدارس العربیہ پاکستان کے نصاب میں شامل کر دی گئی ہے، چونکہ اس کی کوئی اردو شرح پہلے سے موجود نہیں تھی جس سے کما حقہ استفادہ کیا جاسکے، تو چند احباب نے اصرار کیا کہ استفادہ کے لیے کچھ مواد ہونا چاہیے جس سے طلبہ اور اساتذہ کی مشکل ختم ہو جائے، جو کہ اس کے شامل نصاب ہونے کی وجہ سے پیدا ہو گئی ہے، بندہ اگرچہ تحریر کے فن میں نا آشنا ہے اور یہ پہلی کاوش ہے، امید ہے غلطیوں سے قارئین درگزر کریں گے اور مطلع کریں گے تاکہ آئندہ کے لیے اس کی اصلاح کر لی جائے، اس شرح میں جن امور کا خاص طور پر التزام کیا گیا ہے وہ مندرجہ ذیل ہیں۔

(۱) عبارت کتاب کو صحیح اعراب سے مزین کیا گیا ہے۔

(۲) اصل کتاب میں موجود کثیر تعداد میں غلطیوں کی اصلاح کی گئی ہے۔

(۳) سہولت کی خاطر عبارت کی ایک مقدار لیکر اس کا پہلے ترجمہ کیا گیا ہے، پھر بیان اغراض کے ساتھ اس کا آسان مطلب بیان کیا گیا ہے۔

(۴) اختصار مغل اور طوالت ممل سے مکمل طور پر اجتناب کی کوشش کی گئی ہے، جس کا قارئین بخوبی اندازہ لگائیں گے۔

(۵) سہل اور قابل فہم ترجمہ کیا گیا ہے تاکہ مسئلے کو سمجھنے میں کسی قسم کی دشواری نہ ہو۔

آخر میں میں مولانا شفیق احمد خان بستوی کا تہہ دل سے شکر گزار ہوں جنہوں نے اپنی قیمتی لمحات اور بے پناہ مصروفیات کے باوجود اس کی نظر ثانی فرمائی، اللہ تعالیٰ ان کو ان کے شایان شان اجر عطا فرمائے، اور اسی طرح میں اپنے نہایت ہی محترم، بے تکلف، اور پیارے دوست جناب مفتی خلیق الرحمان صاحب لودھی کا بھی شکریہ ادا کرنا ضروری سمجھتا ہوں جن کی کاوشوں سے یہ منظر عام پر آرہی ہے۔

ان شاء اللہ شرح وقایہ جلد رابع کی شرح بھی عنقریب منظر عام پر آیا چاہتی ہے، تمام طلبہ اور اساتذہ سے گزارش ہے کہ اپنی مستجاب دعاؤں میں ان تمام دوستوں کو یاد رکھیں جن کی ان تھک محنتوں سے یہ کام انجام پایا۔

والسلام

محمد سلیمان، ای میل: hearthackerpk@gmail.com

حالات صاحب وقایہ

نام و نسب:

نام محمود بن احمد بن عبید اللہ بن ابراہیم محبوبی، لقب تاج الشریعہ، عالم فاضل، بے مثال دانشور، بحر ذخر، نحریر کامل اور حبر فاخر تھے، آپ نے بہت بے بہا اور جلیل القدر تصانیف مرتب کیں، اپنے دادا صدر الشریعہ احمد سے کسب فیض کیا اور کتاب وقایہ (وقایہ فقہ کی شہرہ آفاق متون اربعہ میں سے ایک متن ہے، متون اربعہ یہ ہیں ۱۔ المختار، ۲۔ کنز الدقائق، ۳۔ وقایہ، ۴۔ مجمع البحرین) کو اپنے نبیرہ (پوتے) صدر الشریعہ عبید اللہ بن مسعود بن محمود کے حفظ کرنے کے واسطے ہدایہ سے منتخب اور ملخص کیا۔ آپ کی تصنیفات یہ ہیں۔

تصنیفات:

۱۔ فتاویٰ: درمسائل متفرقہ ۲۔ واقعات: تاریخی کتاب معلوم ہوتی ہے ۳۔ وقایہ، اپنے پوتے کے یاد کرنے کے لیے ہدایہ سے اختصار کیا، ۴۔ شرح ہدایہ، یہ آپ کی بہترین اور ضخیم کتاب ہے۔

وفات:

غالباً آپ کی وفات آٹھویں صدی ہجری کے وسط میں ہوئی ہے۔

حالات صاحب شرح وقایہ

نام و نسب: عبید اللہ صدر الشریعہ الاصفہانی مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر احمد بن جمال الدین عبید اللہ الحبوبی، مصنف شرح وقایہ اپنے زمانے کے عالی مقام، فاضل اجل علامہ عصر، حافظ شریعت، حاوی فروع و اصول، جامع معقول و منقول تھے، آپ کا سلسلہ نسب حضرت عبادہ بن صامتؓ تک پہنچتا ہے اور صدر الشریعہ کے لقب سے مشہور تھے اور اپنے جد امجد امام تاج الشریعہ سے کسب فیض کیا، اس کے علاوہ اپنے والد اور دوسرے ائمہ وقت سے استفادہ اور استفادہ کیا، آپ اپنے جد امجد کی تقلید نفائس اور ان کے اسرار و رموز اور فوائد جمع کرنے اور نیز ان کے حقائق و معارف سمیٹنے میں بڑا اہتمام کرتے تھے، اس لیے آپ نے ان کی مختصر (متن) وقایہ کی نہایت عمدہ، جید اور مفید شرح (شرح وقایہ نامی) تصنیف کی جو اب تک مقبول بین الخواص والعوام ہے اور بہت متداول اور درس نظامی کے نصاب میں شامل ہے، علاوہ ازیں آپ نے کتاب وقایہ کی تلخیص نہایت ایجاز و اختصار کے ساتھ کر کے اس کا نام نقایہ رکھا۔

نیر اصول فقہ میں بھی آپ نے ایک عجیب و غریب بینظیر متن ”تنقیح“ کے نام سے بھی تصنیف کیا پھر خود ہی اس کی ایک زبردست اور نفیس شرح توضیح کے نام سے تصنیف فرمائی، بعد میں جس کی شرح یا حاشیہ علامہ تفتازانی نے لکھا جو اپنی مثال آپ ہے، آپ کی یہ کتاب بھی درس نظامی کی کتب میں داخل ہے، علامہ صدر الشریعہ فقہ اور اصول فقہ میں امام متفق علیہ ہونے کے علاوہ خلائی، جدلی، محدث، مفسر، نحوی، لغوی، ادیب، نظار، متکلم اور منطقی بھی تھے۔

تصنیفات: آپ کی تصنیفات میں سے بعض عمدہ، اور چیدہ چیدہ کتب کی فہرست درج ذیل ہے۔

۱۔ شرح وقایہ ۲۔ نقایہ ۳۔ تنقیح ۴۔ توضیح ۵۔ مقدمات اربعہ، جو توضیح کے مقدمات اربعہ کے نام سے معروف ہیں ۶۔ تعدیل العلوم فی اقسام العلوم العقلیہ ۷۔ کتاب المحاضرہ وغیرہ۔ یہ تمام کتب آپ کی مشہور تالیفات، بے مثال اور گرانقدر تصنیفات ہیں، آپ کی یہ تمام کتب معتبر بیش قیمت اور معتمد عند الفقہاء والعلماء ہیں، بے شمار علمائے اعلام نے ان کی شرحیں تعلیقات اور حواشی لکھے ہیں۔

وفات: آپ کی وفات ۷۴۷ھ ہجری میں ہوئی، آپ کے سارے خانوادے کی قبریں شرع آباد بخارا میں ہیں لیکن آپ کے دادا تاج الشریعہ اور نانا برہان الدین کے مزار کرمان میں ہیں چونکہ ان کا انتقال کرمان میں ہوا تھا لہذا ان کی قبریں بھی یہیں ہیں، آپ کی تاریخ وفات جلیل المراتب کے جملہ سے برآمد ہوتی ہے۔

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

کتاب البیع

هُوَ مُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ يَنْعَقِدُ بِإِيجَابٍ وَقَبُولٍ بِلَفْظِي الْمَاضِي وَبِتَعَاطٍ فِي النَّفْسِ وَالْخَسِيسِ
فُمُبَادَلَةُ الْمَالِ بِالْمَالِ عِلَّةٌ صُورِيَّةٌ لِلْبَيْعِ وَالْإِيجَابِ وَالْقَبُولِ وَالتَّعَاطِي عِلَّةٌ مَادِيَّةٌ لَهُ، وَالْمُبَادَلَةُ يَكُونُ
بَيْنَ اثْنَيْنِ فَهُمَا الْعِلَّةُ الْفَاعِلِيَّةُ وَلَمْ يَقُلْ عَلَى سَبِيلِ التَّرَاضِي لِيَشْمَلَ مَا لَا يَكُونُ بِالتَّرَاضِي كَبَيْعِ الْمُكَرَّهِ
فَإِنَّهُ يَنْعَقِدُ هُوَ الصَّحِيحُ إِنَّمَا قَالَهُ هَذَا لِأَنَّ عِنْدَ الْبَعْضِ إِنَّمَا يَنْعَقِدُ بِالتَّعَاطِي فِي الْخَسِيسِ لَا فِي النَّفْسِ.

ترجمہ

وہ مال کا مال کے ساتھ مبادلہ ہے، وہ بیع منعقد ہوتی ہے ایجاب و قبول کے ساتھ ماضی کے دو لفظوں کے ساتھ اور تعاطی کے ساتھ عمدہ اور خسیس (گھٹیا) چیز میں، پس مبادلۃ المال بالمال علت صوریہ ہے بیع کے لیے، اور ایجاب و قبول اور تعاطی اس کے لیے علت مادیہ ہیں، اور مبادلہ دو کے درمیان ہوتا ہے پس وہ دونوں علت فاعلیہ ہونگے، اور نہیں کہا ”علی سبیل التراضی“ تاکہ یہ اس بیع کو شامل ہو جائے جو باہم رضامندی کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے مجبور کی بیع، اس لیے کہ وہ منعقد ہو جاتی ہے، یہی صحیح ہے، بہر حال یہ بات اسلئے کہی کہ بعض کے نزدیک تو بیع تعاطی کے ساتھ منعقد ہوتی ہے خسیس میں، نہ کہ نفس میں۔

توضیح

بیع کا لغوی معنی ایک دوسرے کے ساتھ شئی کا تبادلہ کرنا ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے ”مبادلۃ المال بالمال“ یعنی مال کو مال کے ساتھ تبدیل کرنا۔ المال کا الف لام عہد کا ہے اس سے مراد مال شرعی ہے یا مال عرفی ہے، اس سے وہ چیز خارج ہو جائیگی جو مال نہیں ہے نہ عرفاً اور نہ شرعاً جیسے دم اور میتہ۔

(ینعقد... الخ) اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ایجاب و قبول دونوں بیع میں رکن ہیں ایجاب افعال سے ہے، مشتری اور بائع میں سے جو پہلے بات کرے اسے ایجاب کہتے ہیں اور دوسرے کی بات قبول کہلاتی ہے بشرطیکہ وہ پہلے کی بات کے موافق ہو، لہذا بیع اس وقت منعقد ہوگی جب دوسرا قول پہلے قول کے موافق ہو، اگر مخالف ہو تو بیع منعقد نہ ہوگی جیسے ایک کہے ”بعت هذا بعشرة“ (میں نے یہ چیز دس کے بدلے میں بیچی) جبکہ دوسرا کہے ”اشتريت بثمان“ (میں نے یہ چیز آٹھ کے بدلے خریدی) تو بیع منعقد نہ ہوگی۔

(بلفظی الماضی... الخ) یعنی ایجاب و قبول دونوں لفظ ماضی کے ساتھ ہوں جیسے ایک کہے بعت تو دوسرا کہے اشتريت۔ ایجاب و قبول دونوں کا لفظ ماضی کے ساتھ ہونا اس لئے ضروری ہے کہ بیع انشاء تصرف شرعی ہے، اور انشاء تصرف شرعی سے معلوم ہوتا ہے، لہذا بیع بھی شرع سے معلوم ہوگی اور شرع میں بیع کے لیے لفظ ماضی مستعمل ہوا ہے لہذا

ایجاب وقبول جو کہ رکن بیع ہیں ان کا بلفظ ماضی ہونا ضروری ہے۔

(وبتعاط... الخ) تعاطی کا لغوی معنی ہے التناول یعنی لینا دینا، اور یہاں مراد یہ ہے کہ جانہین کی طرف سے ثمن اور بیع کی ادائیگی بغیر ایجاب وقبول کے ہو، حاصل یہ ہے کہ تعاطی کے ساتھ بیع منعقد ہو جاتی ہے خواہ خسیس (گھٹیا) میں ہو یا نفیس (عمدہ) میں، خسیس اور نفیس کی تعریف میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ خسیس وہ ہے جس کی قیمت کم ہو جیسے روٹی گوشت وغیرہ، اور نفیس وہ ہے جس کی قیمت زیادہ ہو جیسے غلام اور باندی، بعض کہتے ہیں خسیس وہ ہے جس کی قیمت نصاب سرقہ سے کم ہو اور نفیس وہ ہے جس کی قیمت نصاب سرقہ سے زیادہ ہو یا اس کی مثل ہو۔

(فمبادلة... الخ) یہاں سے شارح بیع میں علل اربعہ کو بیان کرتے ہیں جس کی وضاحت یہ ہے کہ شے چار علتوں کے بغیر نہیں پائی جاتی ۱۔ علت غائیہ۔ یعنی وہ چیز جو شے سے مقصود ہو۔ ۲۔ علت فاعلیہ یعنی شے کا موجد اور صانع۔ ۳۔ علت مادیہ یعنی وہ چیز جس سے شے بنتی ہے۔ ۴۔ علت صوریہ یعنی اس شے کی ہئیت، اسکی مثال جیسے چار پائی، اس میں علت مادیہ لکڑی ہے اور علت فاعلیہ نجار یعنی بڑھئی ہے اور علت صوریہ چار پائی کی ہئیت ہے اور علت غائیہ جلوس (بیٹھنا) ہے، اس طرح بیع میں مبادلہ علت صوریہ ہے اور ایجاب وقبول اور تعاطی علت مادیہ ہیں اور عاقدین علت فاعلیہ ہیں۔

سوال ہوتا ہے کہ بیع میں علت غائیہ کیا ہے اور شارح نے اس کو بیان کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ علت غائیہ ملک ہے، شارح نے اس کو شہرت کی وجہ سے ذکر نہیں کیا۔

(ولم یقل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف نے بیع کی تعریف میں ”علی سبیل التراضی“ کی قید کو کیوں ذکر نہیں کیا جیسا کہ دوسرے حضرات نے یہ قید ذکر کی ہے، تو اس کا جواب دیا کہ مصنف نے اس کو ذکر نہیں کیا تاکہ بیع کی یہ تعریف اس بیع کو بھی شامل ہو جائے جو باہم رضامندی کے ساتھ نہیں ہوتی جیسے مکرہ کی بیع اس لیے کہ مکرہ (دھمکی کے ساتھ جس کو بیع پر مجبور کیا جائے) کی بیع بھی منعقد ہو جاتی ہے حالانکہ اس میں تراضی (باہمی رضامندی) نہیں ہوتی۔

سوال ہوتا ہے کہ اکراہ کا حکم تو یہ ہے کہ اس میں اختیار یعنی اکراہ کے زائل ہونے تک کا انتظار کیا جاتا ہے، اسکے بعد اگر مکرہ بیع پر راضی ہو تو بیع جائز ہوتی ہے ورنہ باطل ہو جاتی ہے تو شارح نے فائدہ منعقد کیسے کہہ دیا کہ اکراہ سے بیع منعقد ہو جاتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ انعقاد سے مراد یہاں انعقاد صوری ہے، یعنی مکرہ کی بیع صورتہ منعقد ہو جاتی ہے اگرچہ حقیقتہ منعقد نہیں ہوتی۔

(هو الصحيح... الخ) هو ضمیر کا مرجع جواز بیع بالتعاطى فى النفیس والخسیس ہے۔ یعنی تعاطی کا مطلقاً جائز ہونا یہی صحیح قول ہے۔

(انما... الخ) یہاں سے هو الصحيح کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے هو الصحيح کہا تاکہ امام کرنی پر رد ہو جائے اس لیے کہ وہ فرماتے ہیں تعاطی خسیس میں تو جائز ہے نفیس میں تعاطی کے ساتھ بیع

منعقد نہیں ہوتی، تو مصنف نے ہو الصحيح کہہ کر ان پر رد کر دیا، اور رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ تعاطی میں رضاء فعلی پائی جاتی ہے اور بیع جس طرح رضاء قولی یعنی ایجاب و قبول سے منعقد ہو جاتی ہے ایسے ہی رضاء فعلی کے ساتھ بھی منعقد ہو جاتی ہے۔

والتعاطی عند البعض الاعطاء من الجانبین ویکفی عند البعض من أحد الجانبین کما اذا ساوم أحد المبیع ولم یکن معه وعاء یجعل المبیع فیہ فکال ففارقہ فجاء بالوعاء وأعطی الثمن فهو جائز ولو قال کیف تبیع الحنطة فقال قفیز بدرهم وقال کلنی خمسة أقفیز فکال فذهب بها فهذا بیع وعلیه خمسة دراهم .

﴿ترجمہ﴾

اور تعاطی بعض کے نزدیک جانبین سے لینا دینا ہوتا ہے اور کافی ہے بعض کے نزدیک ایک جانب سے (بھی) جیسے کہ کوئی ایک مبیع کا بھاؤ لگائے حالانکہ اس کے پاس برتن نہ ہو کہ مبیع کو اسمیں ڈال سکے، پس اس نے کیل کر دیا پھر اس سے جدا ہو گیا پھر برتن لے آیا اور ثمن دیدے تو جائز ہے، اور اگر کہا تم گندم کیسے بیچتے ہو؟ اس نے کہا ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں اور اس نے کہا مجھے پانچ قفیز کیل کر کے دے دو اس نے کیل کر دیے پھر وہ اس گندم کو لے گیا تو یہ بیع ہو گئی اور اس پر پانچ درہم لازم ہو جائیں گے۔

﴿توضیح﴾

(والتعاطی... الخ) بعض کہتے ہیں کہ تعاطی کے ساتھ بیع اس وقت منعقد ہوتی ہے جب اعطاء من الجانبین ہو یعنی بائع اور مشتری مجلس واحد میں مبیع اور ثمن ایک دوسرے کو سپرد کر دیں، جبکہ بعض کہتے ہیں بیع تعاطی کے انعقاد کے لیے جانب واحد سے اعطاء کافی ہے۔ (یعنی متعاقدین میں سے کوئی ایک آدمی عوضین میں سے ایک عوض سپرد کر دے تو بیع کے انعقاد کے لیے کافی ہو جائیگا)

(کما اذا... الخ) یہ ”اعطاء من الجانبین“ کی مثال ہے کہ مشتری نے مبیع کا بھاؤ طے کیا اور اس کے پاس برتن نہیں تھا کہ مبیع کو اس میں ڈالے پھر بائع نے مبیع کو کیل کیا اس کے بعد مشتری بائع سے جدا ہو گیا اور برتن لے آیا اور ثمن دے دیا اور بائع نے مبیع مشتری کے حوالے کر دی تو دیکھیں یہاں بائع نے مبیع اور مشتری نے ثمن سپرد کر دیے تو یہ اعطاء من الجانبین ہوا۔

(ولو قال... الخ) یہ اعطاء من جانب واحد کی مثال ہے، مشتری نے بائع سے پوچھا گندم کیسے بیچتے ہو؟ بائع نے جواب دیا کہ ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں، مشتری نے کہا مجھے پانچ قفیز کیل کر کے دیدو، بائع نے کیل کیا اور مشتری وہ پانچ قفیز لے گیا تو اب بیع ہو گئی اور مشتری پر پانچ درہم لازم ہو گئے، تو اس میں بائع کی طرف سے اعطاء پایا گیا

اور مشتری کی طرف سے نہیں پایا گیا پس یہ اعطاء من جانب واحد (ایک جانب سے ادائیگی) ہوئی۔

وَإِذَا وَجِبَ وَاحِدٌ قَبْلَ الْآخَرِ فِي الْمَجْلِسِ كُلِّ الْمَبِيعِ بِكُلِّ الثَّمَنِ أَوْ تَرَكَ إِلَّا إِذَا بَيَّنَّ ثَمَنَ كُلِّ أَى إِذَا قَالَ بَعْتُ هَذَا بِدِرْهَمٍ وَذَلِكَ بِدِرْهَمٍ فَقَبِلَ أَحَدُهُمَا بِدِرْهَمٍ يَجُوزُ وَمَا لَمْ يَقْبَلْ بَطُلَ الْإِيجَابُ إِنْ رَجَعَ الْمَوْجِبُ أَوْ قَامَ أَحَدُهُمَا عَنْ مَجْلِسِهِ وَإِذَا وَجِدَا لَزِمَ الْبَيْعُ أَى لَا يَثْبُتُ خِيَارُ الْمَجْلِسِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ.

ترجمہ

اور جب کوئی ایک ایجاب کر لے تو دوسرا مجلس میں کل مبیع کو قبول کرے کل ثمن کے بدلے میں یا چھوڑ دے مگر یہ کہ بیان کر دے ہر ایک کا ثمن، یعنی جب کہے میں نے یہ چیز ایک درہم کے بدلے میں بیچی اور وہ چیز دو درہم کے بدلے میں بیچی، پس اس مشتری نے ان دو میں سے ایک کو قبول کر لیا ایک درہم کے بدلے میں تو یہ جائز ہے، اور جب تک دوسرا قبول نہ کرے تو ایجاب باطل ہو جائیگا اگر موجب رجوع کر لے یا ان میں ایک کھڑا ہو جائے اپنی مجلس سے، اور جب دونوں (ایجاب و قبول) پائے جائیں تو بیع لازم ہو جائیگی یعنی خیار مجلس ثابت نہ ہوگا بخلاف امام شافعی کے۔

توضیح

(واذا... الخ) حاصل یہ ہے کہ جب متعاقدین میں سے ایک ایجاب کرے تو دوسرے کو دو اختیار ہیں یا تو مجلس میں پوری مبیع پورے ثمن کے ساتھ قبول کرے یا چھوڑ دے، ایسا نہیں کر سکتا کہ بعض مبیع کو بعض ثمن کے ساتھ قبول کرے مثلاً بائع نے کہا بعت ہذین بعشرة (میں نے یہ دو چیزیں دس کے بدلے میں بیچیں) تو مشتری یہ نہیں کہہ سکتا اشتريت احدهما بنخمسة (میں نے ان میں سے ایک کو پانچ کے بدلے میں خریدا) اس لیے کہ بیع کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ تفرق صفقہ (سودے کا متفرق ہونا) لازم نہ ہو، اگر مشتری بعض مبیع کو بعض ثمن کے ساتھ خریدتا ہے تو تفرق صفقہ لازم آتا ہے۔

(الا اذا... الخ) یہاں مستثنیٰ منہ مذکور نہیں ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے لیس له حق القبول فی البعض الا اذا بین، مطلب یہ ہے کہ مشتری کے لیے بعض کو قبول کرنے کا حق نہیں ہے، ہاں اگر بائع ہر چیز کا ثمن علیحدہ بیان کر دے تو اب مشتری بعض کو قبول کر سکتا ہے، جیسے بائع کہے: بعت هذا بدرهم وذاك بدرهم (میں نے یہ چیز ایک درہم کے بدلے میں بیچی اور وہ چیز ایک درہم کے بدلے میں بیچی) اب مشتری اگر ایک چیز کو ایک درہم کے بدلے میں قبول کرتا ہے تو یہ جائز ہے اس لیے کہ اب صفقہ متعدد ہے کیونکہ جب یہ کہا: بعت هذا بدرهم تو یہ ایک ایجاب ہوا اور جب کہا: وذاك بدرهم یہ دوسرا ایجاب ہوا لہذا مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ ان دو میں سے ایک ایجاب کو قبول کرے اور دوسرے کو رد کر دے یا دونوں کو قبول کرے یا دونوں کو رد کر دے۔

(وان لم يقبل... الخ) یہاں سے ایجاب کے باطل ہونے کی صورتوں کا بیان ہے کہ قبول کرنے سے پہلے

اگر دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے تو ایجاب باطل ہو جاتا ہے۔ ایک یہ کہ موجب اپنے ایجاب سے رجوع کرے اور دوسری یہ کہ مشتری اور بائع میں سے کوئی ایک اپنی مجلس سے کھڑا ہو جائے، پہلی صورت میں تو ایجاب اس لیے باطل ہوگا کہ ایجاب سے رجوع کرنے کا حق موجب کو حاصل ہوتا ہے جب تک دوسرا قبول نہ کرے، اور دوسری صورت میں ایجاب اس لیے باطل ہو جائیگا کہ ایجاب اعراض سے باطل ہو جاتا ہے اور قیام عن المجلس (مجلس سے کھڑا ہونا) اعراض کی دلیل ہے۔

(واذا وجد... الخ) حاصل یہ ہے کہ جب ایجاب و قبول دونوں پائے جائیں تو بیع لازم ہو جاتی ہے یعنی خیار مجلس کسی کو حاصل نہ ہوگا، کہ جب تک مجلس درخواست نہ ہو بائع یا مشتری بیع کو فسخ کر سکے، امام شافعی فرماتے ہیں کہ عاقدین میں سے ہر ایک کو خیار مجلس حاصل ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: البيعان بالخيار ما لم يتفرقا، وجہ استدلال یہ ہے کہ خیار سے مراد خیار مجلس ہے اور تفرق سے مراد تفرق بالابدان ہے۔ معنی یہ ہے کہ بائع اور مشتری دونوں کو خیار مجلس حاصل ہے جب تک وہ ایک دوسرے سے جدا نہ ہوں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: يا ايها الذين آمنوا اوفوا بالعقود (اے ایمان والو! عقدوں کو پورا کرو)، وجہ استدلال یہ ہے کہ ایجاب و قبول کے بعد عقد ہو جاتا ہے اور عقد کو پورا کرنا اس آیت کی رو سے ضروری ہے اب اگر خیار مجلس دیں تو یہ ایفاء عقد (عقد کے پورا کرنے) کے منافی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ خیار مجلس میں غیر کے حق کا ابطال ہے اور وہ غیر کا حق، حق ملک ہے اور غیر کے حق کو باطل کرنا جائز نہیں۔ باقی یہ جو کہا کہ غیر کا حق، حق ملک ہے یہ اس لیے کہ صورت مذکورہ ایجاب و قبول کے بعد کی صورت ہے اور ایجاب و قبول کے بعد ملک مشتری کو حاصل ہو جاتی ہے۔

باقی حدیث کا جواب یہ ہے کہ اس میں تفرق سے مراد تفرق بالاقوال ہے اور خیار سے مراد خیار قبول ہے۔ معنی یہ ہے کہ بائع اور مشتری خیار قبول کے ساتھ ہیں جب تک ان میں تفرق بالاقوال نہ ہو یعنی ایک کی طرف سے اگر ایجاب ہو گیا ہے تو دوسرے کو اختیار ہے چاہے قبول کرے چاہے رد کر دے اس طرح قبول کرنے سے پہلے موجب (ایجاب کرنے والے) کو اپنے ایجاب سے رجوع کرنا بھی جائز ہے لیکن جب قبول ہو جائے تو اب دونوں میں سے کسی کو بھی خیار نہ ہوگا۔

باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ خیار سے مراد خیار قبول ہے؟ تو وہ دلیل یہ ہے کہ بائع اور مشتری کی تین حالتیں ہیں (۱) ایجاب اور قبول سے پہلے (۲) ایجاب و قبول کے بعد (۳) ایجاب کے بعد اور قبول سے پہلے، پہلی حالت کے اعتبار سے بائع اور مشتری پر بیعان کا اطلاق مجازاً ہے باعتبار ماسا یؤول کے (یعنی اس اعتبار سے کہ مستقبل میں یہ دونوں بائع اور مشتری بننے والے ہیں)، اور دوسری حالت کے اعتبار سے ان پر بیعان کا اطلاق بھی مجازاً ہے باعتبار ماسا کان کے (یعنی اس اعتبار سے کہ ماضی میں یہ بائع اور مشتری تھے)، اور تیسری حالت کے اعتبار سے ان پر بیعان کا اطلاق حقیقت ہے اور حقیقت پر جب تک عمل ممکن ہو مجاز کی طرف رجوع نہیں کیا جاتا لہذا یہاں مراد بائع اور مشتری کی وہ حالت ہے جو ایجاب کے بعد اور قبول سے پہلے ہو اور ظاہر ہے اس صورت میں جو خیار ہوگا وہ خیار قبول ہو سکتا ہے خیار مجلس نہیں ہو سکتا۔

وَلَمَّا ذَكَرَ الْأَيَّامَ وَالْقُبُولَ أَرَادَ أَنْ يَذْكُرَ الثَّمَنَ وَالْمَبِيعَ وَأَمَّا قَدَّمَ ذِكْرَ الثَّمَنِ لِأَنَّهُ وَسِيلَةٌ إِلَى حُصُولِ الْمَبِيعِ وَهُوَ الْمَقْصُودُ وَالْوَسَائِلُ مُتَقَدِّمَةٌ عَلَى الْمَقَاصِدِ فَقَالَ: وَصَحَّ الْبَيْعُ فِي الْعَوَضِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ بِإِلْعَامٍ بِقَدْرِهِ وَوَصْفِهِ، لَا فِي غَيْرِ الْمُشَارِ إِلَيْهِ فَإِنَّهُ حِينَئِذٍ لَا بَدَّ مِنْ أَنْ يَذْكُرَ قَدْرَهُ وَوَصْفَهُ وَبِثَمَنِ حَالٍ وَالْأَجَلِ عُلْمٍ وَبِالثَّمَنِ الْمَطْلُوقِ إِيَّانَ لَمْ يَذْكُرْ صِفَتَهُ بِأَنْ قِيلَ: بَعْتُ بِعَشْرَةِ دِرَاهِمٍ فَإِنْ اسْتَوَتْ مَالِيَةُ النُّقُودِ فَعَلَى مَا قُدِّرَ بِهِ مِنْ أَيْ نَوْعٍ، أَيْ يَقَعُ الْبَيْعُ عَلَى عَشْرَةِ دِرَاهِمٍ مِنْ أَيْ نَوْعٍ كَانَ، أَيْ يُعْطَى الْمُشْتَرَى أَيْ نَوْعٍ شَاءَ وَإِنْ اخْتَلَفَ فَعَلَى الْأَرْوَجِ وَفَسَدَ إِنْ اسْتَوَى رَوَاجُهَا أَيْ فِي صُورَةِ اخْتِلَافِ مَالِيَةِ النُّقُودِ إِلَّا أَنْ يُبَيِّنَ أَحَدُهَا أَيْ أَحَدَ النُّقُودِ وَهَذَا اسْتِثْنَاءٌ مُنْقَطِعٌ لِأَنَّ الْبَحْثَ فِي الْبَيْعِ بِالثَّمَنِ الْمَطْلُوقِ فَلَا يَكُونُ حَالُ بَيَانِ أَحَدِ النُّقُودِ مِنْ جَنْسِ أَحْوَالِ إِطْلَاقِ الثَّمَنِ.

ترجمہ

اور جب ایجاب و قبول کو ذکر کیا تو ارادہ کیا کہ ثمن اور بیع کو ذکر کریں، اور ثمن کے ذکر کو مقدم کیا اس لیے کہ یہ وسیلہ ہے بیع کے حصول کا، اور وہ مقصود ہے اور وسائل مقدم ہوتے ہیں مقاصد پر۔ پس کہا: اور صحیح ہے بیع ایسے عوض میں جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہو بغیر اس کی مقدار اور وصف کے معلوم ہونے کے، نہ کہ اسمیں جس کی طرف اشارہ نہ کیا گیا ہو، اسلئے کہ اس وقت ضروری ہے کہ اس کی مقدار اور وصف کو ذکر کیا جائے، اور (بیع صحیح ہے) نقد ثمن کے ساتھ اور ایسی مدت تک جو معلوم ہو اور ثمن مطلق کے ساتھ، یعنی اگر صفت ذکر نہ کی جائے تو کہ یوں کہا: میں نے اس کو دس دراہم کے بدلے میں بیچا۔ پس اگر نقد کی مالیت برابر ہو تو یہ بیع محمول ہوگی ان پیسوں پر جن کو مقرر کیا جائے خواہ وہ کسی بھی نوع سے ہوں یعنی بیع دس دراہم پر واقع ہو جائیگی خواہ وہ کسی بھی نوع سے ہوں یعنی مشتری دے دے جو کسی نوع چاہے، اور اگر نقد کی مالیت مختلف ہو تو یہ بیع ان پیسوں پر محمول ہوگی جو زیادہ رائج ہوں اور فاسد ہو جائیگی اگر ان کا رواج برابر ہو یعنی نقد کی مالیت کے مختلف ہونے کی صورت میں مگر یہ کہ وہ بیان کر دے ان میں سے کسی ایک کو یعنی نقد میں سے کسی ایک کو اور یہ استثناء منقطع ہے اس لیے کہ بحث ثمن مطلق کے ساتھ بیع میں ہے۔ پس نہیں ہوگا نقد میں سے کسی ایک کے بیان کا حال اطلاق ثمن کے احوال کی جنس میں سے۔

توضیح

(ولما... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے جب مصنف ایجاب و قبول کے ذکر سے فارغ ہوئے تو اب بیع اور ثمن کا ذکر شروع کرتے ہیں۔

(وانما... الخ) یہاں سے ذکر ثمن کو مقدم کرنے کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے ثمن کے ذکر کو اس لیے مقدم کیا کہ ثمن بیع کے حصول کا وسیلہ ہے اور بیع مقصود ہے اور وسائل مقاصد پر مقدم ہوتے ہیں اس لیے ثمن کو مقدم کیا۔

(وصح... الخ) بیع میں عوض یا مشارالیه (حاضر) ہوگا یا نہیں اگر مشارالیه ہو یعنی حاضر ہو جیسے: اشتریت هذا الثوب بما فی هذه الصرة من الدراهم کہ میں تم سے یہ کپڑا خریدتا ہوں ان دراهم کے بدلے میں جو اس تھیلی یا ہسیانی میں موجود ہیں تو یہ بیع صحیح ہوگی اگرچہ اس عوض کی مقدار اور وصف معلوم نہ ہو یعنی پتہ نہ ہو کہ وہ دراهم کتنے ہیں، اور جید ہیں یا کھوٹے ہیں، اور اگر عوض مشارالیه یعنی حاضر نہ ہو تو اس وقت قدر اور وصف کا معلوم ہونا ضروری ہے، اگر عوض حاضر ہو تو قدر اور وصف کا معلوم ہونا اسلئے ضروری نہیں ہے کہ اس وقت ثمن کی طرف اشارہ کیا جائیگا اور اشارہ ابلغ ہوتا ہے اور وصف اگرچہ مجہول ہے، پتہ نہیں ہے کہ دراهم کھوٹے ہیں یا کھرے ہیں، لیکن یہ ایسی جہالت نہیں جو مفضی الی المنازعت (جھگڑے کی طرف پہنچانے والی) ہو۔

(وبضمن حال... الخ) بیع نقد ثمن کیساتھ بھی جائز ہے اور ادھار کے ساتھ بھی، بشرطیکہ ادائیگی ثمن کی مدت معلوم ہو اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (اللہ تعالیٰ نے بیع کو حلال کیا اور سود کو حرام کیا) تو لفظ بیع دونوں قسم کی بیع کو شامل ہے، نقد ثمن کی بیع کو بھی اور ادھار والی بیع کو بھی۔

اور اگر بیع ادھار کے ساتھ ہو تو ادائیگی ثمن کی مدت کا معلوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ اگر مدت مجہول ہو تو منازعت ہوگی، بالغ مدت قریب میں ثمن کا مطالبہ کریگا اور مشتری مدت بعید میں ثمن کی ادائیگی پر راضی ہوگا۔

(وبالضمن... الخ) اگر ثمن مطلق ذکر کیا بایں طور کہ ثمن کا وصف بیان نہ کیا یوں کہا: بعت بعشرة دراهم (میں نے دس دراهم کے بدلے میں بیچا) اور اس شہر میں مختلف دراهم چلتے ہیں بخاریہ بھی اور سمرقندیہ بھی مثلاً، تو دیکھیں گے کہ ان نقود کی مالیت برابر ہے یا نہیں بایں طور کہ بخاری دس دراهم کی قیمت سمرقندی دس دراهم کے برابر ہے یا نہیں، اگر ان نقود کی مالیت برابر ہو تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ کسی بھی نوع کے دس دراهم دیدے خواہ بخارا کے ہوں یا سمرقند کے، اور اگر مالیت مختلف ہے مثلاً بخارا کے دراهم کی قیمت سمرقندی دراهم سے زیادہ ہے تو دیکھیں گے کہ وہ دراهم چلنے میں برابر ہیں یا نہیں، اگر چلنے میں مختلف ہوں بایں طور کہ بخارا کے دراهم زیادہ چلتے ہوں اور سمرقندیہ کم چلتے ہوں تو مشتری اس نوع کے دراهم ادا کریگا جو زیادہ چلتے ہوں اور اگر رواج میں برابر ہوں تو یہ بیع فاسد ہے۔ ہاں اگر اس صورت میں کوئی ایک نوع بیان کر دی جائے مثلاً یہ کہا جائے: بعت بعشرة دراهم بخاریہ (میں نے دس بخارا کے دراهم کے بدلے میں بیع کی) تو یہ بیع جائز ہوگی۔

(وهذا... الخ) یہ مصنف کے قول الا ان... الخ کی ترکیب ہے کہ یہ استثناء منقطع ہے متصل نہیں، اسلئے کہ استثناء منقطع میں مستثنیٰ مستثنیٰ منہ کی جنس سے نہیں ہوتا اور یہاں بھی ایسا ہے اسلئے کہ یہ مطلق ثمن کے بدلے میں بیع کی بحث ہے لہذا مستثنیٰ منہ احوال اطلاق الثمن ہوا اور حال بیان احد النقود (نقد میں سے ایک نقدی بیان کر دینے کا حال) مستثنیٰ ہے، ظاہر ہے کہ بیان احد النقود کا حال یہ احوال اطلاق الثمن کی جنس میں سے نہیں ہے۔

ثُمَّ بَعْدَ ذِكْرِ الثَّمَنِ شَرَعَ فِي ذِكْرِ الْمَبِيعِ فَقَالَ: وَفِي الطَّعَامِ وَالْحُبُوبِ كَيْلًا وَجَزَافًا إِنْ بَاعَ بِغَيْرِ جِنْسِهِ وَبَانَاءٍ أَوْ حَجَرٍ مُعَيَّنٍ لَمْ يُدْرَ قَدْرُهُ وَفِي صَاعٍ فِي بَيْعِ صُبْرَةٍ كُلِّ صَاعٍ بِكَذَا أَوْ إِذَا قَالَ: بَعْتُ هَذِهِ الصُّبْرَةَ كُلَّ صَاعٍ بِدَرَاهِمٍ صَحَّ فِي صَاعٍ وَاحِدٍ، وَفِي كُلِّهَا إِنْ سَمِيَ جُمْلَةً قُفْزَانِهَا أَوْ إِذَا قَالَ: بَعْتُ هَذِهِ الصُّبْرَةَ وَهِيَ عَشْرَةُ أَقْفَازٍ كُلُّ قَفِيزٍ بِدَرَاهِمٍ صَحَّ فِي الْكُلِّ وَفَسَدَ فِي الْكُلِّ فِي بَيْعِ ثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ كُلِّ شَاةٍ أَوْ ذِرَاعٍ بِكَذَا لِأَنَّ الْبَيْعَ لَا يَجُوزُ إِلَّا فِي وَاحِدٍ وَذَلِكَ الْوَاحِدُ مُتَفَاوِتٌ وَكَذَا كُلُّ مَعْدُودٍ مُتَفَاوِتٍ فَإِنْ بَاعَ صُبْرَةً عَلَى أَنَّهَا مِائَةُ صَاعٍ بِمِائَةٍ وَهِيَ أَقْلٌ أَوْ أَكْثَرُ أَخَذَ الْمُشْتَرِي الْأَقْلَّ بِحَصَّتِهِ أَوْ فُسَخَ الْبَيْعُ وَمَا زَادَ لِلْبَائِعِ؛ لِأَنَّهُ لَمْ يَبِعْ إِلَّا مِائَةَ صَاعٍ فَالزَّائِدُ لَهُ.

ترجمہ

پھر ثمن کے ذکر کے بعد شروع ہوئے بیع کے ذکر میں، پس کہا: اور اناج اور دانوں میں ناپ کر اور اندازے کے ساتھ (بیع جائز ہے) اگر بیچا جائے غیر جنس کے بدلے میں اور معین برتن اور معین پتھر کے ساتھ جس کی مقدار معلوم نہ ہو (جائز ہے) اور ایک صاع میں ڈھیری کی بیچ میں جس کا ہر صاع اتنے کے بدلے میں ہو یعنی جب کہے: میں نے یہ ڈھیری بیچی ہر صاع ایک درہم کے بدلے میں۔ تو ایک صاع میں یہ بیچ صحیح ہے، اور تمام میں (جائز ہے) اگر تمام قفیزوں کا ذکر کر دے یعنی جب کہے: میں نے یہ ڈھیری بیچی حالانکہ یہ دس قفیز ہیں ہر قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے، تو تمام میں بیع صحیح ہو جائیگی، اور تمام میں بیع فاسد ہو جائیگی ایک ریوڑ یا ایک کپڑے کی بیچ میں ہر بکری یا ہر ذراع اتنے کے بدلے میں ہو اس لیے کہ بیع جائز نہیں مگر ایک میں اور وہ ایک متفاوت ہے، اور اسی طرح ہر گنتی والی شے میں جو متفاوت ہو (بیع جائز نہیں) پس اگر ایک ڈھیری بیچی اس بنا پر کہ یہ سو صاع ہیں سو کے بدلے میں حالانکہ وہ سو سے کم ہیں یا سو سے زیادہ ہیں تو مشتری کم لے لے اس کے حصے کے ساتھ یا بیع کو فسخ کر دے اور جو مقدار زائد ہو وہ بائع کی ہوگی اس لیے کہ اس نے نہیں بیچے مگر سو صاع پس زائد اسی کا ہوگا۔

توضیح

(ثم... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ جب ثمن کے ذکر سے فارغ ہوئے تو اب بیع کا ذکر شروع کرتے ہیں۔
(وفی الطعام... الخ) طعام اور اناج کی بیچ کیل کے ساتھ بھی جائز ہے اور اندازے کے ساتھ بھی جائز ہے، لیکن اندازے کے ساتھ اس وقت جائز ہوگی جب طعام اور اناج کی بیچ غیر جنس کے بدلے میں ہو اور اگر ہم جنس کے بدلے میں ہو جیسے گندم کی بیچ گندم کے بدلے میں تو اب جائز نہ ہوگی، غیر جنس کے ساتھ بیع مجازفہ یعنی اندازے کے ساتھ اس لیے جائز ہے کہ حدیث میں ہے اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یدا بید (جب عوضین بیع اور ثمن مختلف جنس کے ہوں پس تم بیچو جیسے چاہو بعد اس کے کہ وہ ہاتھوں ہاتھ ہوں) اس حدیث سے معلوم ہوا کہ جب نوعین مختلف ہوں یعنی جنس کی خلاف جنس کے ساتھ بیع ہو تو جس طرح سے چاہیں بیع کر سکتے ہیں کیف شئتم کا لفظ عام ہے اس بیع کو بھی

شامل ہے جو کیل کے ساتھ ہو اور اس بیع کو بھی شامل ہے جو اندازے کے ساتھ ہو۔

اور اگر ہم جنس کے ساتھ بیع ہو تو مجاز نہ اس لیے جائز نہیں ہے کہ اس میں ربا کا احتمال ہے۔

(وبناء... الخ) اناء سے مراد وہ برتن ہے جس سے کسی شے کو کیل کیا جائے اور حجر سے مراد وہ حجر ہے جس

سے کسی شے کو وزن کیا جائے، حاصل یہ ہے کہ بیع اگر ایسے اناء معین یا حجر معین کیساتھ ہو رہی ہو جس کی مقدار معلوم نہیں تو یہ بیع جائز ہے اس لیے کہ یہاں اگرچہ جہالت ہے کہ اس برتن یا حجر کی مقدار معلوم نہیں ہے لیکن یہ جہالت اس بات کو مستلزم نہیں ہے کہ بائع اور مشتری کے درمیان اس جہالت کی وجہ سے جھگڑا ہو جائے۔

(وفی صاع... الخ) اگر بائع نے کہا: بعت هذه الصبرة كل صاع بدرهم، میں اس ڈھیری کا ہر

صاع ایک درہم کے بدلے میں بیچتا ہوں تو یہ بیع ایک صاع میں جائز ہوگی باقی میں جائز نہ ہوگی، لیکن اگر تمام قفیز بتا دیئے ہوں کہ یہ ڈھیری بیچتا ہوں جو کہ دس قفیزوں پر مشتمل ہے ہر قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے تو یہ بیع تمام قفیزوں میں جائز ہو جائیگی۔

(وفسد... الخ) اگر یہ کہا میں یہ بکریوں کا ریوڑ بیچتا ہوں ہر بکری ایک درہم کے بدلے میں ہے، یا یوں کہا کہ

میں یہ کپڑا بیچتا ہوں ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے تو یہ بیع تمام میں یعنی تمام بکریوں اور تمام کپڑے میں فاسد ہوگی۔

(لان... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ جیسے کہ پہلے گزرا اگر تمام کی تعداد بیان نہ کی جائے تو فقط ایک میں

بیع جائز ہوتی ہے، چنانچہ جب کہ: بعت هذه الصبرة كل صاع بدرهم تو چونکہ یہاں تمام صاعوں کے بارے میں بیان نہیں کیا کہ وہ کتنے ہیں اس لیے ایک صاع میں بیع جائز ہے، تو یہاں بھی کل ذراع اور کل بکریاں بیان نہیں کیں لہذا ایک میں بیع جائز ہونی چاہیے، یہاں ایک میں بھی بیع اس لیے جائز نہیں ہے کہ وہ ایک متفاوت ہے کیونکہ بکری بکری میں فرق ہوتا ہے، اسی طرح کپڑے کے ایک ذراع اور دوسرے ذراع میں فرق ہوتا ہے لہذا منازعت ہوگی مشتری اچھی بکری لینا چاہے گا جبکہ بائع کمزور بکری دینے پر راضی ہوگا لہذا ایک میں بھی بیع جائز نہیں۔ اسی طرح کپڑے کا حال ہے لہذا کپڑے کے ایک ذراع میں بھی جائز نہ ہوگی۔ کپڑے میں یہ تفصیل اس وقت ہے جب واقعہ کپڑے کا ایک ذراع دوسرے سے عمدہ اور گھٹیا ہونے کے لحاظ سے متفاوت ہو، اگر تفاوت نہیں ہے تو ایک ذراع میں بھی بیع جائز ہو جائیگی۔ بخلاف پہلے مسئلے کے کہ اس میں تمام صاع برابر ہوتے ہیں کوئی تفاوت نہیں ہوتا اس لیے ایک صاع میں بیع کو جائز قرار دیا گیا۔

(وكذا كل... الخ) حاصل یہ ہے کہ ہر معدود متفاوت کا یہ حال ہے، وہ چیزیں جو گنی جاتی ہیں اور ان

میں قیمت کے لحاظ سے تفاوت ہوتا ہے جیسے تربوز سیب انار، وغیرہ ان کے بارے میں اگر یہ کہا جائے کہ میں یہ بیچتا ہوں ہر انار ایک درہم کے بدلے میں تو یہ بیع ایک میں بھی جائز نہ ہوگی۔

(فان باع... الخ) اگر کسی نے طعام کی ڈھیری بیچی سو صاع ایک سو درہم کے بدلے میں اور واقع میں

وہ سو صاع سے کم تھی تو مشتری کو دو اختیار ہیں چاہے تو اقل اسکے حصے کے عوض میں لے لے، مثلاً نوے ذراع ہیں تو نوے درہم کے بدلے میں لے لے، اور چاہے تو بیع کو نسخ کر دے اسلئے کہ مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے سودا متفرق ہو گیا ہے

اور اس جیسی صورتحال میں مشتری بیع کو فسخ کر سکتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ اس کی ضرورت مثلاً نوے ذراع سے پوری نہ ہو سکتی ہو۔
باقی رہی یہ بات کہ مشتری پر سودا عقد کے تام ہونے سے پہلے کیسے متفرق ہو گیا ہے؟ تو وہ اس طرح کہ عقد قبضے کے ساتھ تام ہوتا ہے اور یہاں مشتری کی طرف سے قبضہ پائے جانے سے پہلے سودا متفرق ہو گیا اس لیے کہ اس کو پورے سوصاع نہیں مل رہے ہیں تو یہ عقد کے تام ہونے سے پہلے مشتری پر سودا متفرق ہو گیا۔

اور اگر واقع میں وہ سوصاع سے زائد ہو تو مشتری سوصاع سود راہم کے بدلے میں لے لے اور باقی زائد بائع کا ہوگا اس لیے کہ بیع فقط سوصاع ہے زائد نہیں ہے اور یہ صاع قدر ہے جس کے مقابلے میں ثمن آتے ہیں لہذا زائد بائع کا ہوگا۔

وان باع المذروع هكذا اخذ الاقل بكل الثمن او ترك والاكثر له بلا خيار للبائع لان الذرع في الثوب وصف والمراد بالوصف الامر الذي اذا قام بالمحل يوجب في ذلك المحل حسناً او قبحاً فالكمية المحضة لا يكون من الاوصاف بل هي اصل لان الكمية عبارة عن قلة الاجزاء او كثرتها والشئ انما يوجد بالاجزاء والوصف ما يقوم بالشئ فلا بد ان يكون مؤخراً عن وجود ذلك الشئ فالكمية التي تختلف بها الكيفية كالذرع في الثوب امر يختلف به حسن المزيّد عليه فان الثوب اذا كان عشرة اذرع تساوى عشرة دنائير وان كان تسعة اذرع لا تساوى تسعة دنائير لانه لا يكفى جبة والعشرة تكفى فوجود الذرع الزائد على التسعة يزيد التسعة حسناً فيصير كالوصاف الزائده فلا يقابلها شئ من الثمن اى الثمن لا ينقسم على الاجزاء كما ينقسم في الحنطة فانه اذا كان عشرة اقفزة بعشرة دراهم كان قفيز واحد بدرهم ولا كذلك في الثوب فاذا باع عشرة اذرع بعشرة وكان الثوب تسعة اذرع كما في مسئلتنا لا ياخذُه بتسعة بل ان شاء اخذُه بعشرة وان شاء فسخ وان كان زائداً كان للمشتري فانه باع هذا الثوب فوجد المشتري فيه امراً مرغوباً فكان للمشتري كما اذا اشترى عبداً فوجده كاتباً.

ترجمہ

اور اگر مذروعی شے اسی طرح بیچی تو مشتری اقل لے لے پورے ثمن کے ساتھ یا چھوڑ دے۔ اور زائد اسی مشتری کا ہوگا بغیر بائع کے خیال کے اس لیے کہ ذراع کپڑے میں وصف ہے، اور مراد وصف سے وہ امر ہے جو جب محل کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح کو واجب کرے پس کمیت محضہ اوصاف میں سے نہ ہوگی بلکہ یہ اصل ہے۔ اس لیے کہ کمیت عبارت ہے اجزاء کی قلت یا ان کی کثرت سے اور شے نہیں ہے سوائے اس کے کہ پائی جاتی ہے اجزاء کے ساتھ، اور وصف وہ ہے جو شے کے ساتھ قائم ہو پس ضروری ہے کہ وہ مؤخر ہو اس شے کے وجود سے۔ پس وہ کمیت جس کی وجہ سے کیفیت مختلف ہو جائے، جیسے کپڑے میں ذراع، ایسا امر ہے جس کی وجہ سے اس شے کا حسن بڑھ جاتا ہے جس پر اسے زائد کیا گیا ہو اس لیے کہ کپڑا اگر دس ذراع ہو تو وہ دس دنائیر کے برابر ہوگا اور اگر نو ذراع ہو تو وہ نو دنائیر کے برابر نہ ہوگا اس لیے کہ وہ نو ذراع جبے کے لیے کافی نہیں

ہوتے جبکہ دس ذراع کافی ہو جاتے ہیں۔ پس اس ایک ذراع کا وجود جو نو پر زائد ہے وہ نو ذراع میں حسن کو واجب کرتا ہے۔ پس یہ اوصاف زائدہ کی طرح ہو جائیگا لہذا ان کے مقابلے میں ثمن کا کچھ حصہ نہ ہوگا یعنی ثمن اجزاء پر تقسیم نہ ہوگا جیسا کہ گندم میں تقسیم ہوتا ہے اس لیے کہ اگر وہ دس قفیز ہوں دس درہم کے بدلے، تو ایک قفیر ایک درہم کے بدلے میں ہوگا اور اسی طرح نہیں ہے کپڑے میں، پس جب دس ذراع دس درہم کے بدلے میں بیچے اور کپڑا نو درہم ہو، جیسا کہ ہمارے مسئلے میں ہے، تو اس کو نہ لے نو کے بدلے میں بلکہ اگر چاہے تو لے اس کو دس کے بدلے، اور اگر چاہے تو فسخ کر دے اور اگر زائد ہو تو وہ مشتری کا ہوگا اس لیے کہ اس نے یہ کپڑا بیچا پس مشتری نے اس میں ایک امر مرغوب کو پایا تو یہ مشتری کا ہوگا جیسا کہ جب ایک غلام خریدے پس اس کو مکاتب پالے۔

﴿توضیح﴾

(وان باع... الخ) اگر کسی نے سو ذراع کپڑا سو درہم کے بدلے میں بیچا اور واقع میں وہ کپڑا سو ذراع سے کم تھا تو اب مشتری کو دو اختیار ہیں یا تو وہی کم کپڑا کل ثمن کے بدلے میں لے لے یا بالکل چھوڑ دے، اور اگر واقع میں وہ کپڑا سو ذراع سے زائد ہو تو سو درہم کے عوض وہ سارا کپڑا لے لے اور بائع کو کوئی اختیار نہ ہوگا۔

(لان الذرع... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ ذراع وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا لہذا مشتری اگر وہ کپڑا لینا چاہے تو اس پر کل ثمن سو درہم لازم ہوئے کمی کی صورت میں بھی اور زیادتی کی صورت میں بھی۔

(والمراد... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ ذراع تو مقدار ہے پھر آپ کیسے کہتے ہیں کہ ذراع وصف ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ وصف سے مراد وہ امر ہے جو محل (کسی شے) کے ساتھ قائم ہو تو اس محل میں حسن یا قبح کو واجب کرے اور ذراع پر یہ تعریف صادق ہے اسلئے کہ یہ اگرچہ کمیت و مقدار ہے، لیکن یہ ایسا امر ہے جسکی وجہ سے کپڑے میں حسن یا قبح پیدا ہو جاتا ہے جیسے کپڑا اگر دس ذراع ہو تو یہ دس درہم کے برابر ہوگا اور اگر نو ذراع ہو تو یہ نو درہم کے برابر نہ ہوگا اس لیے کہ نو ذراع مثلاً جبے کے لیے کافی نہیں ہوتا اور دس ذراع کافی ہو جاتا ہے پس نو ذراع پر ایک ذراع کی زیادتی کی وجہ سے نو ذراع میں حسن پیدا ہو جاتا ہے لہذا ذراع وصف ہوا۔

(فالکمیة... الخ) یہاں سے شارح حسناً اور قبحاً کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ چونکہ وصف اس کو کہتے ہیں جس کی وجہ سے محل میں حسن یا قبح پیدا ہو جائے لہذا کمیت محضہ وصف نہ ہوگی اس لیے کہ کمیت دراصل اجزاء کی قلت اور اجزاء کی کثرت کو کہتے ہیں اور شے اپنے اجزاء کے ساتھ موجود ہوتی ہے جبکہ وصف شے کے ساتھ قائم ہوتا ہے لہذا اس کا وجود شے کے وجود سے موخر ہوگا، پس وصف چونکہ شے کیساتھ قائم ہونے کی وجہ سے اس شے سے موخر ہوتا ہے اور کمیت محضہ شے کے ساتھ پائی جاتی ہے شے سے موخر نہیں ہوتی لہذا کمیت محضہ وصف نہ ہوگی۔

(ای الثمن... الخ) یہ فلا یقابلہا... الخ کے معنی کا بیان ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کے

نہ آنے کا یہ مطلب ہے کہ اس صورت میں ثمن کو اجزاء پر تقسیم نہ کیا جائے گا جیسے گندم میں تقسیم کیا جاتا ہے، مثلاً اگر کسی نے دس قفیز گندم دس درہم کے بدلے میں بیچی تو ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہوگا لیکن کپڑے میں اس طرح نہ ہوگا اگر کپڑا دس ذراع دس درہم کے بدلے میں بیچا تو ایسا نہیں کہ ایک ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہو پس اگر کپڑا نو ذراع نکل آیا تو مشتری انہیں نو درہم کے بدلے میں نہ لے گا بلکہ اگر چاہے تو دس درہم کے بدلے میں لے اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، اور اگر کپڑا دس ذراع سے زائد نکل آیا تو وہ زائد کپڑا مشتری کا ہوگا لیکن اس پر فقط دس درہم لازم ہونگے اسلئے کہ کپڑے میں زیادتی وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا، نیز مشتری نے زیادتی کو پایا جو کہ امر مرغوب ہے اور مشتری جب بیع میں امر مرغوب کو پالے تو وہ بیع مشتری کی ہوتی ہے جیسے کسی نے غلام خریدا بعد میں پتہ چلا کہ وہ تو کاتب بھی ہے تو یہ غلام مشتری کا ہوگا اور اس پر زائد ثمن بھی لازم نہ ہونگے۔

وان قال كل ذراع بدرهم اخذ الاقل بحصته او ترك وكل الاكثر كل ذراع بدرهم اوفسخ؛
لانه افرّد كل ذراع بدرهم فلا بُدّ من رعاية هذا المعنى. واعلم ان المسئلة فيما اذا باع ثوباً على انه
عشرة اذرع بعشرة دراهم كل ذراع بدرهم فاذا هو تسعة اذرع او احد عشر ذراعاً حتى لو كان
تسعة ونصفاً او عشرة ونصفاً فحكمه ليس كذلك على ما سياتى في هذه الصفحة.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کہا ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں، تو مشتری اقل لے لے اس کے حصے کے ساتھ یا چھوڑ دے، اور لے لے زائد کے کل کو ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں یا فسخ کر دے، اس لیے کہ اس نے علیحدہ ذکر کیا ہر ذراع ایک درہم کے بدلے، پس ضروری ہے اس معنی کی رعایت، اور جان تو کہ یہ مسئلہ اس صورت میں ہے جب کہ ایک کپڑا بیچا اس بنا پر کہ یہ دس ذراع ہیں دس درہم کے بدلے میں ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں پھر دیکھا تو وہ نو ذراع تھے یا گیارہ ذراع تھے حتیٰ کہ اگر وہ کپڑا ساڑھے نو ذراع ہو یا ساڑھے دس ذراع ہو تو اس کا حکم ایسا نہیں ہے، جیسا کہ اس صفحے میں آئے گا۔

﴿توضیح﴾

(وان قال... الخ) اگر کسی نے کپڑا دس درہم کے بدلے میں بیچا اور ساتھ یہ بھی کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے اور واقع میں وہ کپڑا دس ذراع سے کم ہے تو مشتری اگر چاہے تو وہی کم کپڑا اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ لے لے، مثلاً دس میں سے نو ذراع ہیں تو وہ ان کو نو درہم کے بدلے میں لے لے، اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، اور اگر واقع میں وہ کپڑا دس ذراع سے زائد ہے تو بھی اگر چاہے تو سارا کپڑا لے لے ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں، مثلاً گیارہ کپڑے ہیں تو گیارہ درہم کے بدلے میں لے لے، اور چاہے تو بیع کو فسخ کر دے۔

(لأنه... الخ) یہ اس مسئلہ کی دلیل ہے کہ جب اس نے ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں بیچا ہے اور اس کو صراحتہ ذکر کیا ہے تو ذراع بیع کا جزء بن گیا لہذا اس معنی کی رعایت رکھنی لازم ہے، لہذا اب ذراع کے مقابلے میں ثمن آئے گا۔

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ اس مسئلہ کی صورت شاید یہ بھی ہو سکتی ہے کہ بائع نے دس درہم کے بدلے میں دس ذراع کپڑا بیچا اور یہ کہا کہ ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے، پھر واقع میں وہ کپڑا ساڑھے نو ذراع یا ساڑھے دس ذراع نکل آیا تو اس کا حکم وہی ہے جو اوپر گزرا، اس وہم کو دور کر دیا کہ اوپر بیان کردہ مسئلہ کی صورت یوں ہے کہ دس ذراع کپڑا بیچتا ہے پھر واقع میں وہ کپڑا نو ذراع نکلتا ہے یا دس ذراع نکلتا ہے، اور اگر واقع میں وہ کپڑا ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکلتا ہے تو اس کا حکم اور ہے جو آگے آرہا ہے۔

وَصَحَّ بَيْعُ عَشْرَةِ اسْهُمٍ مِنْ مِائَةِ سَهْمٍ لَا بَيْعَ عَشْرَةِ اذْرَعٍ مِنْ مِائَةِ ذِرَاعٍ مِنْ دَارٍ هَذَا عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَقَالَا صَحَّ فِي الْوَجْهَيْنِ. لَأنه باعَ عَشْرًا مُشَاعًا مِنَ الدَّارِ وَلَهُ أَنَّ فِي الثَّانِي الْمَبِيعُ مُحَلُّ الذِّرَاعِ وَهُوَ مُعَيَّنٌ مُجْهُولٌ لَا مُشَاعٌ بِخِلَافِ السَّهْمِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے سو حصوں میں سے دس حصوں کی، بیع نہ کہ دار کے سو ذراع میں سے دس ذراع کی بیع، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں صحیح ہے، اس لیے کہ اس نے دار کے ایسے دس حصے بیچے ہیں جو مشاع (سارے دار میں پھیلے ہوئے) ہیں، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دوسری صورت میں بیع محل ذراع ہے اور وہ معین مجہول ہے نہ کہ مشاع، بخلاف سہم کے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) اگر کسی نے کہا: میں گھر کے سو سہام یعنی حصوں میں سے دس سہام بیچتا ہوں، تو یہ جائز ہے اور اگر کہا کہ میں دار کے سو ذراع میں سے دس ذراع بیچتا ہوں تو امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتیں جائز ہیں۔

(لأنه... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ دوسرے مسئلے میں جو اس نے دس ذراع بیچے ہیں تو وہ دس ذراع مشاع ہیں یعنی پورے گھر میں پھیلے ہوئے ہیں اور مشاع کی بیع جائز ہوتی ہے جیسے سو حصوں میں سے دس حصوں کی بیع اس لیے جائز ہے کہ وہ دس حصے مشاع ہیں (پورے گھر میں پھیلے ہوئے ہیں)

(وله... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے، حاصل یہ ہے کہ جب اس نے کہا میں سو ذراع میں دس ذراع بیچتا ہوں تو اب ذراع سے مراد اس کا معنی حقیقی نہیں ہو سکتا، اسلئے کہ ذراع حقیقۃً اس آلے کو کہتے ہیں جس سے ناپا جاتا ہے، لہذا

مجازاً ایہاں ذراع سے مراد محل ذراع ہوگا (یعنی وہ جگہ مراد ہوگی جس کو ناپا جاتا ہے) اور محل ذراع تو مشاع نہیں ہے بلکہ معین ہے اور مجہول ہے، معین اس لحاظ سے ہے کہ اسمیں کمی بیشی نہیں ہو سکتی اس کی مقدار متعین اور مشخص ہوتی ہے، اور مجہول اس لحاظ سے ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ دس ذراع گھر کی مشرقی جانب میں ہونگے یا مغربی جانب میں، گھر کے اگلے حصے میں ہونگے یا پچھلے حصے میں اور جب بیع معین و مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی۔

سوال ہوتا ہے کہ تعین تو جہالت کے منافی ہے اور اجتماع منافین محال ہے تو پھر شارح نے کیسے کہا ”وہو معین مجہول“؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ تعین اور جہالت کی جہت مختلف ہے، تعین اس لحاظ سے ہے کہ وہ دس ذراع مشاع نہیں ہیں، اور جہالت اس لحاظ سے ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ وہ دس ذراع گھر کی کس جانب میں ہونگے لہذا کوئی اشکال نہیں۔

۵ (بخلاف الخ) یہ صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ ذراع والے مسئلے کو سہم والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے، اس لیے کہ دس حصے پورے دار میں پھیلے ہوئے ہیں متعین نہیں ہیں، جب دس سہام شائع ہیں تو ان کی بیع جائز نہ ہوگی اس لیے کہ مشاع کی بیع جائز نہیں ہوتی۔

ولا بیع عدل علی انه عشرة اثواب وهو اقل او اکثر لانه اذا كان اقل لا یدری ثمن ما لیس بموجود
فیكون حصۃ المبیع مجهولة وان كان اکثر لا یكون المبیع معلوماً ولوبین لكل ثمناً صح فی الاقل
بقدره وخیر وفسد فی الاكثر لان المبیع مجهول

ترجمہ

صحیح نہیں ہے ایک گٹھڑی کی بیع اس بنا پر کہ وہ دس کپڑے ہیں حالانکہ وہ کم ہوں یا زیادہ ہوں، اس لیے کہ جب وہ کم ہونگے تو اس کپڑے کا ثمن معلوم نہ ہوگا جو موجود نہیں ہے پس موجود کپڑے کا حصہ مجہول ہوگا، اور اگر زیادہ ہوں تو بیع معلوم نہیں ہوگی، اور اگر ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو کم کی صورت میں اس کے بقدر صحیح ہے اور اس کو اختیار دیا جائیگا اور زائد کی صورت میں بیع فاسد ہوگی اس لیے کہ بیع مجہول ہے۔

توضیح

(ولا بیع... الخ) اگر کسی نے کپڑے کا ایک گٹھڑیہ کہتے ہوئے بیچا کہ یہ دس کپڑے دس درہم کے بدلے میں ہیں اور واقع میں وہ دس سے کم ہوں یا دس سے زائد ہوں تو یہ بیع جائز نہیں، اس لیے کہ اگر یہ کم ہوں تو جو کپڑا غائب ہے اس کا ثمن معلوم نہیں ہے، جب غائب کپڑے کا ثمن معلوم نہیں ہے تو موجودہ کپڑوں کا ثمن بھی مجہول ہوگا، اور ثمن جب مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی، اور اگر واقع میں وہ کپڑے زائد ہوں پس بیع اس لیے جائز نہیں کہ بیع مجہول ہے اس لیے کہ بیع تو دس کپڑے ہیں ان گیارہ کپڑوں میں جو کپڑا دس سے زائد ہے وہ بیع کے تحت داخل نہیں ہے، لہذا اس کو واپس کرنا ضروری ہے اور

کپڑے مختلف ہوتے ہیں یہ معلوم نہیں کہ کونسا کپڑا واپس کرنا ہے جید، ردی یا متوسط، جب وہ کپڑا مجہول ہے جس کو واپس کرنا ہے تو بیع بھی مجہول ہوگی، اور بیع جب مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی۔

(ولو بین... الخ) اگر دس کپڑے دس درہم کے بدلے میں بیچے اور ساتھ یہ بھی کہا: ہر کپڑا ایک درہم کے بدلے میں ہے، تو اگر واقع میں وہ کپڑے دس سے کم ہوں تو مشتری کو اختیار ہے چاہے تو وہی کم کپڑے ان کے ثمن کے حصے کے ساتھ لے لے مثلاً نو کپڑے ہیں تو نو درہم کے بدلے میں لے لے اور چاہے تو چھوڑ دے، پس یہاں بیع اس لیے جائز ہے کہ بیع چونکہ سامنے موجود ہے اس لیے معلوم ہے اور ثمن بھی معلوم ہے کیونکہ جب کہا ہر کپڑا ایک درہم کے بدلے میں ہے تو غائب کپڑے کا حصہ معلوم ہو گیا کہ وہ غائب کپڑا بھی ایک درہم کا ہوگا جب غائب کا ثمن معلوم ہے تو موجودہ کپڑوں کا ثمن بھی معلوم ہے، لہذا یہ بیع جائز ہے۔

اور اگر واقع میں وہ کپڑے دس سے زائد ہوں تو یہ بیع فاسد ہے کیونکہ اب بیع مجہول ہے، اسلئے کہ عقد فقط دس کپڑوں کو شامل ہے لہذا زائد کپڑے کو واپس کرنا ضروری ہے اور وہ زائد کپڑا مجہول ہے جب وہ مجہول ہے تو بیع بھی مجہول ہوگی۔

وفی بیع ثوب علی انه عشرة اذرع كل ذراع بدرهم اخذ بعشرة فی عشرة ونصف بلا خيار وبتسعة فی تسعة ونصف ان شاء وقال ابو یوسف ان شاء اخذ باحد عشر فی الاول وبعشرة فی الثانی وقال محمد ان شاء اخذ بعشره ونصف فی الاول وبتسعة ونصف فی الثانی لان من ضرورة مقابلة الذراع بالدرهم مقابلة نصفه بنصفه ولا بی یوسف انه لما افرد كل ذراع ببذل نزل كل ذراع منزلة ثوب وقد انتقص ولا بی حنیفة ان الذرع وصف وانما اخذ حکم المقدار بالشرط وهو مقيّد بالذراع ففي الاقل عاد الحكم الى الاصل.

ترجمہ

اور ایک کپڑے کی بیع میں اس بنا پر کہ وہ دس ذراع ہیں ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں تو ساڑھے نو کی صورت میں دس درہم کے بدلے میں لے لے بغیر خیار کے، اور ساڑھے نو میں اگر چاہے تو نو درہم کے بدلے میں لے لے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو پہلی صورت میں گیارہ کے بدلے میں لے لے، اور دوسری صورت میں دس کے بدلے میں لے لے اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر چاہے تو پہلی صورت میں ساڑھے دس درہم کے بدلے میں لے لے اور دوسری صورت میں ساڑھے نو درہم کے بدلے میں لے لے۔ اس لیے کہ ذراع کے درہم کے مقابلے کی ضرورت میں سے ہے ذراع کے نصف کا درہم کے نصف کے بدلے میں مقابلہ، اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ اس نے جب ہر ذراع کا بدل کے ساتھ علیحدہ ذکر کیا تو ہر ذراع کو اس نے ایک کپڑے کے مرتبہ میں اتارا حالانکہ وہ کپڑا کم ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ذراع وصف ہے

اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس ذراع نے شرط کے ساتھ مقدار کا حکم لے لیا اور وہ ذراع کے ساتھ مقید ہے پس کمی کی صورت میں حکم اصل کی طرف لوٹ آئیگا۔

﴿توضیح﴾

(وفی بیع... الخ) اگر کسی نے دس ذراع کپڑا دس درہم کے بدلے میں بیچا اور ساتھ یہ کہا: ہر ذراع ایک درہم کے بدلے میں ہے، اور واقع میں وہ کپڑا ساڑھے نو یا ساڑھے دس ذراع نکل آیا تو اب امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کپڑا ساڑھے دس ذراع ہو تو مشتری دس درہم ادا کرے اور اس کو بیع فسخ کرنے کا اختیار نہ ہوگا، اور اگر کپڑا ساڑھے نو ذراع ہو تو اس پر نو درہم لازم ہونگے اور اس کو بیع فسخ کرنے کا اختیار حاصل ہوگا۔ امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ساڑھے دس کی صورت میں اس پر گیارہ درہم لازم ہونگے اور اس کو اختیار فسخ حاصل ہوگا، اور ساڑھے نو کی صورت میں دس درہم لازم ہونگے اور فسخ کا اختیار بھی حاصل ہوگا، اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ساڑھے دس کی صورت میں ساڑھے دس درہم لازم ہونگے اور ساڑھے نو کی صورت میں ساڑھے نو درہم لازم ہونگے اور دونوں صورتوں میں اس کو اختیار فسخ حاصل ہوگا۔

(لان... الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ یہاں ذراع کا درہم کے ساتھ مقابلہ کیا گیا ہے، کیونکہ یوں کہا گیا کل ذراع بدرہم، اور ذراع کا درہم کے ساتھ مقابلہ تقاضہ کرتا ہے کہ ذراع کا نصف درہم کے نصف کے مقابل ہو لہذا جتنا کپڑا نکل آئے اتنا ثمن لازم ہوگا اور اس کو اختیار اس لیے حاصل ہوگا کہ ساڑھے دس کی صورت میں اس پر زائد ثمن لازم آ رہا ہے اور ساڑھے نو کی صورت میں اس کو کم کپڑا مل رہا ہے۔

(ولابی یوسف... الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ جب یہ کہا کل ذراع بدرہم تو ہر کپڑے کا علیحدہ بدل ذکر کیا، پس ہر ذراع بمنزلہ ایک کپڑے کے ہوگا اور ایک کپڑا ان میں سے ناقص ہے کیونکہ وہ آدھا ذراع ہے اور کپڑا جب اس طرح فروخت ہو کہ یہ اتنے ذراع ہیں اور پھر کپڑا کم نکل آئے تو اسکے مقابلے میں ثمن ساقط نہیں ہوتا جیسا کہ پہلے گزرا کہ وصف کے تغیر سے ثمن میں کمی نہیں ہوتی لیکن اختیار ہوتا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ چونکہ ذراع وصف ہے اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا اس لیے نصف ذراع کا ثمن کل ذراع کے ثمن کے برابر ہوگا یعنی ایک درہم، لہذا ساڑھے دس کی صورت میں گیارہ درہم اور ساڑھے نو کی صورت میں دس درہم خیار کے ساتھ لازم ہونگے۔

(ولابی حنیفہ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ ذراع اصل کے لحاظ سے وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا، ذراع کیلئے مقدار کا حکم اس وقت ہوتا ہے جب کہ شرط پائی جائے اور وہ شرط یہ ہے کہ بائع یہ کہے کل ذراع بدرہم، اور یہ شرط پورے ذراع کے پائے جانے کے ساتھ مقید ہے اور یہاں یہ شرط معدوم ہے اس لیے کہ پورا ذراع نہیں پایا گیا بلکہ نصف پایا گیا اور نصف ذراع کل ذراع نہیں ہے لہذا حکم اپنے اصل کی طرف لوٹ جائیگا کہ ذراع وصف ہے

جس کے مقابلے میں شمن نہیں آتا لہذا دس اور نو جو نصف ذراع کی زیادتی ہے وہ مشتری کو مفت مل جائیگی لہذا ساڑھے دس ذراع کپڑا تو وہ دس دراہم کے بدلے میں لے گا اور اس کو فتح کا خیال نہ ہوگا کیونکہ مشتری کا کوئی نقصان نہیں ہوا ہے اور ساڑھے نو ذراع کو وہ نو دراہم کے بدلے میں لے گا اور اس کو فتح کا خیال بھی ہوگا اسلئے اسے نصف ذراع کپڑا کم مل رہا ہے، اور یہ ایسا وصف ہے جس میں رغبت ہوتی ہے اور بیع میں جب وصف مرغوب فوت ہو جائے تو فتح کرنے کا خیال ہوتا ہے۔

وَصَحَّ بَيْعُ الْبَرِّ فِي سُنْبِلِهِ وَالْبَاقِلَى وَالْأَرْزُ وَالسِّمْسِمِ فِي قَشْرِهَا بَيْعُ الْبَرِّ فِي سُنْبِلِهِ يَجُوزُ عِنْدَنَا وَعَنِ الشَّافِعِيِّ قَوْلَانِ وَبَيْعُ الْبَاقِلَى الْأَخْضَرِ لَا يَجُوزُ عِنْدَهُ وَالْجُوزُ وَاللُّوزُ وَالْفَسْتَقُ فِي قَشْرِهَا الْأَوَّلِ إِنَّمَا قَالَ فِي قَشْرِهَا الْأَوَّلِ لَأَنَّ فِيهِ خِلَافَ الشَّافِعِيِّ أَمَّا فِي قَشْرِهَا الثَّانِي فَيَجُوزُ اتِّفَاقًا.

ترجمہ

اور صحیح ہے گندم کی بیع اس کے ٹے میں اور لوبیا کی بیع اور چاول اور تلوں کی بیع ان کے چھلکوں میں۔ گندم کی اس کے سٹوں میں ہمارے نزدیک بیع جائز ہے اور امام شافعیؒ سے دو قول منقول ہیں اور سبز لوبیا کی بیع ان کے نزدیک جائز نہیں، اور اخروٹ اور بادام اور پستے کی بیع ان کے پہلے چھلکے میں (جائز ہے) مصنف نے ”فی قشرها الاول“ کہا اس لیے کہ اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے۔ بہر حال ان کے دوسرے چھلکے میں پس بالاتفاق جائز ہے۔

توضیح

(وصح... الخ) گندم کی بیع اس کے ٹے میں اور لوبیا اور تل کی بیع ان کے چھلکے میں جائز ہے، اور امام شافعیؒ کے اس کے بارے میں دو قول ہیں قول جدید یہ ہے کہ جائز نہیں اور قول قدیم میں جائز ہے، قول جدید کی دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں معقود علیہ (وہ چیز جس کا عقد کیا گیا ہے) ایسی چیز میں پوشیدہ ہے جس کی کوئی منفعت نہیں ہوتی مثلاً گندم جس کا عقد ہو رہا ہے وہ ٹے میں پوشیدہ ہے اور ٹے کی کوئی منفعت نہیں ہے اور اس جیسا عقد درست نہیں ہوتا۔

ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے ”نہی رسول اللہ ﷺ عن بيع النخل حتى يزهي وعن بيع السنبل حتى يبيض ويامن العاهة“ حضور ﷺ نے کھجور کے پھل کی بیع سے منع کیا حتیٰ کہ وہ رنگ پکڑے، اور ٹے کی بیع سے منع کیا حتیٰ کہ وہ سفید ہو جائے اور آفت سے مامون ہو جائے، وجہ استدلال یہ ہے کہ غائت کے مابعد کا حکم غائت کے ماقبل کے حکم سے مختلف ہوتا ہے، یہاں حتیٰ غائتہ کا ماقبل السنبل ہے، یعنی سفیدی سے پہلے ٹے کی بیع کرنا اور غائت کا مابعد ہے ٹے کے سفید ہونے کے بعد بیع کرنا، اس حدیث میں غائت سے پہلے جو کچھ مذکور ہے اس سے منع کیا گیا ہے، لہذا غائت کے مابعد کا حکم جواز والا ہوگا پس گندم کا سٹہ جب سفید ہو جائے، تو اس کی بیع جائز ہوگی۔

(وبيع الباقلي... الخ) امام شافعیؒ کے نزدیک سبز لوبیا کی بیع جائز نہیں ہے، اس عبارت سے بظاہر یہ معلوم

ہوتا ہے کہ سنبہ میں تو امام شافعیؒ کے دو قول ہیں لیکن سبز لوبیا کے بارے میں ان کا ایک قول ہے یعنی عدم جواز، حالانکہ ایسی بات نہیں ہے بلکہ یہاں بھی دو قول ہیں، ہاں اتنی بات ہے کہ امام شافعیؒ نے جس کو صراحۃً بیان کیا ہے اور جو ان کے مذہب میں ظاہر ہے وہ یہ ہے کہ اس کی بیع جائز نہیں ہے، اس لیے یہاں فقط عدم جواز کو ذکر کیا۔

(والجوز... الخ) اخروٹ، بادام اور پستہ کی بیع ان کے پہلے چھلکے میں جائز ہے۔

(انما قال... الخ) یہاں سے ”قشرها الاول“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ ”قشرها الاول“ اس لیے کہا کہ ان چیزوں کو اگر ان کے پہلے چھلکے میں بیچا جائے تو اس میں ہمارا اور امام شافعیؒ کا اختلاف ہے، ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے اور ان چیزوں کی بیع ان کے دوسرے چھلکے میں بالاتفاق جائز ہے۔

وَبَيْعُ ثَمَرَةٍ لَمْ يَبْدُ صَلَاحُهَا أَوْ قَدْ بَدَأَ يَجِبُ قَطْعُهَا وَشَرْطُ تَرْكِهَا عَلَى الشَّجَرِ يُفْسِدُ الْبَيْعَ كَاسْتِثْنَاءِ قَدْرٍ مَعْلُومٍ مِنْهَا إِي بَاعَ الثَّمَرِ عَلَى النَّخِيلِ وَاسْتِثْنَى قَدْرًا مَعْلُومًا لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ لِأَنَّهُ رُبَّمَا لَا يَبْقَى شَيْءٌ بَعْدَ الْمُسْتَثْنَى.

﴿ترجمہ﴾

اس پھل کی بیع جس کی صلاح ظاہر نہ ہوئی ہو یا ظاہر ہوگئی ہو ان کو کاٹنا واجب ہوگا اور ان کو درخت پر چھوڑ دینے کی شرط بیع کو فاسد کر دے گی جیسا کہ ان سے مقدار معلوم کا استثناء کرنا، یعنی درخت پر لگے پھل کو بیچا اور مقدار معلوم کا استثناء کر لیا تو بیع جائز نہ ہوگی اس لیے کہ بسا اوقات مستثنیٰ کے بعد کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) بدو صلاح کا مطلب یہ ہے کہ پھل انسان کے کھانے اور جانور کے چارے کے قابل ہو جائے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے ایسا پھل بیچا جس کی صلاح ظاہر ہوگئی تھی یا ابھی تک ظاہر نہ ہوئی تھی تو یہ بیع جائز ہے، لیکن اس وقت اس پھل کو کاٹنا واجب ہوگا پکنے کے وقت تک انتظار نہ کیا جائیگا، کاٹنا اس لیے واجب ہے تاکہ بائع کی ملک کو مشتری کی ملک سے فارغ کر دیا جائے، یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ مشتری نے وہ پھل اس شرط کے ساتھ خریدا ہو کہ وہ اس پھل کو کاٹے گا یا اس نے یہ پھل اس شرط کے بغیر خریدا ہو، اور اگر اس نے اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اس پھل کو درخت کے ساتھ لگا رہنے دیا جائیگا اور پکنے کے بعد کاٹا جائیگا تو بیع فاسد ہو جائیگی، اس کی دلیل یہ ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا کیونکہ پھل مشتری کے ہیں اور درخت بائع کا ہے تو جب مشتری یہ کہے کہ یہ پھل اس وقت تک درخت پر لگے رہیں گے جب تک کہ یہ پک نہ جائیں تو گویا مشتری اپنے غیر یعنی بائع کی ملک کو اپنی ملک کے ساتھ مشغول رکھنے کی شرط لگا رہا ہے، اور یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور جب بیع میں ایسی شرط ہو جس کا عقد تقاضا نہ کرے تو بیع فاسد ہو جاتی ہے۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ اس صورت میں صفقتہ فی صفقتہ یعنی ایک سودے میں دوسرا سودا لازم آتا ہے، اس لیے کہ پھل کو درخت پر لگا رہنے کی شرط کے ساتھ پھل کی بیع کرنا یا تو بیع میں اعارہ ہے یا بیع میں اجارہ ہے، کیونکہ ترک (درخت پر پھل کو لگا رہنے دینا) یا اجرت کے ساتھ ہوگا یا بغیر اجرت کے ہوگا اگر اجرت کے ساتھ ہو تو یہ بیع میں اجارہ ہے، یعنی مشتری جو اپنا پھل بائع کے درخت پر لگا رہنے کی شرط لگا رہا ہے اس کی وہ اس کو اجرت ادا کریگا، اور اگر بغیر اجرت کے ہو تو یہ بیع میں اعارہ ہے گویا مشتری نے پھل خرید لیے اور بائع کا درخت بطور عاریت کے اس سے لے لیا تا کہ اس پر اپنا پھل باقی رکھ سکے پس صفقتہ فی صفقتہ لازم آیا جو جائز نہیں ہے۔

(کاستثناء... الخ) اگر کسی نے درخت پر لگے پھل کو بیچا اور مقدار معلوم مثلاً آٹھ ارطال کا استثناء کیا تو یہ بیع جائز نہ ہوگی، اس لیے ہو سکتا ہے مستثنیٰ کے بعد کوئی بھی چیز باقی نہ رہے۔ یعنی ہو سکتا ہے کہ اس درخت پر سارا پھل آٹھ ارطال کے برابر ہو جب شرط کے موافق آٹھ ارطال نکال لیے جائیں گے تو باقی کچھ نہ بچے گا پس اس وقت معدوم کی بیع لازم آئیگی۔

وأجرة الكيل والوزن والعدد والذرع على البائع وأجرة وزن الثمن ونقده على المشتري وفي بيع سلعة بثمن سَلَّم هو أولاً وفي غيره سَلَّمًا مَعَاًى في بيع السلعة يتعين بالبيع والدرهم والدنانير لا يتعين إلا بالتسليم فلا بُدَّ من تعيينه لئلا يلزم الربوا وفي غيره أي في بيع السلعة بالسلعة وهو بيع المقايضة وفي بيع الثمن بالثمن أي الصرف سَلَّمًا مَعَاًى لتساويهما في التعيين وعدمه.

﴿ترجمہ﴾

ماپنے، وزن کرنے، گننے، اور ناپنے کی اجرت بائع کے ذمے ہوگی، اور ثمن کے وزن کی اجرت اور اس کو پر کھنے کی اجرت مشتری کے ذمے ہوگی، اور سامان کی ثمن کے بدلے بیع میں پہلے ثمن سپرد کیے جائیں گے، اور اسکے غیر میں دونوں اکٹھے سپرد کیے جائیں گے، یعنی سامان کے ثمن یعنی دراهم یا دنانیر کے بدلے میں بیع میں پہلے ثمن ادا کیا جائے گا اس لیے کہ سامان بیع کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے اور دراهم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے مگر سپردگی کے ساتھ، پس ان کا متعین کرنا ضروری ہے تا کہ ربا لازم نہ آئے، اور اس کے غیر میں یعنی سامان کی سامان کے بدلے میں بیع میں اور وہ بیع مقایضہ ہے، اور ثمن کی ثمن کے بدلے بیع میں یعنی بیع صرف میں دونوں اکٹھے سپرد کیے جائیں گے تعین اور عدم تعین میں ان کے برابر ہونے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(وأجرة... الخ) بیع کو کیل کرنے، وزن کرنے، گننے اور ناپنے کی اجرت بائع پر ہوگی، اس لیے کہ بائع پر واجب ہے کہ وہ بیع مشتری کے سپرد کرے اور سپرد کرنے کے لیے کیل وغیرہ ضروری ہے پس جب بیع کی سپردگی بائع پر واجب ہے تو ان چیزوں کی اجرت بھی بائع پر ہوگی۔

(واجرة... الخ) ثمن کے وزن اور اسکے پر کھنے کی اجرت مشتری پر واجب ہے، اسلئے کہ مشتری پر واجب ہے کہ وہ بائع کو ثمن کی ادائیگی کرے، اور ثمن کی ادائیگی کے لیے ضروری ہے کہ ان کا وزن کیا جائے اور وہ جید ہوں جب ثمن کی ادائیگی مشتری پر واجب ہے تو ان کے وزن کرنے اور ان کو پر کھنے کی اجرت بھی مشتری پر واجب ہوگی۔

(وفی بیع... الخ) اگر سامان کی ثمن کے بدلے میں بیع کی، یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے میں بیع کی، تو ثمن پہلے ادا کیا جائے گا بعد میں بیع کی تسلیم ہوگی، اس لیے سامان بیع کے ساتھ متعین ہو جاتا ہے لہذا مشتری کا حق متعین ہے، جب کہ دراہم اور دنانیر بیع کے ساتھ متعین نہیں ہوتے بلکہ ادائیگی کے ساتھ متعین ہوتے ہیں، لہذا بائع کا حق بیع کے ساتھ متعین نہیں ہوا پس پہلے ثمن ادا کیا جائے گا تا کہ بائع کا حق بھی متعین ہو جائے اور بالآخر نہ آئے۔

نوٹ: یہاں ربا سے مراد مطلق فضل یعنی زیادتی ہے، ربا ممنوع مراد نہیں ہے۔

اور اگر سامان کی بیع سامان کے ساتھ ہے یعنی بیع مقایضہ ہے، یا ثمن کی بیع ثمن کے ساتھ ہے یعنی بیع صرف ہے تو اب عوضین اکٹھے ادا کیے جائیں گے اسلئے کہ اب عوضین برابر ہیں، کیونکہ بیع مقایضہ میں دونوں متعین ہیں، لہذا بائع اور مشتری دونوں کا حق محض عقد سے ہی متعین ہو جائیگا اور بیع صرف میں دونوں غیر متعین ہیں۔ لہذا بائع اور مشتری دونوں کا حق محض عقد سے متعین نہ ہوگا بلکہ ادائیگی سے متعین ہوگا۔

﴿باب الخيار﴾

صَحَّ خِيَارُ الشَّرْطِ لِكُلِّ مِنَ الْعَاقِدِينَ وَلَهُمَا ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ أَوْ أَقَلُّ لَا أَكْثَرَ إِلَّا أَنَّهُ يَجُوزُ أَنْ أَجَازَ فِي الثَّلَاثِ إِيَّاهُ إِذَا بَاعَ وَشَرَطَ الْخِيَارُ أَكْثَرَ مِنْ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ خِلَافًا لَهُمَا، لَكِنْ إِنْ أُجِيزَ فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ جَازَ الْبَيْعُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافًا لَزَفَرٍ.

﴿ترجمہ﴾

عاقدين میں سے ہر ایک کے لیے خيار شرط صحیح ہے، اور ان دونوں کو تین دن یا اس سے کم کے لیے خيار ہوگا نہ کہ اس سے زیادہ کیلئے، مگر یہ کہ جائز ہو جائے گا اگر تین دنوں کے اندر اجازت دیدے، یعنی بیع کی گئی اور خيار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے رکھا گیا تو بیع جائز نہ ہوگی۔ بخلاف صاحبین کے، لیکن اگر تین دنوں کے اندر اجازت دے دی گئی تو امام صاحب کے نزدیک بیع جائز ہو جائیگی، بخلاف امام زفر کے۔

﴿توضیح﴾

خيار کا لغوی معنی ہے پسند کرنا، اور اصطلاح میں خيار ایسی شرط کو کہتے ہیں جو عقد کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہو، لیکن عقد کے نفاذ سے مانع ہو، اس کی کئی قسمیں ہیں، جیسے خيار شرط، خيار رویت، خيار وصف، خيار نقد وغیرہ۔

(صح... الخ) بائع اور مشتری دونوں کے لیے خیار شرط درست ہے پس اگر بیع ہوئی اور بائع نے کہا: میں بیع کرتا ہوں لیکن مجھے اس بات کا تین دن تک اختیار ہوگا کہ اگر چاہوں تو بیع کو پکار رکھوں اور چاہوں تو بیع کو ختم کر دوں، اسی طرح مشتری نے بھی کہا کہ میں خریدتا ہوں لیکن مجھے تین دن تک اختیار ہوگا کہ اگر چاہوں تو بیع کو نافذ رکھوں اور اگر چاہوں تو تمہاری بیع تمہیں واپس کر کے بیع کو فسخ کر دوں، تو ان دونوں کو خیار حاصل ہوگا۔ اگر بیع کی گئی اور خیار شرط تین دن کے لیے یا اس سے کم دنوں کے لیے رکھا گیا تو یہ جائز ہے، اور اگر خیار تین دنوں سے زائد کیلئے رکھا گیا تو یہ امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ابن عمر رضی اللہ عنہما نے خیار کو دو مہینوں کے لیے جائز رکھا، معلوم ہوا کہ خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے بھی جائز ہے۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ خیار شرط مقتضی عقد کے خلاف ہے، اس لیے کہ عقد کا مقتضی لزوم ہے یعنی عقد تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ عقد لازم ہو جائے اور خیار شرط اس لزوم کے منافی ہے، کیونکہ خیار شرط کی صورت میں عقد لازم نہیں ہوتا بلکہ اس کو فسخ بھی کیا جاسکتا ہے، لیکن ہم نے خیار شرط کو خلاف قیاس نص کی وجہ سے جائز رکھا ہے اور وہ نص یہ ہے کہ حبان ابن منقذ رضی اللہ عنہ کو خرید و فروخت میں دھوکہ ہو جاتا تھا تو ان کو حضور ﷺ نے فرمایا کہ تم عقد کے وقت یوں کہا کرو: لا خلاصة ولی الخیار ثلاثة ایام کہ میرے ساتھ کوئی دھوکہ نہ ہو اور مجھے تین دنوں تک اختیار ہوگا، تو اس نص میں تین دن کا ذکر ہے اور جو چیز نص سے خلاف قیاس سے ثابت ہو وہ مورد نص پر بند ہوتی ہے۔ یعنی اس چیز کو صرف اتنی حد تک ثابت رکھا جاسکتا ہے جتنی حد تک اس کے بارے میں نص وارد ہوئی ہے لہذا خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے جائز نہ ہوگا۔

صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن حبان مشہور ہے اور جس حدیث ابن عمر کا حوالہ پیچھے گزرا وہ ابن عمر کا حال ہے، اور ابن عمر کے فعل کو نقل کرنا اس حدیث مشہور کے معارض نہیں ہو سکتا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ حدیث ابن عمر میں یہ نقل کیا گیا ہے کہ انہوں نے خیار کو دو ماہ کے لیے جائز رکھا اس میں یہ بات نہیں بیان کی گئی کہ وہ خیار شرط تھا تو ہو سکتا ہے کہ مراد خیار رویت ہو کہ خیار رویت کو دو ماہ کے بعد بھی جائز رکھا۔

(لکن ان... الخ) اگر بیع کی گئی اور خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے رکھا گیا، اور تین دنوں کے اندر بیع کی اجازت دے دی گئی یعنی بیع پختہ کر دی گئی تو امام صاحب کے نزدیک یہ بیع جائز ہو جائیگی، اور امام زفرؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگی۔ امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ جب عقد میں تین دن سے زائد کے لیے خیار رکھا گیا تو یہ عقد شروع میں فاسد ہو کر ثابت ہوا اور جب شروع میں یہ عقد فاسد ہے تو بعد میں جائز نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ بقاء، ثبوت کے موافق ہوتی ہے جب اس عقد کا ثبوت فاسد ہے تو بقاء بھی فاسد ہوگی۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس عقد کو جو چیز فاسد کر رہی ہے وہ بے چوتھے دن کے لیے خیار کا ہونا تو مفسد سوم رابع کی شرط ہے، اور اس کو اس کے پختہ ہونے سے پہلے ساقط کر دیا گیا ہے کیونکہ یہ شرط پختہ تب ہوتی جب تین دن گزر جاتے حالانکہ ابھی تین دن نہیں گزرے لہذا بیع جائز ہوگی۔

فَإِنْ شَرَى عَلَى أَنَّهُ لَمْ يَنْقُذِ الثَّمَنَ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فَلَا بَيْعَ صَحِّحٍ وَالْأَرْبَعَةُ لَا، فَإِنْ نَقَذَ الثَّمَنَ فِي الثَّلَاثِ جَازٍ إِنَّمَا أَدْخَلَ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ "فَإِنْ شَرَى" لِأَنَّهُ فَرَعَ مَسْئَلَةَ خِيَارِ الشَّرْطِ لِأَنَّ خِيَارَ الشَّرْطِ إِنَّمَا شُرِعَ لِيَدْفَعَ بِالْفَسْخِ الضَّرَرَ عَنْ نَفْسِهِ سَوَاءً كَانَ الضَّرَرُ تَأْخِيرَ آدَاءِ الثَّمَنِ أَوْ غَيْرَهُ، فَإِذَا كَانَ الْخِيَارُ لِضَّرَرٍ التَّأْخِيرِ مِنْ صُورِ خِيَارِ الشَّرْطِ فَالْتَّصِرِيحُ بِهِ يَكُونُ مِنْ فُرُوعِ خِيَارِ الشَّرْطِ. هَذَا الَّذِي ذَكَرَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ خِلَافاً لِمُحَمَّدٍ فَإِنَّهُ يُجَوِّزُ فِي الْكَثَرِ فَهُوَ جَرَى عَلَى أَصْلِهِ فِي التَّجْوِيزِ فِي الْكَثَرِ وَأَبُو حَنِيفَةَ جَرَى عَلَى أَصْلِهِ فِي عَدَمِ التَّجْوِيزِ فِي الْكَثَرِ أَمَّا أَبُو يُوسُفَ إِنَّمَا لَمْ يُجَوِّزْ هَهُنَا جَرِياً عَلَى الْقِيَاسِ وَجَوَّزَ ثَمَّةَ لِأَثَرِ ابْنِ عُثْمَانَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا (طغری) فَإِنَّهُ جَوَّزَ إِلَى شَهْرَيْنِ.

ترجمہ

پس اگر اس شرط کے ساتھ خریدا کہ اگر اس نے تین دنوں تک ثمن کی ادائیگی نہ کی تو کوئی بیع نہ ہوگی، تو صحیح ہے اور چار دنوں تک صحیح نہیں۔ پس اگر تین دنوں تک ادائیگی کر دی تو جائز ہے۔ فاء کو داخل کیا "فان شری" میں اس لیے کہ یہ خیار شرط کے مسئلے کی فرع ہے، کیونکہ خیار شرط اسلئے مشروع کیا گیا ہے تاکہ فسخ کے ذریعے ضرر کو اپنے آپ سے دور کرے، خواہ وہ ضرر ثمن کی ادائیگی کی تاخیر کا ہو یا اس کے علاوہ ہو، پس جب تاخیر کے ضرر کا خیار، خیار شرط کی صورتوں میں سے ہے تو اسکو صراحۃً ذکر کرنا خیار شرط کی فروع میں سے ہوگا، یہ جو کچھ مصنف نے ذکر کیا یہ امام صاحب اور امام ابو یوسف کا قول ہے، بخلاف امام محمد کے اس لیے کہ وہ تین دنوں سے زائد میں جائز قرار دیتے ہیں پس وہ اپنی اصل پر چلے تین دنوں سے زائد میں جائز قرار دینے میں، اور امام صاحب نے اپنی اصل پر عمل کیا تین دنوں سے زائد میں جائز قرار نہ دینے میں۔ بہر حال امام ابو یوسف تو انہوں نے یہاں جائز قرار نہیں دیا قیاس پر عمل کرتے ہوئے اور وہاں جائز قرار دیا ابن عمر کے اثر کی وجہ سے اس لیے کہ انہوں نے دو ماہ کے لیے جائز قرار دیا۔

توضیح

(فان شری... الخ) اس مسئلے میں جس خیار کو ذکر کیا گیا ہے وہ خیار نقد ہے، یعنی ثمن کی ادائیگی کا خیار، اگر کسی نے ثراء کی اس شرط کیساتھ کہ اگر اس نے تین دنوں تک ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی تو ایسا کرنا صحیح ہے، لیکن اگر کہا اگر میں نے چار دنوں تک ثمن ادا نہ کیا تو بیع نہ ہوگی، یہ صحیح نہیں ہے، لیکن اس دوسری صورت میں اگر اس نے تین دنوں کے اندر اندر ثمن ادا کر دیا تو یہ بیع جائز ہو جائیگی۔

(انما... الخ) یہ ان شری پر فاء کو داخل کرنے کی وجہ کا بیان ہے کہ ان شری پر فاء کو اس لیے داخل کیا کہ یہ فاء تفریعیہ ہے، کیونکہ یہ مسئلہ خیار شرط کے مسئلے کی فرع ہے وہ اس طرح کہ خیار شرط کو اس لیے مشروع کیا گیا تاکہ

خیار رکھنے والا فسخ کے ذریعے اپنے آپ سے ضرر کا دفعیہ کر سکے، اب عام ہے وہ ضرر ادائیگی ثمن میں تاخیر کی صورت میں ہو کہ ہو سکتا ہے مشتری ثمن کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو بائع بیع کو فسخ کر سکے یا وہ اس ضرر کے علاوہ کوئی اور صورت میں ہو۔ مانحن فیہ میں جو خیار نقد ہے وہ بھی اسلئے ہو سکتا ہے کہ اگر مشتری تین دن کے اندر ثمن کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے تو بائع بیع کو فسخ کر سکے، پس ادائیگی ثمن کی تاخیر کے ضرر سے بچنے کے لیے خیار بھی خیار شرط کی صورتوں میں سے ہو واجب یہ خیار نقد خیار شرط کی صورتوں میں ایک صورت ہے تو یہ خیار خیار شرط کی فرع ہوا، اس لیے اس مسئلے پر فاء تفریعیہ کو ذکر کیا۔

(هذا... الخ) ہذا کا مشارالیه تخصیص الجواز بالثلاث ہے یعنی یہ جو کہا گیا کہ اگر خیار نقد تین دن سے زائد کے لیے ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی ہاں تین دن کا خیار نقد ہو تو جائز ہوگی یہ امام صاحب کا مذہب ہے، اور امام ابو یوسف بھی اس کے قائل ہیں، البتہ امام محمد فرماتے ہیں کہ تین دن سے زائد کا خیار نقد بھی جائز ہے، امام صاحب نے اپنی اصل پر عمل کیا کہ انکے ہاں جس طرح خیار شرط تین دن سے زائد کا جائز نہیں خیار نقد بھی جائز نہیں، اور امام محمد نے بھی اپنی اصل پر عمل کیا کہ چونکہ ان کے ہاں خیار شرط تین دنوں سے زائد کے لیے جائز ہے تو خیار نقد بھی تین دنوں سے زائد کے لیے جائز ہے، البتہ امام ابو یوسف نے یہاں اپنی اصل پر عمل نہیں کیا اس لیے کہ انہوں نے خیار شرط کو تین دن سے زائد کے لیے جائز رکھا لیکن خیار نقد میں وہ تین دن سے زائد کے قائل نہیں ہیں، وہ اسلئے کہ خیار شرط کو انہوں نے تین دنوں سے زائد کے لیے اس لیے جائز رکھا کہ حدیث ابن عمر موجود ہے جس میں دو ماہ تک کے لیے خیار کا ذکر ہے، اور خیار نقد کو تین دنوں سے زائد کے لیے اس لیے جائز نہیں رکھا کہ یہاں وہ قیاس پر عمل کرتے ہیں کہ خیار نقد عقد کے مقتضی یعنی لزوم کے منافی ہے کیونکہ عقد اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ وہ لازم ہو لیکن مشتری جو یہ کہتا ہے کہ مجھے ادائیگی ثمن کا خیار ہے تو یہ اس لزوم کے منافی ہے لہذا یہ جائز نہیں ہونا چاہیے، لیکن خیار نقد کو جائز اس لیے رکھا جاتا ہے کہ حدیث حبان موجود ہے جس میں خیار کا تین دن تک کے لیے ذکر ہے، پس یہ خیار نص سے خلاف قیاس سے ثابت ہے اور نص میں تین دن کا ذکر ہے لہذا یہ مورد نص پر بندر ہیگا۔

وَلَا يُخْرُجُ الْمَبِيعُ عَنْ مِلْكِ بَائِعِهِ مَعَ خِيَارِهِ فَإِنْ قَبَضَهُ الْمُشْتَرِي فَهَلَكَ عَلَيْهِ بِالْقِيَمَةِ أَيْ بَيْعَ بِشَرَطِ خِيَارِ الْبَائِعِ فَقَبْضُهُ الْمُشْتَرِي فَهَلَكَتْ فِي يَدِهِ يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِيَمَةُ لَأَنَّهُ مَقْبُوضٌ عَلَى سَوَاءِ الشِّرَاءِ وَهُوَ مَضمُونٌ بِالْقِيَمَةِ وَيُخْرُجُ عَنْ مِلْكِ الْبَائِعِ مَعَ خِيَارِ الْمُشْتَرِي وَهَلَكَ فِي يَدِهِ بِالثَّمَنِ كَتَعْيِيهِ أَيْ إِذَا كَانَ الْخِيَارُ لِلْمُشْتَرِي وَقَبْضُ الْمُشْتَرِي فَهَلَكَ أَوْ تَعَيَّبَ فِي يَدِهِ يَجِبُ الثَّمَنُ وَلَا يَمْلِكُهُ الْمُشْتَرِي أَيْ إِذَا كَانَ الْخِيَارُ لِلْمُشْتَرِي لَا يَمْلِكُهُ الْمُشْتَرِي عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافًا لِهَمَا .

ترجمہ

اور بیع نہیں نکلے گی اپنے بائع کی ملک سے اس کے خیار کے ساتھ پس اگر اس پر مشتری نے قبضہ کر لیا تو اس کی ہلاکت اس مشتری پر ہوگی قیمت کے ساتھ۔ یعنی خیار شرط کے ساتھ بیع ہوئی پھر اس پر مشتری نے قبضہ کر لیا پھر وہ اس کے قبضے میں ہلاکت

ہوگئی تو اس پر اس کی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ اس پر شراء کے بھاؤ کی بناء پر قبضہ کیا گیا ہے وہ قیمت کے ساتھ مضمون ہوتی ہے اور نکل جائیگی وہ بیع بائع کی ملک سے مشتری کے خیار کے ساتھ اور اس کی ہلاکت اس کے قبضہ میں ثمن کے ساتھ ہوگی مثل اسکے عیب دار ہو جانے کے، یعنی جب خیار مشتری کا ہو اور مشتری قبضہ کر لے پس وہ ہلاک ہو جائے یا اسی کے قبضے میں عیب دار ہو جائے تو ثمن واجب ہوگا اور مشتری اس کا مالک نہ ہوگا یعنی جب خیار مشتری کا: تو مشتری اس کا مالک نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک، بخلاف صاحبین کے۔

﴿توضیح﴾

(ولا ینخرج... الخ) اگر خیار بائع کے لیے ہو تو بیع اس کی ملک سے نہیں نکلے گی اس لیے کہ بیع بائع کی ملک سے تب نکلتی ہے جب بیع تام ہو جائے، اور بیع باہمی رضامندی سے تام ہوتی ہے اور باہمی رضامندی خیار کے ساتھ حاصل نہیں ہو سکتی لہذا بیع بائع کی ملک سے نہیں نکلے گی۔

(فان قبضہ... الخ) خیار شرط بائع کے لیے تھا اور مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا پھر بیع اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو مشتری پر بیع کی قیمت واجب ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں مبيع مقبوض علی سوم الشراء ہے اور مقبوض علی سوم الشراء ہلاک ہو جائے تو قیمت واجب ہوتی ہے، مقبوض علی سوم الشراء کی صورت یوں ہے کہ کسی نے بائع کو کہا کہ یہ چیز مجھے دے دو میں یہ گھر والوں کو دکھاتا ہوں اگر پسند آئی تو ہم لے لیں گے یہ چیز مقبوض علی سوم الشراء کہلائے گی اگر ہلاک ہو جاتی ہے تو اس کی قیمت واجب ہوتی ہے۔

(ویخرج... الخ) اگر خیار مشتری کے لئے ہو تو بیع بائع کی ملک سے نکل جائیگی، اسلئے کہ بیع بائع کی ملک سے اس وقت نکل جاتی ہے جب وہ اپنی ملک سے اس کے نکالنے پر راضی ہو اور یہاں وہ راضی ہے لہذا اس کی طرف سے بیع پکی ہے، یہی وجہ ہے کہ وہ بیع کو فسخ نہیں کر سکتا۔

(وہلک... الخ) اگر خیار مشتری کا ہو اور بیع اس کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے تو مشتری پر ثمن واجب ہوگا۔ اس طرح اگر بیع مشتری کے پاس عیب دار ہوگئی تو بھی اس پر ثمن واجب ہوگا، قیمت واجب نہ ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ خیار بائع کی صورت میں اگر مشتری کے پاس بیع ہلاک ہو جاتی ہے تو مشتری پر قیمت واجب ہوتی ہے، اور خیار مشتری کی صورت میں اگر بیع مشتری کے پاس ہلاک ہو جاتی ہے تو اس پر ثمن واجب ہوتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مشتری کے پاس اگر بیع کو عیب لاحق ہو جائے تو بیع واپس نہیں کر سکتا اور ہلاکت مقدمہ عیب سے خالی نہیں ہوتی یعنی ہلاکت سے پہلے عیب ضرور لاحق ہو جاتا ہے لہذا ہلاکت کی صورت میں بھی بیع واپس نہ ہوگی۔ اب ہم یہ کہتے ہیں کہ خیار مشتری کی صورت میں ہلاکت اس حال میں ہوئی کہ عقد پختہ ہو چکا تھا، کیونکہ عیب کی وجہ سے بیع ناقابل واپسی تھی، اور عقد پختہ ہونے پر ثمن لازم ہوتا ہے اس لیے خیار مشتری کی صورت میں ہلاکت کے بعد ثمن واجب ہوگا۔ بخلاف خیار بائع کی صورت کے کہ وہاں بیع اس حال میں ہلاک ہوئی کہ عقد موقوف تھا کیونکہ بائع اپنے خیار کی وجہ سے بیع پر راضی نہیں تھا، اور جب بیع اس

حال میں ہلاک ہو جائے کہ عقد موقوف ہو تو قیمت واجب ہوا کرتی ہے۔

(ولا یملکہ... الخ) اگر خیار مشتری کا ہو تو وہ بیع کا مالک نہیں بنے گا اگرچہ وہ بیع مالک کی ملک سے نکل جائیگی، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ مشتری مالک بن جائیگا۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب بیع بائع کی ملک سے نکل گئی تو اگر مشتری کی ملک میں داخل نہ ہو تو لازم آئیگا کہ ایک شے ایک آدمی کی ملک سے نکل جائے اور دوسرے کی ملک میں داخل نہ ہو اور شرع میں اس کی کوئی نظیر نہیں ہے۔

اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کی ملک سے ثمن نہیں نکلا پس اگر ہم یہ کہیں کہ بیع اس کی ملک میں داخل ہوگئی ہے تو لازم آئیگا کہ مشتری ثمن اور بیع دونوں کا مالک ہو اس سے مشتری کی ملک میں عوضین کا اجتماع لازم آئیگا جس کی شرع میں نظیر نہیں ہے۔

اور صاحبین کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس بات کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے کہ شے ایک ملک سے نکل جائے اور دوسری ملک میں داخل نہ ہو اس لیے کہ اگر کوئی آدمی مر جائے اور اس کا ترکہ مستغرق بالمدین ہو یعنی اس نے اپنے پیچھے اتنا مال چھوڑا ہو جس سے صرف قرض ادا کیا جاسکتا ہے جو اس میت کے ذمے ہے، یا وہ اتنا تھوڑا مال ہے کہ اس سے اس کا قرضہ بھی ادا نہیں کیا جاسکتا تو ترکہ میت کی ملک سے نکل جائیگا، لیکن ورثہ کی ملک میں داخل نہ ہوگا، تو دیکھیں یہاں مال ایک ملک سے نکل گیا لیکن دوسری ملک میں داخل نہ ہوا۔

وثمرۃ الخلاف تظہر فی هذه المسائل وهی قوله فشرأ عرسہ بالخیار لا یفسد نکاحہ عند ابی حنیفۃ لعدم الملک وعندهما یفسدہ وإن وطیها ردھا لانه بالنکاح الا فی البکر ای ان وطیها المشتري فی ایام الخیار یملک ردھا عند ابی حنیفۃ لان الوطی بالنکاح فلا یكون اجازۃ الا ان تكون بکرًا لانه نقضها بالوطی فلا یملک الرد وعندهما لا یملک الرد وان كانت ثیبًا لان المشتري قد ملکها فیفسد النکاح فالوطی یكون بملک الیمین فیکون اجازۃ. ولا یعتق قریبہ علیہ فی مدۃ خیاریہ ای ان شری قریبہ بالخیار لا یعتق عند ابی حنیفۃ فی ایام الخیار خلافاً لهما ولا من شراه قائلًا: ان ملک عبدًا فهو حر ای قال: ان ملک عبدًا فهو حر فشرأ بالخیار لا یعتق فی ایام الخیار عند ابی حنیفۃ لعدم الملک ولا یعد حیض المشتراۃ فی المدۃ من استبرأها ای ان اشتری امۃ بالخیار فحاضت فی ایام الخیار فهذه الحيضة لا تعد من الاستبراء عند ابی حنیفۃ لان الاستبراء انما یجب بعد ثبوت الملک ولا استبراء علی البائع ان ردت علیہ بالخیار ای ان ردت الامۃ المشتراۃ بالخیار لا یجب الاستبراء علی البائع عند ابی حنیفۃ لان الاستبراء انما یجب بالانتقال من ملک الی ملک ولم توجد عند ابی حنیفۃ حیث لا یملکها المشتري.

﴿ترجمہ﴾

اور ثمرہ اختلاف ظاہر ہوگا ان مسائل میں اور وہ مسائل مصنف کا یہ قول ”فشراء... الخ“ ہے، پس اپنی بیوی کو خریدنا خیار کے ساتھ اس کے نکاح کو فاسد نہیں کرتا امام صاحب کے نزدیک بوجہ ملک کے نہ ہونے کے، اور صاحبین کے نزدیک اس کو فاسد کر دیتا ہے اور اگر اس کے ساتھ وطی کر لی تو اس کو واپس کر سکتا ہے اس لیے کہ یہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے مگر باکرہ میں، یعنی اگر اس کے ساتھ مشتری نے وطی کر لی ایام خیار میں تو اس کو واپس کرنے کا مالک ہوگا امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ وطی نکاح کی وجہ سے ہے، لہذا یہ وطی اجازت نہ ہوگی مگر یہ کہ وہ باکرہ ہو اس لیے کہ اس نے اس کو ناقص کر دیا ہے وطی کے ساتھ پس واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا اگرچہ وہ شبہ ہو، اس لیے کہ مشتری تحقیق اس کا مالک ہو چکا ہے پس نکاح وطی کے ساتھ فاسد ہو جائیگا پس وطی ملک یمین کی وجہ سے ہوگی لہذا یہ وطی اجازت بیع ہوگی، اور نہیں آزاد ہوگا اس کا قریبی رشتہ دار اس پر اس کی مدت خیار میں یعنی اگر اپنے قریبی رشتہ دار کو خیار کے ساتھ خریدتا تو وہ آزاد نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک ایام خیار میں، بخلاف صاحبین کے، اور نہ ہی وہ (آزاد ہوگا) جس کو اس نے خریدا ہو درآں حالیکہ اس نے یہ کہا ہو اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے، یعنی کہا کہ اگر میں کسی غلام کا مالک بنوں تو وہ آزاد ہے، پھر اس کو خیار کے ساتھ خرید لیا تو ایام خیار میں وہ آزاد نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک ملک کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

اور نہ شمار کرے خریدی ہوئی باندی کا حیض مدت میں وہ شخص جو اس باندی کا استبراء کرے، یعنی اگر باندی خیار کے ساتھ خریدی پھر اس کو ایام خیار میں حیض آگیا تو یہ حیض استبراء میں سے شمار نہیں کیا جائیگا امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ استبراء نہیں ہے سوائے اس کے کہ واجب ہوتا ہے ملک کے ثبوت کے بعد، اور کوئی استبراء نہیں بائع پر اگر اس پر لونڈی کو لوٹا دیا جائے خیار کیساتھ، یعنی اگر خیار کے ساتھ خریدی ہوئی باندی کو لوٹا دیا گیا تو بائع پر استبراء واجب نہ ہوگا امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ استبراء نہیں ہے سوائے اس کے کہ واجب ہوتا ہے ایک ملک سے دوسری ملک کی طرف انتقال کے ساتھ، اور یہ انتقال نہیں پایا گیا امام صاحب کے نزدیک کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تھا۔

﴿توضیح﴾

(فشراء... الخ) یہاں سے ان مسائل کا بیان ہے جن میں ثمرہ اختلاف ظاہر ہوگا۔ پہلے مسئلے کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتے، یعنی کوئی آدمی اپنی بیوی کو جو کہ کسی کی لونڈی ہے اسکے مالک سے خرید لیتا ہے تو اس پر اسے ملک یمین حاصل ہو جائیگی لہذا ملک نکاح ختم ہو جائیگی یعنی اب وہ اسکی بیوی نہیں رہے گی، صرف اس کی لونڈی بن جائیگی۔

اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کی بیوی دوسرے شخص کی لونڈی تھی اور اس شوہر نے اپنی بیوی کو اس کے مالک سے

خیار کے ساتھ خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک نکاح فاسد نہ ہوگا، اس لیے کہ مشتری اپنی بیوی کا مالک نہیں بنا ہے، اور صاحبین کے نزدیک نکاح فاسد ہو جائیگا، اسلئے کہ مشتری بیوی کا مالک بن چکا ہے جب وہ مالک بن چکا ہے تو اس کو اپنی اس بیوی پر ملک یمین حاصل ہوگئی ہے لہذا ملک نکاح ختم ہو جائیگی اس لیے کہ ملک یمین اور ملک نکاح جمع نہیں ہو سکتے۔

(وان وطی... الخ) اگر کسی نے اپنی بیوی کو جو کہ غیر کی لونڈی تھی خیار کے ساتھ خرید لیا پھر اس نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو اگر وہ ثیبہ ہے تو امام صاحب کے نزدیک لونڈی کو واپس کرنے کا مشتری کو خیار حاصل ہوگا، کیونکہ جب وہ خیار کی وجہ سے مالک نہیں بنا ہے تو اس کا وطی کرنا نکاح کی وجہ سے ہے نہ کہ ملک یمین کی وجہ سے، لہذا وطی کرنے سے ہم یوں نہ سمجھیں گے کہ اس نے بیع کی اجازت دے دی ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہ لونڈی واپس نہیں کر سکتا اس لیے کہ خیار کی وجہ سے وہ مالک بن گیا تھا، لہذا وطی کرنا ملک یمین کی وجہ سے تھا نہ نکاح کی وجہ سے، کیونکہ نکاح تو پہلے سے فاسد ہو گیا تھا لہذا وطی کرنا اجازت بیع سمجھا جائیگا۔ پس واپسی کا خیار ختم ہو جائیگا۔

اور اگر وہ لونڈی باکرہ ہے اور مشتری نے خیار کے ساتھ خریدنے کے بعد اس سے وطی کر لی تو اب بالاتفاق واپس نہیں کر سکتا، اس لیے کہ اب وطی کی وجہ سے اس میں عیب پیدا ہو گیا جو پہلے نہیں تھا اور جب بیع میں مشتری کے پاس نیا عیب پیدا ہو جائے تو اس کی واپسی نہیں ہو سکتی۔

(ولا يعتق... الخ) اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ کوئی آدمی اگر اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے اس حدیث کی رو سے ”من ملک ذارحم محرم عتق علیہ“ اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنے قریبی رشتہ دار کو خیار کے ساتھ خرید لیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ رشتہ دار ایام خیار میں آزاد نہ ہوگا، کیونکہ مشتری خیار کی وجہ سے مالک نہیں بنا لہذا اس پر یہ حدیث صادق نہیں ہے ”من ملک ذارحم محرم عتق علیہ“ کہ جو اپنے ذی رحم محرم کا مالک بن جائے تو وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری خیار کی وجہ سے مالک بن جاتا ہے تو ان کے نزدیک یہ قریبی رشتہ دار ایام خیار میں آزاد ہو جائیگا۔

(ولا من شراه... الخ) اگر کسی نے کہا: ان ملک عبد افھو حر کہ اگر میں کسی غلام کا مالک ہوں تو وہ آزاد ہے، پھر اس نے ایک غلام خیار شرط کے ساتھ خرید لیا تو ایام خیار میں امام صاحب کے نزدیک وہ غلام آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ وہ مالک نہیں بنا ہے، اور صاحبین کے نزدیک وہ ایام خیار میں ہی آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ ان کے نزدیک مشتری اس کا مالک بن چکا ہے۔

(ولا یعد... الخ) اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جانی چاہیے کہ جب باندی کسی کی ملک میں داخل ہو تو اس کے ساتھ وطی استبراء کے بعد جائز ہوتی ہے، اور استبراء کی تعریف یہ ہے: طلب برائة الرحم عن شغل ماء السغیر یعنی غیر کے پانی سے رحم کے بری ہونے کو طلب کرنا۔ اس کا طریقہ یہ ہے کہ اس باندی کے ایک حیض آنے تک انتظار کیا

جائے، جب اسکو ایک حیض آجائے تو اس کے ساتھ وطی کی جاسکتی ہے، اب مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے باندی کو خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر اس کو ایام خیار میں حیض آگیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ حیض استبراء میں سے شمار نہ ہوگا، اس لیے کہ مشتری ابھی تک مالک نہیں بنا ہے اور استبراء اس وقت واجب ہوتا ہے جب ملکیت ثابت ہو جائے، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری اس کا مالک ہو چکا ہے اس لیے یہ حیض استبراء میں شمار ہوگا۔

(ولا استبراء... الخ) اگر باندی کو خیار شرط کے ساتھ خریدا پھر ایام خیار میں واپس کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک بائع پر استبراء واجب نہ ہوگا۔ اس لیے کہ استبراء اس وقت واجب ہوتا ہے جب ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف انتقال ہو جائے، اور یہاں چونکہ مشتری مالک نہیں بنا تھا، تو انتقال ملک نہیں پایا گیا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری مالک بن گیا تھا لہذا جب اس نے باندی بائع کو واپس کی تو ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف انتقال پایا گیا پس بائع پر استبراء واجب ہوگا۔

وَمَنْ وَلَدَتْ فِي الْمَدَّةِ بِالنِّكَاحِ لَا تَصِيرُ أُمٌّ وَلَدِلَهُ إِيَّانِ اشْتَرَى زَوْجَتَهُ بِالْخِيَارِ فَوَلَدَتْ فِي أَيَّامِ الْخِيَارِ فِي يَدِ الْبَائِعِ لَا تَصِيرُ أُمٌّ وَلَدٍ لِلْمُشْتَرِي فَيَمْلِكُ الرَّدَّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا تَصِيرُ أُمٌّ وَلَدٍ لَأَنَّهَا وَلَدَتْ فِي مِلْكِ الْمُشْتَرِي فَلَا يَمْلِكُ الرَّدَّ. وَإِنَّمَا قُلْنَا فِي يَدِ الْبَائِعِ حَتَّى لَوْ قَبِضَ الْمُشْتَرِي وَوَلَدَتْ فِي يَدِهِ تَصِيرُ أُمٌّ وَلَدٍ لَهُ بِاتِّفَاقٍ لِأَنَّهَا تَعَيَّبَ بِالْوِلَادَةِ فَلَا يَمْلِكُ الرَّدَّ فَصَارَتْ مِلْكًا لِلْمُشْتَرِي فَالْوِلَايَةُ وَقَعَتْ فِي مِلْكِ الْمُشْتَرِي لَا فِي مِلْكِهِ فَتَصِيرُ أُمٌّ وَلَدِلَهُ.

ترجمہ

اور جس باندی نے مدت خیار میں بچہ جنا نکاح کی وجہ سے تو وہ اس کی ام ولد نہیں بنے گی، یعنی اگر اپنی بیوی کو خیار کے ساتھ خریدا پھر اس کا ایام خیار میں بچہ ہو گیا بائع کے قبضہ میں تو وہ مشتری کی ام ولد نہیں بنے گی، پس وہ واپس لوٹانے کا مالک ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک، وہ ام ولد بن جائیگی۔ اسلئے کہ اس نے مشتری کی ملک میں بچہ جنا ہے پس وہ مشتری واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ ہم نے کہا ”فی يد البائع“ حتی کہ اگر مشتری نے اس پر قبضہ کر لیا اور اس کے قبضہ میں اس کا بچہ ہو گیا تو وہ اس کی ام ولد بن جائیگی بالاتفاق۔ اس لیے کہ وہ ولادت کی وجہ سے عیب دار ہو گئی ہے، پس وہ واپس کرنے کا مالک نہ ہوگا لہذا وہ باندی اس مشتری کی ملک ہو جائیگی پس ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی نہ کہ بائع کی ملک میں لہذا وہ اس کی ام ولد بن جائیگی۔

توضیح

(ومن ولدت... الخ) اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ اگر کوئی آدمی لونڈی کا مالک بن جائے، پھر اس

لوٹدی سے اس کا بچہ پیدا ہو جائے تو وہ اس کی ام ولد بن جاتی ہے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ کسی نے اپنی بیوی کو جو کہ غیر کی باندی تھی خیار شرط کے ساتھ خریدا اور ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ بائع کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا تھا تو امام صاحب کے نزدیک مشتری کو باندی واپس کرنے کا خیار ہوگا اس لیے کہ واپسی اس وقت ناجائز ہوتی جب وہ مشتری کی ام ولد ہوتی، حالانکہ وہ مشتری کی ام ولد نہیں بنی اس لیے کہ مشتری ابھی تک خیار شرط کی وجہ سے اس کا مالک ہی نہیں ہوا، اور صاحبین کے نزدیک وہ واپس نہیں کر سکتا، اس لیے کہ مشتری اس باندی کا مالک خیار کے باوجود بن گیا تھا لہذا ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی، جب ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی، تو وہ باندی اس کی ام ولد بن گئی، جب وہ ام ولد بن گئی، تو مشتری اس کو واپس نہیں کر سکتا۔

(وانما... الخ) یہاں سے فی يد البائع کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مشتری بالخیار نے صورت مذکورہ میں باندی پر قبضہ کر لیا اور پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو اب بالاتفاق وہ مشتری کی ام ولد ہوگی، لہذا واپس کرنے کا اس مشتری کو خیار نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جب ولادت مشتری کے قبضہ میں ہوئی باندی عیب دار ہو گئی لہذا واپسی کا خیار نہ رہا، جب واپسی کا خیار نہ رہا، تو وہ مشتری کی ملک ہو گئی لہذا ولادت مشتری کی ملک میں ہوئی اس لیے وہ مشتری کی ام ولد بن جائیگی۔

وَهَلْكُهُ فِي يَدِ الْبَائِعِ عَلَيْهِ إِنْ قَبِضَهُ الْمُشْتَرِي بِإِذْنِهِ وَأَوْدَعَهُ عِنْدَهُ لَارْتِفَاعِ الْقَبْضِ بِالرَّدِّ لِعَدَمِ الْمِلْكِ
إِى الْمُشْتَرِي بِالْخِيَارِ إِنْ قَبِضَ مُشْتَرَاهُ ثُمَّ أَوْدَعَهُ عِنْدَ الْبَائِعِ فَهَلْكُهُ فِي يَدِ الْبَائِعِ فَهَلْكُهُ فِي يَدِهِ يَكُونُ
عَلَى الْبَائِعِ لِأَنَّ الْقَبْضَ قَدْ ارْتَفَعَ بِالرَّدِّ لِأَنَّ الْمُشْتَرِي لَمْ يَمْلِكْهُ فَلَمْ يَصَحَّ الْإِيدَاعُ بَلْ رُدُّهُ إِلَى الْبَائِعِ
يَكُونُ رَفْعًا لِلْقَبْضِ فَيَكُونُ الْهَلَاكُ قَبْلَ الْقَبْضِ فَيَكُونُ عَلَى الْبَائِعِ وَعِنْدَهُمَا لَكِنْ لَمَّا مَلَكَهُ الْمُشْتَرِي
صَحَّ إِيدَاعُهُ وَلَمْ يَرْتَفِعِ الْقَبْضُ فَكَانَ هَلْكُهُ فِي يَدِ الْمُشْتَرِي فَيَكُونُ الْهَلَاكُ مِنْ مَالِهِ وَبَقِيَ خِيَارُ
مَآذُونٍ شَرَى بِالْخِيَارِ وَأَبْرَاهُ بَائِعُهُ عَنْ ثَمَنِهِ فِي الْمُدَّةِ لِأَنَّ الْمَآذُونَ يَلِي عَدَمَ التَّمْلِكِ إِي أَنْ شَرَى
عَبْدًا مَآذُونٌ شَيْئًا بِالْخِيَارِ وَأَبْرَاهُ بَائِعُهُ عَنْ ثَمَنِهِ فِي مَدَّةِ الْخِيَارِ بَقِيَ خِيَارُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا
يَبْقَى لَهُ الْخِيَارُ لِأَنَّهُ إِنْ بَقِيَ كَانَ لَهُ وَلَايَةُ الرَّدِّ فَرُدُّهُ يَكُونُ تَمْلِيكًا بَغَيْرِ عَوَضٍ وَالْمَآذُونُ لَا يَمْلِكُ
ذَلِكَ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لَمَّا لَمْ يَمْلِكْهُ كَانَ رُدُّهُ امْتِنَاعًا عَنِ التَّمْلِكِ وَلِلْمَآذُونِ وَلَايَةُ ذَلِكَ فَاتَّه إِذَا
وُهِبَ لَهُ شَيْءٌ فَلَهُ وَلَايَةُ أَنْ لَا يَقْبَلَهُ .

ترجمہ

اور اس (بیع) کا ہلاک ہونا بائع کے قبضے میں اسی (بائع) پر ہوگا اگر مشتری نے اس پر قبضہ کیا ہو اس بائع کی اجازت کے ساتھ پھر اس کو بطور ودیعت کے رکھوایا ہو بائع کے پاس بوجہ قبضہ کے ختم ہو جانے کے واپس کرنے کی وجہ سے ملک کے نہ ہونے کے سبب سے یعنی مشتری بالخیار نے اگر خریدی ہوئی شے پر قبضہ کر لیا، پھر اسے بطور ودیعت کے بائع کے پاس رکھ دیا

پھر وہ بائع کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو اس کی ہلاکت بائع کے قبضہ میں بائع کے ذمے ہوگی، اس لیے کہ قبضہ (مشتري کا) تحقیق واپس کرنے کی وجہ سے ختم ہو گیا تھا، کیونکہ مشتری اس کا مالک نہیں ہوا تھا پس ودیعت رکھوانا صحیح نہیں تھا، بلکہ اس کا بائع کو واپس لوٹانا قبضہ کو ختم کرنا ہے لہذا ہلاکت قبضہ سے پہلی ہوگی پس وہ بائع کے ذمہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ وہ مشتری اس کا مالک بن گیا تھا لہذا اس کا امانت رکھوانا صحیح تھا اور قبضہ ختم نہیں ہوا پس گویا کہ وہ مشتری کے قبضے میں ہلاک ہوئی لہذا ہلاکت اسی کے مال سے ہوگی۔ اور باقی رہے گا اس عبد ماذون کا خیار جس نے خیار کے ساتھ شراء کی اور اس کے بائع نے اس کو ثمنوں سے بری کر دیا مدت خیار میں اس لیے کہ ماذون مالک ہوتا ہے مالک نہ بننے کا، یعنی اگر عبد ماذون نے کوئی شے خیار کے ساتھ خریدی اور بائع نے اس کو اس شے کے ثمن سے بری کر دیا مدت خیار میں تو اس کا خیار باقی رہیگا امام صاحب کے نزدیک، اور صاحبین کے نزدیک اس کے لیے خیار باقی نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگر باقی ہو تو اس کو واپس کرنے کی ولایت حاصل ہوگی لہذا اس کا واپس کرنا مالک بنانا ہوگا بغیر عوض کے اور ماذون اس کا مالک نہیں ہوتا، اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا تھا، تو اس کو واپس کرنا مالک بننے سے رکنا ہوگا اور ماذون کو اس کی ولایت ہوتی ہے اس لیے کہ اگر اسے کوئی چیز ہبہ کی جائے تو اس کو اس بات کی ولایت ہے کہ وہ اس کو قبول نہ کرے۔

﴿توضیح﴾

(وہلکھ... الخ) کسی نے خیار شرط کیا تھا کوئی شے خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا، پھر وہ چیز بائع کے پاس امانت رکھوا دی اور بائع کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی تو امام صاحب کے نزدیک اس ہلاکت کی ذمہ داری بائع پر ہوگی، لہذا یہ ہلاکت بائع کے مال سے ہوگی، اس لیے کہ مشتری خیار کی وجہ سے مالک نہیں بنا تھا لہذا اس کا بائع کے پاس امانت رکھوانا گویا اپنا قبضہ ختم کرنا تھا پس اس کا امانت رکھوانا صحیح نہ تھا جب واپس کرنا اپنا قبضہ ختم کرنا تھا تو جب بائع کے پاس سے وہ چیز ہلاک ہوئی تو گویا مشتری کے قبضہ سے پہلے ہلاک ہوئی اور مشتری کے قبضہ سے پہلے جب بیع ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار بائع ہوتا ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک چونکہ مشتری خیار کے باوجود مالک بن گیا تھا لہذا اس کا بیع کو بائع کے پاس امانت رکھوانا درست تھا، اور مشتری کا قبضہ ختم نہ ہوا۔ لہذا بائع کا قبضہ گویا مشتری کا قبضہ ہے گویا مشتری کے پاس وہ چیز ہلاک ہوگئی لہذا ہلاکت کی ذمہ داری مشتری پر ہوگی۔

(وبقی... الخ) اگر عبد ماذون (وہ غلام کو جس کو اس کے مولیٰ نے تصرفات مثلاً بیع و شراء کی اجازت دے رکھی ہو) نے کوئی شے خیار شرط کے ساتھ خریدی اور بائع نے مدت خیار میں اس کو ثمن سے بری کر دیا، تو امام صاحب کے نزدیک عبد ماذون کا خیار باقی ہے لہذا بیع واپس کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا خیار باطل ہو جائیگا۔ لہذا وہ بیع واپس نہیں کر سکتا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک چونکہ عبد ماذون خیار کے باوجود مالک بن گیا تھا اور ثمن معاف ہو گیا اب اگر خیار استعمال کرتے ہوئے بیع واپس کرے تو لازم آئیگا کہ وہ بائع کو اس چیز کا بغیر عوض کے مالک بنا رہا ہے

اور عبد ماذون کو اس بات کی اجازت نہیں ہوتی کہ وہ کسی کو بغیر عوض کے کسی چیز کا مالک بنائے۔ لہذا بائع جب اس کو مدت خیار میں ثمن سے بری کر دے تو اس کا خیار ختم ہو جائیگا اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ خیار شرط کی وجہ سے عبد ماذون اس شے کا مدت خیار میں مالک نہیں بناتا اور بائع نے اس کو ثمن سے بری کر دیا تو اگر اب یہ خیار کو استعمال کرتے ہوئے بیع واپس کرے تو اس کا یہ واپس کرنا امتناع عن التملک ہوگا یعنی اپنے آپ کو مالک بننے سے روکنا اور عبد ماذون کو اس بات کی ولایت حاصل ہوتی ہے کہ وہ اپنے آپ کو کسی شے کا مالک بننے سے روکے۔ یہ ایسے ہے جیسے کوئی آدمی عبد ماذون کو کوئی شے ہبہ کرے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اس ہبہ کو قبول نہ کرے۔ چونکہ عبد ماذون کا خیار کو استعمال کرتے ہوئے بیع واپس کرنا امتناع عن التملک ہوگا اسی لیے اس کا خیار اس صورت میں باقی ہوگا۔

وَبَطَلَ شَرَاءُ ذِمِّيٍّ مِنْ ذِمِّيٍّ خَمْرًا بِالْخِيَارِ إِنْ أَسْلَمَ لِنَافِلَةٍ يَتَمَلَّكُهَا مُسْلِمًا بِإِسْقَاطِ خِيَارِهِ إِيَّاهُ إِذَا اشْتَرَى ذِمِّيٌّ بِشَرْطِ خِيَارِهِ مِنْ ذِمِّيٍّ خَمْرًا ثُمَّ أَسْلَمَ الْمَشْتَرَى بَطَلَ شَرَاءُ ه. لَأنَّهُ إِنْ بَقِيَ فَعِنْدَ اسْقَاطِ الْخِيَارِ يَتَمَلَّكُهَا الْمَشْتَرَى فَيَلْزَمُ تَمَلُّكَ الْمُسْلِمِ الْخَمْرَ. وَعِنْدَهُمَا يَنْفُذُ الشَّرَاءُ وَبَطَلَ الْخِيَارُ. لَأنَّهُ لَوْ بَقِيَ يَمْلِكُ رَدَّهَا وَالرَّدُّ يَكُونُ تَمْلِكًا وَالْمُسْلِمُ لَا يَمْلِكُ تَمْلِكُ الْخَمْرِ. فَهَذِهِ الْمَسَائِلُ ثَمَرَةُ الْخِلَافِ.

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہوگا ایک ذمی کا دوسرے ذمی سے شراب خریدنا خیار کے ساتھ اگر وہ مسلمان ہو جائے تاکہ وہ اس کا مالک نہ ہو سکے مسلمان ہونے کی حالت میں اپنے خیار کو ساقط کرنے کیساتھ، یعنی اگر ذمی نے خیار شرط کیساتھ دوسرے ذمی سے شراب خریدی پھر وہ مشتری مسلمان ہو گیا تو اس کی شراء باطل ہو جائیگی، اس لیے کہ اگر وہ شراء باقی رہے تو لازم آئے گا مسلمان کا شراب کا مالک بننا، اور صاحبین کے نزدیک شراء نافذ ہو جائیگی اور خیار باطل ہو جائیگا۔ اسلئے کہ اگر خیار باقی رہے تو مشتری اس کو واپس کرنے کا مالک ہوگا اور واپس کرنا مالک بنانا ہوگا اور مسلمان مالک نہیں ہوتا شراب کا مالک بنانے کا، پس یہ مسائل ثمرہ اختلاف ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وبطل... الخ) اگر ایک ذمی نے دوسرے ذمی سے شراب خیار شرط کے ساتھ خریدی پھر مشتری مسلمان ہو گیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ شراء باطل ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک یہ شراء نافذ ہوگی اور خیار باطل ہو جائیگا۔ امام صاحب کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ اگر یہ کہیں کہ شراء باقی ہے تو چونکہ مشتری ابھی تک خیار شرط کی وجہ سے مالک نہیں بنا، لہذا جب خیار کو ساقط کریگا، تو اس وقت مالک بنے گا، حالانکہ اب وہ مسلمان ہو چکا ہے، لہذا مسلمان کا شراب کا مالک ہونا لازم آئے گا اور مسلمان کا شراب کا مالک بننا جائز نہیں ہے لہذا یہ شراء ہی باطل ہے۔ اور صاحبین کے نزدیک وجہ یہ ہے کہ چونکہ مشتری پہلے سے خیار شرط کے باوجود مالک بن چکا ہے یعنی ذمی ہونے کی حالت میں مالک بنا ہے لہذا شراء کے باطل ہونے کی تو کوئی وجہ

نہیں، کیونکہ وہ مسلمان ہونے کی حالت میں مالک نہیں بن رہا ہے۔ ہاں اب خيار شرط ضرور باطل ہوگا اس لیے کہ اگر خيار باقی رہے، تو اس کا مطلب ہے کہ وہ شراب واپس بھی کر سکتا ہے حالانکہ وہ اب مسلمان ہو چکا ہے، پس جب وہ شراب واپس کریگا تو بائع کو اسلام کی حالت میں شراب کا مالک بنائیگا اور مسلمان کسی کو شراب کا مالک نہیں بنا سکتا۔

وَمَنْ لَهُ الْخِيَارُ يُجِيزُ وَإِنْ جَهِلَ صَاحِبُهُ وَلَا يَنْفَسُخُ بِلَا عِلْمِهِ إِي أَنْ فُسَخَ مِنْ لَهُ الْخِيَارُ يَنْفَسُخُ بِلَا عِلْمِ صَاحِبِهِ خِلَافًا لَا بِيُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ. لَهَا أَنَّهُ إِنْ شَرِطَ عِلْمُ صَاحِبِهِ لَمْ يَبْقَ فَائِدَةٌ فِي شَرْطِ الْخِيَارِ لِأَنَّ صَاحِبَهُ إِنْ اخْتَفَى فِي مَدَّةِ الْخِيَارِ فَلَمْ يَصِلِ الْخَبَرُ إِلَيْهِ فَيَتِمُّ الْعَقْدُ فَيَتَضَرَّرُ مَنْ لَهُ الْخِيَارُ. فَإِنْ فُسَخَ وَعِلْمُهُ فِي الْمَدَّةِ انْفَسَخَ وَإِلَّا تَمَّ عَقْدُهُ وَيُورَثُ خِيَارُ الْعَيْبِ وَالتَّعْيِينِ لَا الشَّرْطِ وَالرُّوْيَةِ خِيَارُ التَّعْيِينِ أَنْ يَشْتَرِيَ أَحَدَ الثَّوْبَيْنِ بِعَشْرَةٍ عَلَى أَنْ يُعَيَّنَ أَيَّ شَاءَ وَخِيَارُ الشَّرْطِ يورَثُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ أَيْضًا وَخِيَارُ الرُّوْيَةِ لَا يَتَأْتِي عَلَى مَذْهَبِهِ لِأَنَّ شَرَاءَ مَا لَمْ يَرَهُ لَا يَجُوزُ عِنْدَهُ فِي أَظْهَرِ الْقَوْلَيْنِ.

ترجمہ

اور جس کو خيار حاصل ہو وہ بیع کو جائز قرار دے سکتا ہے اگرچہ اسکے ساتھی کو پتہ نہ ہو، اور بیع فسخ نہ ہوگی اس ساتھی کے علم کے بغیر یعنی اگر من له الخيار بیع کو فسخ کرے تو وہ فسخ نہ ہوگی بغیر اس کے ساتھی کے جاننے کے بخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے ان کی دلیل یہ ہے کہ اگر اس کے ساتھی کے علم کی شرط لگادی جائے تو شرط خيار کا کوئی فائدہ باقی نہیں رہیگا اس لیے کہ اس کا ساتھی اگر مدت خيار میں چھپ جائے پس اس کو خبر نہ پہنچ سکے تو عقد تام ہو جائیگا لہذا من له الخيار کو ضرر ہوگا، پس اگر فسخ کردی اور مدت کے اندر اپنے ساتھی کو بتلادیا تو بیع فسخ ہو جائیگی، وگرنہ عقد تام ہو جائیگا۔

خيار عیب اور خيار تعین میں وراثت ہوگی نہ کہ خيار شرط اور خيار رویت میں، خيار تعین یہ ہے کہ دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا اس کے بدلے میں خریدے اس شرط کے ساتھ کہ وہ متعین کریگا جس کپڑے کو چاہے گا، اور خيار شرط میں بھی امام شافعی کے نزدیک وراثت جاری ہوتی ہے اور خيار رویت ان کے مذہب کے مطابق حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اس چیز کو خریدنا جس کو دیکھنا نہ ہو یہ ان کے نزدیک جائز نہیں ان کے دو قولوں میں سے زیادہ ظاہر قول کے مطابق۔

توضیح

(وَمَنْ لَهُ... الخ) بائع اور مشتری میں سے جس کو خيار شرط حاصل ہو وہ اپنے خيار کو ساقط کر کے بیع کو نافذ اور جائز قرار دے سکتا ہے مطلقاً، خواہ دوسرے ساتھی کو اس کا علم ہو یا نہ ہو، لیکن اگر وہ خيار استعمال کرتے ہوئے بیع کو فسخ کرنا چاہے تو طرفین کے نزدیک دوسرے ساتھی کو اس کا علم ضروری ہے، یعنی من له الخيار (جس کو خيار حاصل ہے) کو چاہیے کہ وہ دوسرے ساتھی کی موجودگی میں بیع کو فسخ کرے، اور امام شافعیؒ اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح بیع کی اجازت دوسرے

کی عدم موجودگی میں جائز ہے اس طرح فسخ بھی دوسرے کی عدم موجودگی میں جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ جس کو اختیار حاصل ہے اس کو دوسرے ساتھی نے فسخ پر مسلط کیا ہے، یعنی دوسرے ساتھی نے اس کو فسخ کا اختیار دیا ہے، لہذا فسخ دوسرے ساتھی کی موجودگی پر موقوف نہ ہوگا۔ اس لیے کہ جو آدمی کسی فعل پر دوسرے کی جہت سے مسلط ہو تو اس کا فعل دوسرے کے علم پر موقوف نہیں ہوتا، لہذا من له الخيار کا فسخ دوسرے ساتھی کی موجودگی اور علم پر موقوف نہ ہوگا۔

ان کی دوسری دلیل، جو صاحب کتاب نے ذکر کی ہے، یہ ہے کہ اگر فسخ کے لیے دوسرے کے علم اور موجودگی کو ضروری قرار دیا جائے تو اختیار شرط کا فائدہ باقی نہ رہے گا، کیونکہ اختیار شرط کا فائدہ یہ ہے کہ من له الخيار اپنے آپ سے ضرر کو دور کر سکے، تو ہو سکتا ہے کہ دوسرا ساتھی چھپ جائے اور اس کو خبر نہ ہو سکے کہ من له الخيار بیع کو فسخ کرنا چاہتا ہے تو اس اثناء میں مدت اختیار گزر جائیگی اور عقد لازم ہو جائیگا، تو اس سے دیکھیں من له الخيار کو ضرر ہوا لہذا وہ جس طرح بیع کی اجازت دوسرے کی عدم موجودگی میں دے سکتا ہے، اس طرح بیع کو فسخ بھی دوسرے کی عدم موجودگی میں کر سکتا ہے۔

طرفین کی دلیل یہ ہے کہ فسخ غیر کے حق میں تصرف ہے اور وہ ہے عقد کو ختم کرنا۔ یعنی دوسرے ساتھی کا حق اس میں ہے کہ عقد ختم نہ کیا جائے اب اگر من له الخيار فسخ کرتا ہے تو اس ساتھی کے حق میں تصرف ہوگا اب اگر من له الخيار دوسرے ساتھی کی عدم موجودگی میں بیع کو فسخ کرتا ہے تو اس کو ضرر ہوگا۔ اس لیے کہ اس کا خیال ہوگا کہ عقد تام ہو چکا ہے لہذا دوسرا ساتھی اگر مشتری ہے اور اختیار بائع کو ہے اور وہ اختیار استعمال کرتے ہوئے مشتری کی عدم موجودگی میں بیع کو فسخ کرتا ہے تو مشتری کو چونکہ پتہ نہیں ہوگا، لہذا وہ مشتری یہ خیال کرتے ہوئے کہ بائع فسخ نہیں کریگا، وہ بیع میں تصرف کریگا اور اگر وہ بیع ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت کا ضمان مشتری پر لازم ہوگا جو ظاہر ہے اس کے لیے ضرر ہے، اور اگر دوسرا ساتھی بائع ہے اور اختیار مشتری کو حاصل ہے اور وہ اختیار استعمال کرتے ہوئے بائع کی عدم موجودگی میں بیع کو فسخ کر دے تو بائع کا ضرر ہے اس لیے کہ بائع تو یہ سمجھے گا کہ مشتری اب یہ چیز خرید چکا ہے لہذا وہ اپنی بیع کے لیے دوسرا مشتری تلاش نہیں کریگا۔ اس لیے ہم کہتے ہیں کہ من له الخيار اگر بیع کو فسخ کرنا چاہے تو دوسرے ساتھی کی موجودگی اور علم ضروری ہے۔

(فان فسخ... الخ) اگر من له الخيار نے دوسرے کی عدم موجودگی میں فسخ کیا اور مدت اختیار میں اس دوسرے کو علم ہو گیا کہ من له الخيار نے بیع کو فسخ کر دیا ہے تو اب فسخ درست ہوگا، اگر مدت اختیار میں دوسرے کو فسخ کا پتہ نہ چلا بلکہ مدت کے گزر جانے کے بعد اس کو پتہ چلا کہ من له الخيار نے بیع کو فسخ کر دیا ہے تو یہ فسخ ٹھیک نہ ہوگا۔ بلکہ عقد بیع بختہ ہو جائیگا اور بیع فسخ نہ ہوگی۔

(ویورث... الخ) اختیار عیب اور اختیار تعین میں وراثت جاری ہوگی، اختیار عیب میں وراثت کی صورت یہ ہے کہ کسی نے عیب دار چیز خریدی اور عیب پر مطلع ہونے سے پہلے مر گیا تو مرنے والے کے ورثاء کے لیے جائز ہوگا کہ بائع کو اپنی یہ عیب دار بیع واپس کر دیں۔ اور اختیار تعین میں وراثت کی صورت یہ ہے کہ کسی نے دو غلاموں میں سے ایک غلام اس شرط کے

ساتھ خریدا کہ جو غلام مجھے پسند آیا وہ میں ایک ہزار کے بدلے میں لے لوں گا اور دوسرا واپس کر دوں گا، اس کے بعد وہ مشتری مرگیا تو اس کا وارث ایک غلام کو پسند کرنے میں مشتری کے قائم مقام ہوگا۔

(لا الشرط... الخ) خیار رویت اور خیار شرط میں وراثت جاری نہ ہوگی، یعنی کسی نے کوئی شے خیار شرط کے ساتھ خریدی پھر مدت خیار میں مشتری مرگیا تو اس کا خیار باطل ہو جائیگا اور بیع پختہ ہو جائیگی اور اس کا وارث اس خیار کو استعمال کرتے ہوئے بیع بائع کو واپس نہیں کر سکے گا۔ اسی طرح اگر کسی نے کوئی ایسی چیز خریدی جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہ تھا، اس کے بعد مشتری مرگیا تو اس کے وارث نے اس کے بعد وہ چیز دیکھ لی اور اس کو پسند نہ آئی تو اب وہ خیار رویت استعمال کرتے ہوئے بیع بائع کو واپس نہیں کر سکتا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ خیار شرط میں بھی وراثت جاری ہوگی جیسے خیار تعین اور خیار عیب میں وراثت جاری ہوتی ہے، البتہ ان کے مذہب کے مطابق خیار رویت مشتری یا اس کے وارث کو حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس لیے کہ ان کے دو قولوں میں سے زیادہ ظاہر قول کے مطابق ایسی چیز خریدنا جائز ہی نہیں جس کو ابھی تک مشتری نے دیکھا نہ ہو۔

وان اشتری وشرط الخيار لغيره فاي اجاز او نقص صح ذلك فان اجاز احدهما وفسخ الآخر فالاول اولى ولو وجد معاً فالفسخ اولى قالوا: لان شرط الخيار لغير العاقد انما يثبت بطريق النيابة عن العاقد فيثبت له اقتضاء اقول اذا اشترى على ان الغير بالخيار لا يثبت الخيار الا برضاء المتعاقدين فيكون نائباً عن المتعاقدين ثم رضى البائع بخيار الغير لا يقتضى رضاه بخيار المشتري .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خرید اور خیار کی شرط لگا دی اپنے غیر کے لیے تو جس نے بھی بیع کی اجازت دے دی، یا اس کو ختم کر دیا تو یہ صحیح ہوگا، پس اگر ان میں سے کسی ایک نے اجازت دی اور دوسرے نے فسخ کر دیا تو اول اولی ہوگا، اور دونوں (فسخ و اجازت) اکٹھے پائے جائیں تو فسخ اولی ہوگا، فقہاء نے کہا (یہ) اس لیے کہ عاقد کے غیر کے لیے خیار کی شرط نہیں ہے سوائے اس کے کہ ثابت ہوتی ہے عاقد سے نیابت کے طریق پر پس اس کے لیے خیار اقتضاء ثابت ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ جب اس نے خریدا اس شرط کے ساتھ کہ غیر خیار کے ساتھ ہوگا تو خیار ثابت نہ ہوگا مگر متعاقدين کی رضاء کے ساتھ پس وہ غیر، متعاقدين کا نائب ہوگا پھر بائع کا، غیر کے خیار پر راضی ہونا تقاضا نہیں کرتا اس (بائع) کے مشتری کے خیار پر راضی ہونے کا۔

﴿توضیح﴾

(وان اشتری... الخ) مشتری نے کوئی چیز خریدی اور یہ کہا کہ خیار کسی اور کے لیے ہوگا، مثلاً زید مشتری ہے اور اوہ عمر کو خیار شرط دیتا ہے تو یہ صحیح ہے لہذا مشتری اور وہ غیر دونوں میں سے ہر ایک کو خیار حاصل ہوگا، ان میں سے کسی نے بھی بیع کی اجازت دے دی یا بیع کو فسخ کر دیا تو یہ جائز ہوگا، اور اگر ان میں سے کسی ایک نے اجازت دے دی اور دوسرے

نے بیع کو فسخ کر دیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو یہ فسخ اور اجازت یکے بعد دیگرے ہونگے یا اکٹھے ہونگے، اگر یہ فسخ اور اجازت دونوں متعاقباً ہوں یعنی یکے بعد دیگرے ہوں تو فعل اول اولی ہوگا، خواہ وہ فعل اول فسخ ہو یا اجازت ہو اس لیے کہ جس وقت فعل اول واقع ہوا اس کا کوئی مزاحم موجود نہیں تھا لہذا اول اولیت کی وجہ سے رائج ہوگا۔ اور اگر فسخ اور اجازت دونوں اکٹھے ہوں یعنی بیک وقت ہوں تو فسخ اولی ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ فسخ اجازت سے قوی ہے اور اجازت ضعیف ہے۔ چونکہ فسخ قوی ہے اس لیے فسخ اولی ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ فسخ قوی کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ ایک مرتبہ جب بیع فسخ ہو جائے تو اس کے بعد اس کو اجازت لاحق نہیں ہو سکتی یعنی نافذ نہیں ہو سکتی، لیکن اگر بیع کو نافذ کر دیا جائے تو اس کے بعد اس کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔

(قالوا... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جب غیر عاقد کیلئے خیار کی شرط لگائی گئی تو عاقد کو بھی

خیار حاصل ہوگا، حاصل یہ ہے کہ غیر عاقد کیلئے خیار اسلئے ثابت ہوتا ہے کہ وہ عاقد کا نائب ہوتا ہے، جب نائب کیلئے خیار ثابت ہے تو عاقد جو کہ اصل ہے اس کے لیے خیار اقتضاء کے طریقے کے ساتھ ثابت ہوگا۔ اس لیے کہ گویا عاقد اپنے نائب کو خیار کا مالک بنا رہا ہے جب عاقد اپنے غیر یعنی نائب کو خیار کا مالک بنا رہا ہے تو وہ خود بھی خیار کا مالک ہوگا، اس لیے کہ مالک بنانا مالک ہونے کی فرع ہے یعنی انسان ایسی چیز کا دوسرے کو مالک بنا سکتا ہے جس کا وہ خود مالک ہو، لہذا عاقد خود بھی خیار کا مالک ہوگا۔

(اقول... الخ) پیچھے جو فقہاء نے عاقد کے لیے خیار کے ثابت ہونے کی دلیل بیان کی اس پر

شارح رد کرتے ہیں کہ اگر کوئی آدمی شے اس شرط کے ساتھ خریدے کہ خیار شرط دوسرے کے لیے ثابت ہوگا تو یہ خیار غیر کے لیے تب ثابت ہوگا جب بائع اور مشتری دونوں غیر کے لیے خیار پر راضی ہوں، نہ کہ صرف مشتری راضی ہو، جب دونوں کی رضا مندی غیر کے لیے خیار کے ثابت ہونے کے لیے ضروری ہے تو وہ غیر دونوں کا نائب ہو اب ہو سکتا ہے کہ بائع اس غیر کے خیار پر تو راضی ہو لیکن خود اس مشتری کے خیار پر راضی نہ ہو اس لیے کہ غیر کے لیے خیار پر بائع کا راضی ہو جانا اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ وہ بائع مشتری کے لیے بھی خیار کے ثبوت پر راضی ہے، پس غیر کے لیے خیار کے ہونے سے یہ لازم نہیں ہے کہ خود عاقد مشتری کے لیے بھی خیار ثابت ہے۔ فقہاء کی طرف سے اس کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ مشتری کا خیار ہم اس لیے ثابت کریں گے تاکہ تملیک بغیر ملک کے لازم نہ آئے اور یہی اقتضاء ہے۔ (اس کی وضاحت ہم پیچھے کر چکے ہیں)

وبیع عبدین بالخیار فی احدهما صح ان فصل ثمن کل وعین محل الخیار وفسد فی الاوجه الباقية
وهی ما اذا لم یفصل الثمن ولم یعین محل الخیار او فصل الثمن ولم یعین او عین ولم یفصل لجهالة
الثمن والمبیع او جهالة احدهما بقی ان فی صورة الجواز وان لم یوجد الجهالة لكن قبول ما لیس
بمبیع جعل شرطاً لقبول ما هو مبیع فینبغی ان یفسد بالشرط الفاسد عنده والجواب ان المبیع بشرط
الخیار داخل فی الایجاب لا الحکم فلا یصدق علیه انه لیس بمبیع من کل وجه بل هو مبیع من وجه
فاعتبرنا الوجهین ففی صورة الجهالة اعتبرنا انه لیس بمبیع حتی یفسد العقد وفی صورة ان یکون..

كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعْلُومًا اَعْتَبَرْنَا اَنَّهُ مَبِيعٌ حَتَّى لَا يَفْسُدَ الْعَقْدُ .

﴿ترجمہ﴾

اور دو غلاموں کو خریدنا ان میں سے کسی ایک میں خیار کے ساتھ صحیح ہے اگر بیان کر دے ہر ایک کا ثمن، اور محل خیار، اور متعین کر دے، اور فاسد ہے باقی صورتوں میں اور وہ یہ ہیں کہ جب ثمن بیان نہ کرے اور محل خیار متعین نہ کرے، یا ثمن بیان کرے اور متعین نہ کرے، یا متعین کرے اور ثمن بیان نہ کرے بوجہ ثمن کے مجہول ہونے یا بیع کے مجہول ہونے یا ان میں سے کسی ایک کے مجہول ہونے کے، باقی رہ گئی یہ بات کہ جواز کی صورت میں اگرچہ جہالت نہیں پائی جاتی لیکن ”غیر بیع کو قبول کرنا“ اس کو بنا دیا گیا ہے اس چیز کو قبول کرنے کی شرط جو بیع ہے، پس مناسب ہے کہ یہ بیع فاسد ہو شرط فاسد کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک، اور جواب یہ ہے کہ مبيع بشرط الخيار ایجاب میں داخل ہے نہ کہ حکم میں، پس اس پر یہ بات صادق نہیں ہے کہ وہ من کل وجہ بیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ بیع ہے، پس ہم نے دو وجہوں کا اعتبار کیا پس جہالت کی صورت میں ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ وہ بیع نہیں ہے تاکہ عقد فاسد ہو جائے، اور اس صورت میں کہ ثمن اور بیع میں ہر ایک معلوم ہو، ہم نے اس بات کا اعتبار کیا کہ وہ بیع ہے تاکہ عقد فاسد نہ ہو۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) کسی نے دو غلام فروخت کیے اس طور کہ ایک غلام میں تو بیع پکی ہے اور ایک میں مشتری کو خیار شرط حاصل ہے، تو یہاں چار صورتیں ہیں (۱) دونوں غلاموں میں سے ہر ایک کا ثمن بھی معلوم ہو اور من فیہ الخيار (وہ غلام کہ جس میں خیار ہے) وہ بھی معلوم ہو۔ (۲) نہ ہر ایک کا ثمن معلوم ہو اور نہ ہی من فیہ الخيار متعین ہو۔ (۳) ہر ایک کا ثمن تو معلوم ہو لیکن من فیہ الخيار معلوم نہ ہو۔ (۴) ہر ایک کا ثمن معلوم نہ ہو اور من فیہ الخيار معلوم ہو، ان چار صورتوں میں سے فقط پہلی صورت میں بیع جائز ہے باقیوں میں جائز نہیں ہے، پہلی صورت میں اس لیے جائز ہے کہ وہاں بیع بھی معلوم ہے اور ثمن بھی معلوم ہے، اور دوسری صورت میں اس لیے جائز نہیں کہ ہر ایک غلام کا ثمن بھی مجہول ہے اور بیع بھی مجہول ہے، اور تیسری صورت میں اسلئے جائز نہیں ہے کہ اس میں بیع مجہول ہے، اور چوتھی صورت میں اسلئے جائز نہیں ہے کہ اس میں ثمن مجہول ہے۔

(بقی... الخ) یہاں سے ایک اشکال کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ سوال کا حاصل یہ ہے کہ پہلی صورت میں بھی بیع ناجائز ہونی چاہیے، اس لیے کہ اس میں اگرچہ ثمن اور بیع میں جہالت نہیں ہے لیکن من فیہ الخيار (وہ غلام کہ جس میں خیار ہے) غیر بیع ہے اور دوسرا غلام بیع ہے اور بائع چونکہ دونوں غلام بیچ رہا ہے تو اس نے گویا بیع کو قبول کرنے کے لیے غیر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی اور یہ شرط فاسد ہوتی ہے، اور شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جاتی ہے، تو چاہیے کہ اس صورت میں بھی بیع فاسد ہو؟ تو اسکا ”والجواب“ سے جواب دیا کہ من فیہ الخيار عقد بیع کے تحت داخل ہے اگرچہ عقد بیع کے حکم یعنی ملک میں

داخل نہیں، لہذا اس پر یہ بات صادق نہیں ہے کہ وہ بالکل بیع نہیں ہے بلکہ وہ من وجہ بیع ہے تو من فیہ الخيار من وجہ بیع ہے اور من وجہ غیر بیع ہے، من وجہ بیع اس طور پر ہے کہ وہ عقد بیع کے تحت داخل ہے اور من وجہ غیر بیع اس طرح ہے کہ وہ حکم بیع یعنی ملک کے تحت داخل نہیں ہے، پس ہم نے دونوں وجہوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر ثمن مجہول ہو یا بیع مجہول ہو یا دونوں (بیع و ثمن) مجہول ہوں تو من فیہ الخيار کے غیر بیع ہونے کا اعتبار کیا جائیگا، لہذا عقد فاسد ہوگا اور اگر ہر ایک کا ثمن معلوم ہو اور بیع بھی معلوم ہو باس طور کہ من فیہ الخيار متعین ہو تو ہم نے من فیہ الخيار کے بیع ہونے کا اعتبار کیا تا کہ عقد جائز ہو جائے، پس اب یہ اشکال وارد نہ ہوگا کہ جواز والی صورت میں بیع کو قبول کرنے کے لیے غیر بیع کو قبول کرنے کی شرط لگائی گئی۔

وَشَرَاءُ أَحَدِ الثَّوْبَيْنِ أَوْ أَحَدِ ثَلَاثَةٍ عَلَى أَنْ يُعَيَّنَ أَيَّ شَاءَ فِي ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ صَحَّ لَا إِنْ لَمْ يُشْتَرَطْ تَعْيِينُهُ وَلَا فِي أَحَدٍ أَرْبَعَةٍ لِأَنَّ الْقِيَاسَ عَدَمُ الْجَوَازِ. لَكِنَّا اسْتَحْسَنَّا فِي الثَّلَاثَةِ لِمَكَانِ الْحَاجَةِ فَإِنَّ الثَّلَاثَةَ مُشْتَمِلَةٌ عَلَى الْجَيِّدِ وَالرَّدِيِّ وَالْمَتَوَسِّطِ وَفِي الزَّائِدِ عَلَى الثَّلَاثَةِ ابْتِقَانَهُ عَلَى الْأَصْلِ وَهُوَ عَدَمُ الْجَوَازِ

﴿ترجمہ﴾

دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کو خریدنا، یا تین میں سے ایک کپڑا خریدنا اس شرط کے ساتھ کہ وہ متعین کریگا جس کو چاہے گا تین دنوں میں، تو یہ صحیح ہے، (صحیح نہ ہوگا) اگر مشروط نہ ہو اس کی تعیین اور نہ ہی چار میں سے ایک میں، اس لیے کہ قیاس عدم جواز ہے، لیکن ہم نے تین میں استحساناً جائز قرار دیا ضرورت کی وجہ سے اس لیے کہ تین مشتمل ہوتے ہیں عمدہ، گھٹیا اور متوسط پر، اور تین سے زائد میں ہم نے اس کو اصل پر باقی رکھا اور وہ عدم جواز ہے۔

﴿توضیح﴾

(وَشَرَاءُ... الخ) اگر کسی نے دو میں سے ایک کپڑا یا تین میں سے ایک کپڑا خریدنا اس شرط کے ساتھ کہ ان میں سے جس کو چاہوں گا تین دن کے اندر اندر شراء کے لیے متعین کر لوں گا تو یہ صحیح ہے اور اس کا نام خیار تعیین ہے، اگر وہ تعیین کی شرط نہیں لگاتا باس طور کہ کہتا ہے میں تین کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدتا ہوں یا دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا خریدتا ہوں تو یہ جائز نہیں ہے، اس طرح اگر اس نے کہا میں ان چار کپڑوں میں سے ایک کپڑا تعیین کی شرط کے ساتھ خریدتا ہوں تو بھی جائز نہیں ہے۔

(لَا... الخ) دلیل یہ ہے کہ قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ خیار تعیین کے ساتھ بیع جائز نہ ہو کما مر اس لیے کہ یہ عقد کے مقتضی یعنی لزوم کے منافی ہے، لیکن ہم نے اس کو استحساناً ضرورت کے پیش نظر جائز رکھا اور یہ ضرورت تین تک کپڑوں میں تو پائی جاتی ہے چار میں نہیں، اس لیے کہ اوصاف تین ہیں عمدہ، گھٹیا اور درمیانہ پس تین کپڑوں میں تو ہم نے اس کو جائز رکھا اور تین کپڑوں سے زائد میں ہم نے اصل پر عمل کیا جو کہ عدم جواز ہے۔

وَ أَخَذَهُ بِالشَّفْعَةِ دَارًا بِيَعْتَ بِجَنْبِ مَا شَرِطَ فِيهِ الْخِيَارُ رِضَاءً أَيْ اشْتَرَى دَارًا عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فَبِيَعْتَ دَارًا بِجَنْبِ تِلْكَ الدَّارِ وَأَخَذَهَا الْمَشْتَرَى بِشَفْعَةٍ فَهَذَا الْاِخْذُ دَلِيلُ رِضَاءِ بَشْرَاءِ تِلْكَ الدَّارِ لِأَن الْاِخْذَ بِالشَّفْعَةِ يَقْتَضِي إِجَازَةً فِي شِرَاءِ الْمَشْفُوعِ بِهِ وَخِيَارُ شَرِطِ الْمَشْتَرِينَ يَسْقُطُ بِرِضَاءِ أَحَدِهِمَا وَكَذَا خِيَارُ الْعَيْبِ وَالرُّوِيَةِ لِأَنَّهُ إِنْ رَدَّهُ الْآخَرُ يَكُونُ مَعِيْبًا بَعِيْبِ الشَّرْكَهٖ وَعِنْدَهُمَا لِلْآخَرِ وَلَايَةُ الرَّدِّ لِأَنَّ الْخِيَارَ ثَابِتٌ لِكُلِّ وَاحِدٍ وَعَبْدٌ مَشْرُئٌ بِشَرِطِ خُبْرِهِ أَوْ كِتْبِهِ وَوُجَدَ بِخِلَافِهِ أُخِذَ بِثَمْنِهِ أَوْ تَرِكَ لَأَنَّ الْأَوْصَافَ لَا يُقَابِلُهَا شَيْءٌ مِنَ الثَّمَنِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مشتری کا لینا شفعہ کی وجہ سے ایسے دار کو جو فروخت ہوا اس دار کے پڑوس میں جس میں خیار کی شرط لگائی گئی تھی، رضاء ہے، یعنی اگر دار خرید اس شرط کے ساتھ کہ وہ مشتری خیار کے ساتھ ہے پھر ایک دار اس دار کے پڑوس میں فروخت ہوا اور مشتری نے اس کو شفعہ کے ساتھ لے لیا تو یہ لینا اس دار کی شراء پر رضاء کی دلیل ہوگا، اس لیے کہ شفعہ کے ساتھ لینا تقاضا کرتا ہے اس دار کی شراء میں اجازت کا جس دار کی وجہ سے شفعہ کیا گیا ہے۔

اور دو مشتریوں کی شرط کا خیار ساقط ہو جاتا ہے ان میں سے ایک کی رضاء کے ساتھ، اور اسی طرح خیار عیب اور خیار رویت ہے، اسلئے کہ اگر دوسرا اس کو واپس کر دے تو وہ (بیع) عیب دار ہوگی شرکت کے عیب کے ساتھ، اور صاحبین کے نزدیک دوسرے کو واپس کرنے کی ولایت حاصل ہوگی اس لیے کہ خیار ہر ایک کے لیے ثابت ہے، اور ایسا غلام جو خریدا گیا ہو اس کے خباز (نانبائی) ہونے کی شرط کے ساتھ، یا کاتب ہونے کی شرط کے ساتھ اور وہ پایا گیا اس کے خلاف تو اسے لے لیا جائے اس کے ثمن کے بدلے میں یا چھوڑ دیا جائے، اس لیے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں آتا۔

﴿توضیح﴾

(وَ أَخَذَهُ... الخ) اگر کسی نے گھر خیار شرط کے ساتھ خریدا اور ایام خیار میں اس کے پڑوس میں دوسرا گھر فروخت ہوا اور مشتری نے وہ گھر شفعہ کر کے لے لیا تو اب شفعہ کے ساتھ یہ دوسرا گھر لینا دلیل ہے اس بات کی کہ وہ پہلے گھر کی شراء پر راضی ہو چکا ہے، لہذا بیع پکی ہوگئی اور خیار ختم ہو جائیگا، اس لیے کہ شفعہ کی وجہ سے دوسرا گھر لینا اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ شفعہ اس گھر کا مکمل طور پر مالک ہے جس کی وجہ سے یہ شفعہ کر رہا ہے۔

(وَ خِيَارُ... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر کوئی چیز خیار شرط کے ساتھ خریدی، اسکے بعد ان میں سے ایک اس بیع پر راضی ہو گیا تو اس کی وجہ سے دوسرے ساتھی کا بھی بیع کو فسخ کرنے کا خیار ختم ہو جائیگا لہذا اب بیع واپس نہ کی جاسکے گی۔ اس طرح اگر دو آدمیوں نے کوئی چیز خریدی جو کہ عیب دار تھی ایک اس بیع پر عیب کے باوجود راضی ہو گیا جبکہ دوسرا

راضی نہیں تو دوسرے کا خیار عیب بھی ساقط ہو جائیگا لہذا اب یہ بیع بائع کو واپس نہ کی جاسکے گی، اس طرح خیار رویت کا حال ہے کہ دو آدمیوں نے ایسی چیز خریدی جس کو انہوں نے دیکھا نہ تھا پھر اس کو دیکھا اور ایک نے ارادہ کیا کہ وہ چیز خیار رویت استعمال کرتے ہوئے واپس کر دی جائے جبکہ دوسرے کا ارادہ نہیں ہے تو بھی بیع واپس نہ کی جاسکے گی یہ امام صاحب کا مذہب ہے۔ البتہ صاحبین کے نزدیک خیار شرط، خیار رویت اور خیار عیب ان تمام میں دوسرے ساتھی کو اگر بیع پسند نہ آئی تو وہ واپس کر سکتا ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع کو ایسی حالت میں واپس نہیں کیا جاسکتا کہ اس میں مشتری کے قبضہ کے بعد نیا عیب پیدا ہو چکا ہو اب اگر ان مسائل میں دوسرا ساتھی بیع واپس کرے تو بیع اس حال میں واپس کریگا کہ اس میں عیب پیدا ہو چکا ہوگا، لہذا دوسرے ساتھی کو بھی بیع واپس کرنے کا خیار حاصل نہ ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ کونسا عیب ہے جو یہاں قبضہ کے بعد پیدا ہو گیا ہے تو وہ عیب شرکت کا ہے، اس لیے کہ بائع نے جب بیع سپرد کی تھی تو وہ شرکت سے خالی تھی، اب جب دوسرا ساتھی اس کو واپس کریگا تو اس میں بائع اور پہلا وہ ساتھی جو کہ بیع پر راضی ہو چکا ہے دونوں بیع میں شریک ہونگے جو کہ عیب حادث ہے۔ (نیا عیب ہے جو بعد میں پیدا ہوا)

اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خیار دونوں کے لیے ثابت تھا اور دونوں کے خیار کا ثبوت اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ خیار فسخ ہر ایک کو حاصل ہو لہذا ایک ساتھی اگر اپنا خیار ساقط کرتا ہے بایں طور کہ وہ بیع پر راضی ہو جاتا ہے تو دوسرے ساتھی کا خیار ساقط نہ ہوگا۔ ورنہ غیر کے حق کو باطل کرنا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔

صاحبین کی اس دلیل کا جواب دیا جاسکتا ہے کہ اگرچہ خیار دونوں کے لیے ثابت تھا لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ بائع اس بات پر بھی راضی ہو گیا تھا کہ ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے بغیر بیع میں سے اپنا حصہ واپس کر سکتا ہے، کیونکہ شاید اس کے دل میں یہ بات آئی ہو کہ اگر واپس کریں گے تو دونوں واپس کریں گے نہ کہ ان میں سے ایک۔

(و بعد... الخ) کسی نے غلام خریدا اس شرط کے ساتھ کہ وہ نانباتی ہے، یا کاتب ہے اور واقع میں وہ نانباتی یا کاتب نہ نکلا تو اب مشتری چاہے تو پورا ثمن دیکر وہ غلام لے لے، اور چاہے تو چھوڑ دے، چھوڑ تو اس لیے سکتا ہے کہ نانباتی ہونا یا کاتب ہونا ایک وصف مرغوب فیہ ہے جو فوت ہو گیا ہے، اور وصف مرغوب فیہ جب بیع میں فوت ہو جائے تو مشتری بیع کو چھوڑ سکتا ہے، اور اگر لینا چاہے تو پورا ثمن اس لیے لازم ہوگا کہ نانباتی ہونا یا کاتب ہونا اوصاف میں سے ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا، لہذا ان کے فوت ہونے سے ثمن میں کمی نہ آئیگی۔

﴿فصل فی خيار الرویة﴾

صَحَّ شَرَاءُ مَا لَمْ يَرَهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَلَمْشْتَرِيهِ الْخِيَارُ عِنْدَهَا اِى عِنْدَ الرُّوِيَةِ اِلَى اَنْ يُوْجَدَ مُبْطَلُهُ وَاِنْ رَضِيَ قَبْلَهَا اِى رَضِيَ قَبْلَ الرُّوِيَةِ يَكُوْنُ لَهُ حَقُّ الْفَسْخِ اِذَا رَاَهُ لَكِنْ لَوْ فُسِّخَ قَبْلَ الرُّوِيَةِ يَنْفُذُ الْفَسْخُ بِحَكْمِ اَنَّهُ عَقْدٌ غَيْرُ لَازِمٍ حَتَّى لَا يَجُوْزُ اِجَاْزَتُهُ عِنْدَ الرُّوِيَةِ لَا لِبَاِئِعِهِ اِى اِذَا بَاعَ شَيْئًا لَمْ يَرَهُ لَا يَكُوْنُ لَهُ الْخِيَارُ اِذَا رَاَهُ.

﴿ترجمہ﴾

صحیح ہے اس چیز کو خریدنا جس کو دیکھنا نہ ہو بخلاف امام شافعیؒ کے، اور اس کے خریدنے والے کو خيار ہوگا اس کے وقت یعنی رویت کے وقت یہاں تک کہ اس کو باطل کرنے والی کوئی شے پائی جائے اگرچہ وہ راضی ہو گیا ہو اس سے پہلے، یعنی اگر رویت سے پہلے راضی ہو گیا تو اس کو فسخ کا حق حاصل ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا، لیکن اگر فسخ کر دیا رویت سے پہلے تو فسخ نافذ ہو جائیگا اس حکم کے ساتھ کہ یہ عقد غیر لازم ہے حتیٰ کہ جائز نہ ہوگا اس کا بیع کو جائز قرار دینا رویت کے وقت، نہ کہ اس کے بائع کے لیے یعنی اگر کوئی چیز بیچی جس کو دیکھا نہیں تھا تو اس کو خيار نہ ہوگا جب وہ اسے دیکھے گا۔

خيار رویت کی بحث کو خيار عیب کے باب سے مقدم کیا اس لیے کہ خيار رویت بیع کے تام ہونے سے مانع ہے اور خيار عیب بیع کے تام ہونے سے مانع نہیں، بلکہ لزوم حکم یعنی مشتری کی ملک کے پختہ ہونے سے مانع ہے۔

﴿توضیح﴾

(صح... الخ) ان دیکھی چیز کا خریدنا ہمارے نزدیک جائز ہے امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں، انکی دلیل یہ ہے کہ ان دیکھی چیز مجہول ہوتی ہے اور مجہول کی بیع جائز نہیں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا: مَنْ اشْتَرَى مَالًا يَرَهُ فَلَهُ الْخِيَارُ اِذَا رَاَهُ کہ جس نے کوئی ایسی چیز خریدی جس کو ابھی تک دیکھا نہ تھا تو اس کو خيار ہوگا جب وہ اس کو دیکھ لے گا۔ امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ بیع میں ایسی جہالت جو مفضی الی المنازعت (جھگڑے کی طرف پہنچانے والی) نہ ہو وہ بیع سے مانع نہیں ہوتی، اور یہاں ایسی جہالت ہے جو بائع اور مشتری کے درمیان منازعت کی طرف مفضی نہیں ہے اس لیے کہ دیکھنے کے بعد وہ چیز اس کو پسند نہ آئی تو مشتری اس کو واپس کر سکتا ہے۔

(ولمشتريه... الخ) مشتری جب بیع کو دیکھے گا تو اس کو خيار ہوگا چاہے تو اس کو اپنے پاس رکھے اور چاہے تو اس کو واپس کر دے، اور یہ خيار اس وقت تک حاصل رہے گا جب تک کہ کوئی ایسی چیز نہ پائی جائے جو اس خيار کو باطل کر دے۔

سوال ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ رویت کے بعد خيار باقی رہیگا تا وقتیکہ کوئی مبطل پایا جائے، جیسے یوں کہے: ”رضیت“ (میں راضی ہو گیا) اور بیع کیساتھ مالک جیسا معاملہ کرے، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے بلکہ

جب بیع کو مشتری دیکھ لے اور وہ اپنی رضاء کا اظہار بھی نہ کرے اور نہ ہی بیع کو فسخ کرے تو خیار ساقط ہو جائیگا، اسلئے کہ جب بیع کے بعد بیع کو دیکھ لیا جائے اور پھر خاموشی اختیار کر لی جائے تو خیار ختم ہو جاتا ہے اور بیع لازم ہو جاتی ہے؟ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں مبطل میں تقیم ہے، خواہ وہ قول ہو یا فعل ہو یا سکوت ہو، اب اشکال نہ ہوگا۔

(وان رضی... الخ) یعنی اگر دیکھنے سے پہلے مشتری بیع پر راضی ہو چکا تب بھی دیکھنے کے بعد اس کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ خیار تو رویت کے ساتھ معلق ہے حدیث میں ہے: **فله الخيار اذا راه پس رویت شرط ہوئی اور خیار مشروط ہوا لہذا خیار، رویت سے پہلے ثابت نہ ہوگا ورنہ مشروط کا شرط کے بغیر پایا جانا لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں ہے۔**

(لکن لو... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ رویت سے پہلے اگر مشتری بیع پر راضی ہو چکے تو رویت کے بعد اس کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، شاید مشتری اگر رویت سے پہلے بیع کو فسخ کر دے تو رویت کے بعد بیع کی اجازت دے سکتا ہے، تو اس وہم کو دور کر دیا کہ اگر رویت سے پہلے بیع کو فسخ کر دیا تو فسخ نافذ ہو جائے گا، لہذا رویت کے بعد بیع کی اجازت نہیں دے سکتا ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ ان دیکھی چیز کی شرائع عقد غیر لازم ہے اور عقد غیر لازم کو فسخ کیا جاسکتا ہے اور جب بیع فسخ ہو جائے تو اس کے بعد اس کی اجازت نہیں ہو سکتی، اسی لیے اگر رویت سے پہلے بیع کو فسخ کر دیا گیا تو فسخ نافذ ہو جائیگا بعد میں اس کی اجازت ناممکن ہوگی۔ بخلاف پہلے مسئلے کے اگر مشتری بیع کو رویت سے پہلے نافذ قرار دے دے تو بعد میں فسخ اسلئے کر سکتا ہے کہ فسخ کا خیار، رویت کے ساتھ معلق ہے کما مر پس فسخ رویت کے بعد ہی ہو سکتا ہے لہذا فسخ بیع رویت سے پہلے معتبر ہوگی لیکن اجازت بیع رویت سے پہلے معتبر نہ ہوگی۔

(لا لبائعہ... الخ) اگر بائع نے کوئی ایسی چیز بیچ دی جس کو اس نے ابھی تک دیکھا نہ تھا تو اس کو خیار رویت حاصل نہ ہوگا، اس لیے کہ شرع میں خیار رویت مشتری کے لیے ہے بائع کے لیے نہیں۔

وَيَبْطُلُهُ وَخِيَارَ الشَّرْطِ تَعْيِيْنُهُ وَتَصَرُّفُ لَا يَنْفَسُخُ كَالْاِعْتَاقِ وَالتَّدْبِيرِ اَوْ يُوجِبُ حَقًّا لْغَيْرِهِ كَالْبَيْعِ الْمَطْلُوقِ اَيْ بَدْوْنِ شَرْطِ الْخِيَارِ وَالرَّهْنِ وَالْاِجَارَةِ قَبْلَ الرُّوْيَةِ اَوْ بَعْدَهَا اَيْ هَذِهِ التَّصَرُّفَاتُ تُبْطِلُ خِيَارَ الرُّوْيَةِ سَوَاءً كَانَتْ قَبْلَ الرُّوْيَةِ اَوْ بَعْدَهَا وَمَا لَا يُوجِبُ حَقًّا لْغَيْرِهِ كَالْبَيْعِ بِالْخِيَارِ وَالْمَسَاوِمَةِ وَالْهَبَةِ بِالتَّسْلِيمِ يُبْطِلُ بَعْدَهَا لَا قَبْلَهَا لَانْ هَذِهِ التَّصَرُّفَاتُ لَا تَزِيدُ عَلٰى صَرِيحِ الرِّضَاءِ وَهُوَ اِنَّمَا يُبْطِلُهُ بَعْدَ الرُّوْيَةِ اَمَّا التَّصَرُّفَاتُ الْاَوَّلُ فَهِيَ اَقْوٰى لَانْ بَعْضُهَا لَا يَقْبَلُ الْفَسْخَ وَبَعْضُهَا اَوْجِبَ حَقًّا لْغَيْرِهِ فَلَا يُمَكِّنُ اِبْطَالُهُ .

ترجمہ

اور باطل کر دیتا ہے خیار رویت کو اور خیار شرط کو بیع کا عیب دار ہو جانا اور ایسا تصرف جو منسوخ نہ ہو سکے، جیسے آزاد کرنا اور مدبر بنانا، یا ایسا تصرف جو غیر کے لیے حق کو واجب کرے جیسے بیع مطلق یعنی بغیر شرط خیار کے اور رہن اور اجارہ رویت سے

پہلے یا اسکے بعد یعنی یہ تصرفات باطل کر دیتے ہیں اختیار رویت کو، خواہ رویت سے پہلے ہوں یا رویت کے بعد ہوں، اور وہ تصرف جو غیر کے لیے حق کو واجب نہ کرے جیسے بیع اختیار کے ساتھ، اور بھاؤ لگانا، اور ہبہ بغیر سپردگی کے، (ایسا تصرف) باطل کر دیتا ہے (اختیار رویت کو) رویت کے بعد نہ کہ پہلے، اسلئے کہ یہ تصرفات زائد نہیں ہیں صریح رضاء سے اور وہ صریح رضاء نہیں، اور وہ صریح رضاء جزیں نیست کہ باطل کر دیتی ہے اختیار رویت کو رویت کے بعد، بہر حال پہلی قسم کے تصرفات تو وہ اقویٰ ہیں اس لیے کہ ان کا بعض فسخ کو قبول نہیں کرتا اور ان کا بعض غیر کے لیے حق کو واجب کرتا ہے پس ان کا ابطال ممکن نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ویبطلہ... الخ) یہاں سے ان چیزوں کو بیان کرتے ہیں جو اختیار رویت اور اختیار شرط کو باطل کر دیتی ہیں، حاصل یہ ہے کہ جب بیع عیب دار ہو جائے تو اختیار باطل ہو جائیگا اسی طرح اگر بیع میں کوئی تصرف کیا جائے تو بھی اختیار باطل ہو جائیگا، پھر تصرف کی تین قسمیں ہیں۔ (۱) ایسا تصرف جس کا رفع ممکن نہ ہو یعنی ایسا تصرف جس کو بعد میں ختم نہ کیا جاسکتا ہو جیسے اعتاق، مثلاً کسی غلام کو دیکھنے سے پہلے خرید لیا پھر اس کو دیکھنے سے پہلے آزاد کر دیا، اور جیسے تدبیر کہ بن دیکھے غلام خریدا اور پھر دیکھنے سے پہلے اسکو مدبر بنالیا یعنی اس کو یوں کہا کہ میرے مرنے کے بعد تم آزاد ہو، تو دیکھیں مشتری نے شراء کے بعد ایسا تصرف کر لیا جو ختم نہیں ہو سکتا اس لیے کہ آزاد کرنا اور مدبر بنانا ایسے تصرفات ہیں جو ختم نہیں ہوتے، کیونکہ جو آزاد ہو جائے تو وہ دوبارہ غلام نہیں بن سکتا ہے اور جس کو مدبر بنالیا جائے تو اس کی تدبیر ختم نہیں ہو سکتی۔ (۲) ایسا تصرف جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت ہو جائے جیسے مطلق بیع کہ غلام کو دیکھنے سے پہلے خریدا اور پھر دیکھنے سے پہلے ہی اس کو بغیر اختیار شرط کے بیچ دیا تو اس میں دیکھیں کہ مشتری نے بیع میں ایسا تصرف کر لیا جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت ہو گیا، یعنی مشتری ثانی کا حق ملک اس کے ساتھ متعلق ہو گیا، اور جیسے رہن کہ غلام کو دیکھنے سے پہلے خرید لیا اور پھر دیکھنے سے پہلے اس کو بطور رہن کے کسی کو دے دیا تو رہن کے طور پر دینا ایسا تصرف ہے جو غیر کے حق کو واجب کرتا ہے یعنی مرہن کے حق کو، اور جیسے اجارہ کہ دیکھنے سے پہلے کسی غلام کو خرید لیا اور پھر رویت سے پہلے ہی اس کو اجارے پر دے دیا تو اجارہ بھی ایسا تصرف ہے جو غیر یعنی مستاجر کے حق کو واجب کرتا ہے، تو ان تمام صورتوں میں ایسا تصرف پایا جاتا ہے جس میں غیر کا حق متعلق ہو جاتا ہے۔ (۳) ایسا تصرف جس کی وجہ سے غیر کا حق ثابت نہ ہو، جیسے غلام کو دیکھنے سے پہلے خریدا اور پھر رویت سے پہلے اس غلام کو اختیار شرط کے ساتھ بیچ دیا، اور جیسے مساومہ کہ ان دیکھے خریدے ہوئے غلام کو بیع پر پیش کر دیا، اور جیسے ہبہ کہ ان دیکھا غلام خریدا اور پھر رویت سے پہلے وہ کسی کو بطور ہبہ کے دیدیا لیکن موہوب لہ نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا۔ تو ان تمام صورتوں میں ایسا تصرف پایا جاتا ہے جس کے ساتھ غیر کا حق متعلق نہیں ہوتا۔

اگر مشتری نے ان دیکھی چیز کی شراء کے بعد پہلی دو قسم کے تصرفات میں سے کوئی تصرف کر لیا تو اس کا اختیار رویت مطلقاً باطل ہو جائیگا، خواہ وہ تصرف رویت کے بعد ہو یا رویت سے پہلے ہو، جبکہ تیسری قسم کے تصرف میں اختیار رویت تب باطل ہوگا جب کہ وہ تصرف اس نے رویت کے بعد کیا ہو اگر اس قسم کا تصرف اس نے رویت سے پہلے کر لیا تو اختیار رویت باطل نہ ہوگا۔

(لان هذه... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تیسری قسم کے تصرف میں خیار، رویت سے پہلے باطل نہ ہوگا، حاصل یہ ہے کہ رویت سے پہلے بیع پر اس قسم کا تصرف کرنا اتنا قوی نہیں ہے جتنا کہ رویت سے پہلے بیع پر اپنی رضامندی کو صراحتہ بیان کر دینا قوی ہے، اگر بیع پر مشتری کی صراحتہ رضامندی رویت سے پہلے پائی جائے تو اس سے اس کا خیار رویت باطل نہیں ہوتا، ہاں اگر صراحتہ رضامندی اس کی رویت کے بعد پائی جائے تب اس کا خیار باطل ہوتا ہے اور اس قسم کا تصرف تو صریح رضا سے زیادہ قوی نہیں، تو جو چیز صریح رضا سے زیادہ قوی نہ ہو اس سے تو بطریق اولی رویت سے پہلے خیار باطل نہ ہوگا۔ لہذا اس قسم کا تصرف اگر رویت سے پہلے ہو تو خیار باطل نہ ہوگا ہاں اگر رویت کے بعد ہو تو باطل ہو جائیگا۔

(اما التصرفات... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ پہلی دو قسموں کے تصرف میں مطلقاً خیار باطل ہو جاتا ہے، خواہ وہ تصرف رویت سے پہلے ہو یا بعد میں ہو، حاصل یہ ہے کہ پہلی دو قسموں والا تصرف قوی ہے جس کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے جب پہلی دو قسموں کے تصرف کو باطل کرنا ممکن نہیں ہے تو بیع پختہ ہوگئی، لہذا خیار رویت استعمال نہیں کر سکتا۔ باقی یہ بات کہ پہلی دو قسموں کا تصرف قوی کیوں ہے، تو اس کی وجہ یہ ہے کہ پہلی قسم کا تصرف ایسا ہے جس کو فسخ کرنا ممکن نہیں ہے، جیسے اعتاق اور تدبیر، اور دوسری قسم کا تصرف ایسا ہے جس میں غیر کا حق متعلق ہو جاتا ہے جیسے بیع کہ اس میں مشتری کا حق متعلق ہوتا ہے، اور اس قسم کے تصرفات قوی ہوا کرتے ہیں جن کو فسخ کرنا ممکن نہ ہو یا ان کی وجہ سے غیر کا حق متعلق ہو جائے۔ بخلاف تیسری قسم کے تصرف کے کہ اس کو ختم بھی کیا جاسکتا ہے اور اس کے ساتھ غیر کا حق بھی متعلق نہیں ہوتا لہذا یہ ضعیف ہے۔

وَالنَّظَرُ إِلَى وَجْهِ الْأَمَةِ وَالصَّبْرَةُ وَوَجْهِ الدَّابَّةِ وَكَفْلُهَا وَظَاهِرُ ثَوْبٍ مَطْوًى غَيْرِ مُعْلَمٍ وَالْإِلَى مَوْضِعِ عِلْمِهِ مُعْلَمًا وَنَظَرٌ وَكَيْلٌ بِالشَّرَاءِ أَوْ بِالْقَبْضِ كَافٍ لَا نَظَرَ رَسُولِهِ الْوَكِيلُ بِالْقَبْضِ هُوَ الَّذِي مَلَكَهُ الْقَبْضُ فَقَالَ لَهُ كُنْ وَكَيْلًا عَنِّي بِقَبْضِهِ بِخِلَافِ الرَّسُولِ فَإِنَّهُ الَّذِي أَمَرَ بِإِدَاءِ الرِّسَالَةِ بِالتَّسْلِيمِ فَالْبَائِعُ إِذَا لَمْ يُسَلِّمْ إِلَيْهِ لَا يَمْلِكُ الْخَصُومَةَ بِخِلَافِ الْوَكِيلِ وَعِنْدَهُمَا نَظَرُ الْوَكِيلِ بِالْقَبْضِ غَيْرُ كَافٍ لِأَنَّهُ وَكَّلَهُ بِالْقَبْضِ لَا بِالنَّظَرِ وَلَا بِي حَنِيفَةً أَنَّ الْقَبْضَ الْكَامِلَ بِالنَّظَرِ لِيَعْلَمَ أَنَّ هَذَا هُوَ الَّذِي أَمَرَ بِقَبْضِهِ.

ترجمہ

اور باندی کے چہرے کی طرف دیکھنا اور ڈھیری کی سطح کی طرف دیکھنا، اور جانور کے چہرے اور اس کی سرین کو دیکھنا، اور اس کپڑے کے ظاہر کو دیکھنا جو لپیٹا ہوا ہو نقش و نگار والا نہ ہو، اور اسکے نقش و نگار کی جگہ کو دیکھنا درآں حالیکہ وہ نقش و نگار والا ہو اور وکیل بالشراء اور وکیل بالقبض کا دیکھنا کافی ہے نہ کہ اس کے قاصد کا دیکھنا، وکیل بالقبض وہ ہے جس کو موکل نے قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہو پس اسے کہا ہو: تو وکیل بن جا میری طرف سے اس بیع پر قبضے کا، بخلاف قاصد کے کہ وہ، وہ ہوتا ہے جس کو موکل نے امر کیا ہو بائع کو بیع کی سپردگی کا پیغام پہنچانے کا، پس بائع اگر اس کو بیع حوالے نہ کرے تو یہ خصومت کا

مالک نہ ہوگا بخلاف وکیل کے، اور صاحبین کے نزدیک وکیل بالقبض کی نظر کافی نہیں اس لیے کہ موکل نے اس کو قبضہ کا وکیل بنایا ہے نہ کہ نظر کا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبض کا مل نظر کے ساتھ ہوگی تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہی وہ شے ہے جس پر قبضہ کر نیکا وکیل کو امر کیا گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(والنظر... الخ) باندی کو اگر دیکھنے سے پہلے خریدا تو خيار رویت فقط چہرے کے دیکھنے سے باطل ہو جائیگا، اس لئے کہ آدمی میں فقط چہرہ مقصود ہوا کرتا ہے یہی وجہ ہے کہ چہرے کے تفاوت سے قیمت مختلف ہوتی ہے۔ اور اگر غلہ کی ڈھیری رویت سے پہلے خرید لی تو اس ڈھیری کی سطح کی طرف دیکھنے سے خيار ختم ہو جائیگا، اس لیے کہ اس کی سطح کو دیکھنے سے باقی ماندہ غلہ کا وصف معلوم ہو جاتا ہے، کیونکہ اسی سطح کو نمونہ کے طور پر پیش کیا جاتا ہے، اور اگر جانور رویت سے پہلے خریدا تو اس کے چہرے اور سرین کی طرف سے دیکھنے سے خيار ختم ہوگا اس لیے کہ جانور میں چہرہ اور سرین مقصود ہوا کرتے ہیں، لہذا ان کی رویت کا اعتبار ہوگا، اور اگر کپڑا لپٹا ہوا خرید تو وہ اگر نقش و نگار والا نہ ہو تو اس کے ظاہر کو اگر خریدنے سے پہلے دیکھ لے تو اس کو خيار رویت حاصل نہ ہوگا اور اگر نقش و نگار والا ہے تو شراء سے پہلے اگر اس کی نقش و نگار والی جگہ دیکھ لی تو خيار رویت حاصل نہ ہوگا۔

(ونظر... الخ) کسی نے دوسرے کو شراء کا وکیل بنایا کہ میرے لیے یہ شے خریدو، اور پھر وکیل نے بیع کو دیکھ لیا تو یہ نظر کافی ہو جائیگی لہذا بعد میں موکل کو خيار رویت حاصل نہ ہوگا، اس طرح اگر مشتری نے رویت سے پہلے کسی شے کو خریدا پھر کسی کو وکیل بنایا کہ جا کر میری طرف سے بیع پر قبضہ کر لے اور اس وکیل نے بیع کو دیکھ لیا تو یہ نظر کافی ہو جائیگی لہذا بعد میں موکل یعنی مشتری کو خيار رویت حاصل نہ ہوگا۔ لیکن اگر مشتری نے کسی کو قاصد بنایا کہ جا کر بائع کو پیغام دے دے کہ وہ بیع سپرد کر دے اور پھر اس قاصد نے بیع کو دیکھ لیا تو یہ نظر کافی نہ ہوگی لہذا بعد میں مشتری یعنی موکل کو خيار رویت حاصل ہوگا۔

(الوکیل... الخ) یہ وکیل بالقبض اور رسول کی تعریف ہے، وکیل بالقبض وہ ہے جس کو مشتری اس بات کا مالک بنائے کہ جا کر بائع سے بیع پر قبضہ کر لے پس مشتری اس کو یوں کہے: کن وکیلا عنی بقبض المبیع کہ میری طرف سے بیع پر قبضہ کے وکیل بن جاؤ۔ اور رسول وہ ہے جس کو مشتری یہ امر کرے کہ بائع کو یہ پیغام پہنچا دو کہ وہ بیع حوالے کر دے، رسول اور وکیل بالقبض میں فرق یہ ہے کہ رسول کو اگر بائع بیع حوالے نہیں کرتا تو رسول بائع سے خصومت نہیں کر سکتا اور وکیل بالقبض خصومت کر سکتا ہے مطلقاً۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ جس طرح رسول کی نظر کافی نہیں ہوتی وکیل بالقبض کی نظر بھی کافی نہیں ہوتی۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل صرف اس چیز کا مالک ہوتا ہے جس کا موکل اس کو وکیل بنائے اور موکل نے یہاں اس کو فقط قبضہ کا وکیل بنایا ہے نہ کہ نظر کا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قبض کی دو قسمیں ہیں قبض کامل اور قبض ناقص۔

قبض کامل یہ ہے کہ مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کیا جائے اور قبض ناقص یہ ہے کہ قبضہ کیا جائے اس حال میں مقبوض مستور اور پوشیدہ ہو، موکل ان قسموں کا مالک ہوتا ہے یعنی وہ قبض کامل بھی کر سکتا ہے اور قبض ناقص بھی کر سکتا ہے، لہذا اس کا وکیل بھی قبضہ کی ان دونوں قسموں کا مالک ہوگا۔ پس موکل اگر مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کرتا تو اس کا اختیار رویت ساقط ہو جاتا اسی طرح وکیل بالقبض بھی اگر مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کرے تو اختیار رویت ساقط ہو جائیگا، پس وکیل بالقبض کی نظر کافی ہو جائیگی، باقی رہی یہ بات کہ مقبوض کو دیکھتے ہوئے قبضہ کرنا قبض کامل کیوں ہے؟ تو وہ اس لیے تاکہ وکیل کو یہ بات معلوم ہو جائے کہ جس پر میں قبضہ کر رہا ہوں یہ وہی چیز ہے جس پر قبضہ کرنے کا مجھے امر کیا گیا ہے۔

وشرط روية داخل الدار اليوم انما قال اليوم لان الرواية انه اذا راى حيطان الدار واشجار البستان من خارج كان كافياً وذلك لان دورهم وبساتينهم لم تكن متفاوتة فروية الخارج كانت مغبنة عن روية الداخل اما الآن فالتفاوت فاحش فلا بد من روية الداخل .

﴿ترجمہ﴾

اور مشروط ہے دار کے اندر کے حصے کو دیکھنا آج کے زمانے میں، جزیں نیست کہ مصنف نے اليوم کہا اس لیے کہ نقل یہ کیا گیا ہے کہ اگر مشتری دار کی دیواروں اور باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لے تو کافی ہوگا، اور یہ اس لیے کہ ان کے گھر اور باغات متفاوت نہیں ہوتے تھے پس باہر سے دیکھنا مستغنی کر دیتا تھا اندر کے دیکھنے سے، لیکن اب بہت زیادہ تفاوت ہے لہذا ضروری ہے اندر سے دیکھنا۔

﴿توضیح﴾

(وشرط... الخ) آجکل کے زمانے میں اگر کسی نے دار خرید تو اختیار رویت کے باطل ہونے کے لیے شرط یہ ہے کہ مشتری اس دار کے داخل یعنی اندر کے حصے کو دیکھے، پس اگر دار کو خارج سے دیکھا یعنی باہر سے اس کا نظارہ کیا اور اندر سے ابھی تک نہیں دیکھا پھر اس کو خرید لیا تو اس کو اختیار رویت حاصل ہوگا۔

(انما قال... الخ) یہ اليوم کے فائدے کا بیان ہے کہ اليوم اس لیے کہا کہ مسئلہ یہ نقل کیا گیا ہے کہ شراء سے پہلے گھر کی دیواروں یا باغ کے درختوں کو باہر سے دیکھ لے تو یہ کافی ہے لہذا اندر سے دیکھنے کے بعد اس کو بیع واپس کرنے کا اختیار حاصل نہ ہوگا۔ تو یہ حکم زمانہ قدیم کا ہے پہلے زمانے میں لوگوں کے گھر اور باغات ایک جیسے ہوتے تھے تفاوت نہیں ہوتا تھا، لہذا باہر سے دیکھ لینا بھی کافی ہوتا تھا، لیکن آج کل کے زمانے میں تو تفاوت فاحش پایا جاتا ہے لہذا اندر سے دیکھنا بھی ضروری ہے جب تک اندر سے نہیں دیکھا اختیار باطل نہ ہوگا۔

وَبِيعُ الْأَعْمَى وَشَرَاءُ هَ صَحَّ وَلَهُ الْخِيَارُ مُشْتَرِيًّا وَيَسْقُطُ بِمَسِّهِ الْمُبِيعِ وَشَمِّهِ وَذَوْقِهِ أَيْ بِمَسِّهِ فِيمَا يُدْرِكُ بِالْمَسِّ وَبَشَمِّهِ فِيمَا يُدْرِكُ بِالشَّمِّ وَبذَوْقِهِ فِيمَا يُدْرِكُ بِالدَّوْقِ وَبوصفِ الْعَقَارِ وَلَا اعْتِبَارَ لَوْ قَوْفِهِ فِي مَكَانٍ لَوْ كَانَ بَصِيرًا لَرَأَاهُ كَمَا هُوَ قَوْلُ أَبِي يُوسُفَ .

﴿ترجمہ﴾

اور نابینا کا بیچنا اور اس کا خریدنا صحیح ہے، اور اس کو خیار ہوگا درآں حالیکہ وہ خریدنے والا ہو اور اس کا خیار ساقط ہو جائیگا اسکے بیع کو چھونے کے ساتھ، اور اسے سونگھنے کے ساتھ، اور اسے چکھنے کیساتھ، یعنی اس کے چھونے کے ساتھ ان چیزوں میں جو چھونے سے معلوم ہو جاتی ہیں، اور اس کے سونگھنے کے ساتھ ان چیزوں میں جو سونگھنے سے معلوم ہوتی ہیں، اور اس کے چکھنے کے ساتھ ان چیزوں میں جو چکھنے سے معلوم ہو جاتی ہیں، اور زمین کا وصف بیان کرنے کے ساتھ اور کوئی اعتبار نہیں اس کے کسی ایسے مکان میں کھڑے ہونے کا کہ اگر وہ نابینا دیکھنے والا ہوتا تو اسے دیکھ لیتا جیسا کہ امام ابو یوسف کا قول ہے۔

﴿توضیح﴾

(وَبِيعُ الْأَعْمَى... الخ) نابینا کی شراء اور بیع جائز ہے اور شراء کی صورت میں اس کو خیار حاصل ہوگا اس لیے کہ اس نے ایسی چیز خریدی جس کو اس نے دیکھا نہیں، باقی رہی یہ بات کہ اس کا خیار کیسے ساقط ہوگا؟ تو وہ اس طرح کہ بیع کو دیکھیں گے اگر وہ چھونے کے ساتھ معلوم ہو جاتی ہے تو اس کا خیار چھونے کے ساتھ ساقط ہوگا، اور اگر وہ سونگھنے یا چکھنے کے ذریعے معلوم ہوتی ہے تو اس کا خیار سونگھنے یا چکھنے سے ساقط ہوگا۔

اور اگر اعمیٰ نے زمین خریدی تو اس کا خیار اس وقت ساقط ہوگا جب کہ اس کے سامنے زمین کا وصف بیان کر دیا جائے۔
(وَلَا اعْتِبَارَ... الخ) امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اعمیٰ اگر زمین خرید لے تو اس کا خیار اس وقت ساقط ہوگا جب کہ اس کو ایسے مکان میں کھڑا کیا جائے کہ اگر وہ بینا ہوتا تو اس مکان سے وہ زمین دیکھ لیتا، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ اس کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ اگرچہ یہ اس حدیث فلہ الخیار اذا راہ پرایک گونہ عمل ہے لیکن اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

وَمِنْ رَأْيِ أَحَدِ الثَّوْبِينِ ثُمَّ شَرَاهُمَا ثُمَّ رَأَى الْآخَرَ فَلَهُ رَدُّهُمَا لَا رَدُّ الْآخِرِ وَحَدَّ لَنَا يُلْزَمُ تَفْرِيقُ الصَّفَقَةِ قَبْلَ التَّمَامِ وَمِنْ رَأْيِ شَيْئًا ثُمَّ شَرَاهُ خَيْرٌ إِنْ وَجَدَهُ مُتَغَيِّرًا وَالْأَوَّلُ لِلْبَائِعِ فِي عَدَمِ تَغْيِيرِهِ وَلِلْمُشْتَرِي فِي عَدَمِ رَوَيْتِهِ أَيْ إِذَا اشْتَرَى شَيْئًا قَدَرَاهُ فَقَالَ الْبَائِعُ: إِنَّهُ لَمْ يَتَغَيَّرْ حَتَّى لَا يَكُونَ لَكَ الْخِيَارُ فَالْقَوْلُ لِلْبَائِعِ مَعَ حَلْفِهِ وَلَوْ قَالَ الْمُشْتَرِي لَمْ أَرَهُ وَلِيَ الْخِيَارُ فَالْقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي مَعَ الْحَلْفِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کو دیکھا پھر ان دونوں کو خرید لیا، پھر دوسرے کپڑے کو دیکھ لیا تو اس کے

لیے جائز ہے ان دونوں کو واپس کرنا نہ کہ فقط دوسرے کو واپس کرنا، تاکہ عقد کے تام ہونے سے پہلے سودے کا متفرق ہونا لازم نہ آئے۔ اور جس نے کوئی چیز دیکھی پھر اس کو خرید لیا تو اس کو اختیار ہوگا اگر اسے تبدیل پائے ورنہ نہیں، اور بات بائع کی معتبر ہوگی اس کے تبدیل نہ ہونے میں، اور مشتری کی معتبر ہوگی اسکے نہ دیکھنے میں، یعنی اگر کوئی ایسی شے خریدی جس کو دیکھ چکا تھا پھر بائع نے کہا کہ یہ تبدیل نہیں ہوئی حتیٰ کہ تیرے لیے اختیار نہیں ہے تو بائع کا قول معتبر ہوگا اس کی قسم کے ساتھ، اور اگر مشتری نے کہا کہ میں نے اسے دیکھا نہیں تھا اور مجھے اختیار ہے، تو مشتری کا قول معتبر ہوگا اس کی قسم کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ومن رای... الخ) اگر کسی نے دو کپڑوں میں سے ایک کپڑا دیکھا پھر دونوں کو خرید لیا پھر دوسرے کپڑے کو بھی دیکھ لیا تو وہ اگر پسند نہیں ہے تو مشتری چاہے تو دونوں کپڑے واپس کرے اور چاہے تو دونوں کو اپنے پاس رکھے۔ ایسا نہیں کر سکتا کہ ایک کپڑا واپس کرے اور ایک کپڑا اپنے پاس رکھے، تو یہاں دو دعوے ہیں، ایک یہ ہے کہ اس کو اختیار رویت حاصل ہے اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ایسا نہیں کر سکتا کہ دوسرا کپڑا واپس کرے اور پہلا نہ کرے۔ پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ دوسرے کپڑے کو اس نے دیکھا نہیں تھا لہذا اس کی شراء قبل از رویت ہوئی، پس اختیار رویت حاصل ہوگا، اور دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ اگر وہ ایک کپڑا واپس کرے اور دونوں واپس نہ کرے تو عقد کے تام ہونے سے پہلے سودے کا متفرق ہونا لازم آئیگا جو کہ درست نہیں ہے، باقی سودے کا متفرق ہونا اس طرح لازم آتا ہے کہ ابھی تک صفقہ یعنی سودا تام نہیں ہوا تھا، کیونکہ اختیار رویت مشتری کو حاصل تھا اور اختیار رویت کے ساتھ صفقہ تام نہیں ہوتا تو اگر ایک کپڑے کی واپسی ہو دوسرے کی نہ ہو تو صفقہ کے تام ہونے سے پہلے بائع پر سودا متفرق ہو جائیگا کہ ایک کپڑا تو اس کو مل جائیگا اور دوسرا نہیں ملے گا۔

(ومن رای... الخ) اگر کسی نے ایک چیز کو دیکھا پھر اس کو ایک مدت کے بعد خرید لیا تو مشتری کو اختیار رویت حاصل ہوگا یا نہیں؟ تو اس میں دیکھیں گے کہ وہ چیز اس مدت میں متغیر ہوئی ہے یا نہیں، اگر متغیر ہوئی ہے پھر تو مشتری کو اختیار رویت حاصل ہوگا، اور اگر متغیر نہ ہوئی تو پھر اختیار حاصل نہ ہوگا۔ عدم تغیر کی حالت میں اس کو اختیار اس لیے حاصل نہ ہوگا کہ چونکہ پہلے سے بیع کو دیکھ چکا ہے تو اس کو بیع کے اوصاف کا علم ہے اور اختیار رویت اس وقت حاصل ہوتا ہے جب بیع کے اوصاف کا علم نہ ہو، اور تغیر کی صورت میں اختیار اس لیے حاصل ہوگا کہ جب بیع میں اس مدت کے دوران تغیر پیدا ہو گیا ہے تو گویا اوصاف تبدیل ہو گئے لہذا رویت سابقہ سے بیع کے موجودہ اوصاف کا علم مشتری کو نہیں ہے، اس لیے اس کو اب اختیار رویت حاصل ہوگا۔

(والقول... الخ) اگر کسی نے کوئی شے دیکھی پھر ایک مدت کے بعد اس کو خرید لیا اور دعویٰ کیا کہ یہ شے اس مدت کے دوران متغیر ہو چکی ہے، لہذا مجھے اختیار رویت حاصل ہے، جبکہ بائع کہتا ہے کہ اس میں کوئی تغیر نہیں ہوا پس تمہیں کوئی اختیار حاصل نہ ہوگا، تو اس میں بائع کی بات معتبر ہوگی اسلئے کہ تغیر ایک ایسا امر حادث ہے، یعنی ایسا امر ہے جو بعد میں پیدا ہو ہوگا پہلے سے نہیں تھا، اس تغیر کا مشتری مدعی ہے اور بائع اسکا انکار کرتا ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے، لہذا بائع کا قول معتبر ہوگا۔

اور اگر مشتری نے خریدنے کے بعد کہا: میں نے اس بیع کو پہلے نہیں دیکھا تھا لہذا مجھے خیار رویت حاصل ہے، جبکہ بائع کہتا ہے کہ تم نے اسکو پہلے دیکھا تھا پس تمہیں کوئی خیار نہیں ہے، تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی جب وہ قسم اٹھالے، اسلئے کہ مشتری کا پہلے سے اس بیع کو دیکھنا ایک امر حادث ہے، بائع جس کا مدعی ہے اور مشتری منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔ اسلئے مشتری کی بات مانی جائیگی۔

ولو اشتری عدل زطی وقبضه فباع منه ثوباً او وهب وسلم لم يرده بخيار روية او شرط بل بعيب.
الزط جيل من الناس في سواد العراق والثوب الزطی ينسب اليهم والاصل فيه ان رد البعض يوجب
تفريق الصفقة وهو قبل التمام لا يجوز وبعد التمام يجوز ثم خيار الشرط والروية يمنعان تمام
الصفقة وخيار العيب يمنعه قبل القبض لا بعده وهذا لانه اذا شرط الخيار لاحدهما لم يتحقق
الرضاء الكامل وكذا اذا لم ير المشتري مشتراه واما اذا لم يشترط الخيار او شرط الخيار فاجاز من
له الخيار او المشتري قد راي المبيع فرضى به فبعد ذلك ان قبض فقد تم الصفقة لحصول
الرضاء الكامل لكن مع ذلك يمكن ان يكون المبيع معيباً والمشتري لا يرضى به فيفسخ العقد
فذلك امر متوهم فلا يمنع تمام الصفقة وان لم يقبض المبيع فالبعض معرض الفسخ بان
يهلك في يد البائع فيرتفع العقد فاذا اجتمع الامر ان اى عدم القبض ووجود العيب فيتقوى
احدهما بالآخر فلا يتم الصفقة ويظهر هذا في المسئلة التي تاتي وهي قوله ولو اشترى عبدين
صفقة وقبض احدهما ووجد به او بالآخر عيباً.

ترجمہ

اور اگر زطی کپڑے کا ایک گٹھڑ خریدا اور اس پر قبضہ کر لیا، پھر اس سے ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر دیا اور اسکو سپرد کر دیا تو اس گٹھڑ کو واپس نہیں کرے گا خیار رویت یا خیار شرط کی وجہ سے، بلکہ عیب کی وجہ سے (واپس کر سکتا ہے) زط لوگوں کا ایک قبیلہ ہے سواد عراق میں، اور زطی کپڑا ان کی طرف منسوب ہے، اس میں اصل یہ ہے کہ بعض واپس کرنا تفريق صفقة کو واجب کرتا ہے اور وہ (تفريق) عقد کے تام ہونے سے پہلے جائز نہیں اور تام ہونے کے بعد جائز ہے، پھر خیار شرط اور خیار رویت مانع ہوتے ہیں عقد کے تام ہونے سے قبضہ سے پہلے نہ کہ اس کے بعد، اور یہ اسلئے کہ جب خیار کی شرط لگائی گئی ان میں سے کسی ایک کے لیے تو رضاء کامل متحقق نہ ہوئی، اور اسی طرح (حال ہے) جبکہ مشتری نے اپنی خریدی ہوئی چیز کو دیکھا نہ ہو، لیکن اگر خیار کی شرط نہ لگائی جائے یا خیار کی شرط لگادی جائے پھر من له الخيار بیع کو جائز قرار دے دے، یا مشتری نے بیع کو دیکھا ہو پھر اس پر راضی ہو گیا ہو پھر اس کے بعد اگر قبضہ کرے تو تحقیق سودا تام ہو جائے گا رضاء کامل کے حاصل ہونے کی وجہ سے، لیکن اس کے ساتھ یہ ممکن

ہے کہ بیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو پس عقد فسخ ہو جائے تو یہ ایک امر موہوم ہے، پس یہ سودے کے تام ہونے سے مانع نہ ہوگا، اور اگر بیع پر قبضہ نہیں کیا تو بیع معرض فسخ میں ہوگی (فسخ کے قریب ہوگی) بایں طور کہ بیع مانع کے قبضہ میں ہلاک ہو جائے پس عقد ختم ہو جائے، پس جب دو امر جمع ہو گئے یعنی قبضہ کا نہ ہونا اور عیب کا پایا جانا تو ان میں سے ایک دوسرے کی وجہ سے قوت حاصل کریگا، لہذا سودا تام نہ ہوگا، اور یہ بات اس مسئلے میں ظاہر ہوگی جو آگے آرہا ہے، اور وہ مسئلہ مصنف کا یہ قول ”ولو اشتری... الخ“ ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اشتری... الخ) الزط سواد عراق میں لوگوں کا ایک قبیلہ ہے، اور ثوب زطی (زطی کپڑا) ان لوگوں کی طرف منسوب کپڑے کو کہتے ہیں۔ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے بن دیکھے زطی کپڑے کا ایک تھان خریدا اور اس پر قبضہ کر لیا، پھر اس میں ایک کپڑا بیچ دیا، یا ہبہ کر کے موہوب لہ کو دے دیا اب باقی ماندہ کپڑے میں اختیار رویت استعمال کرتے ہوئے وہ واپس نہیں کر سکتا، اسی طرح اگر یہی کپڑے کا تھان اختیار شرط کے ساتھ خریدا پھر اس میں ایک کپڑا بیچ دیا یا ہبہ کر کے موہوب لہ کے قبضہ میں دے دیا تو اب اختیار شرط استعمال کرتے ہوئے باقی ماندہ کپڑا واپس نہیں کر سکتا۔ اور اگر صورت مذکورہ میں بعض کپڑے کی بیع کرنے کے بعد یا ہبہ اور موہوب لہ کے قبضے کے بعد اس کو باقی ماندہ کپڑے میں عیب نظر آ گیا تو اب اختیار عیب استعمال کرتے ہوئے کپڑا واپس کر سکتا ہے۔

(والاصل... الخ) یہ اس مسئلے کی اصل اور دلیل کا بیان ہے جس کو سمجھنے سے پہلے چند باتیں جانی چاہئیں۔ پہلی بات یہ ہے کہ ان تینوں مسائل میں اگر مشتری کپڑا واپس کرے تو بعض کپڑے کی واپسی متصور ہے کل کپڑے کی واپسی ممکن نہیں اس لیے ایک کپڑے کے ساتھ تو مشتری ثانی یا موہوب لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے لہذا موہوب لہ اور مشتری ثانی والے کپڑے کو مشتری واپس نہیں کر سکتا صرف بعض کپڑا واپس کریگا اور بعض کی واپسی ہوگی تو بائع پر تفرق صفقہ ہوگا۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ تفرق صفقہ کے بارے میں ضابطہ یہ ہے کہ وہ عقد کے تام ہونے کے بعد تو جائز ہوتا ہے، عقد کے تام ہونے سے پہلے جائز نہیں ہوتا۔ اور تیسری بات یہ ہے کہ اختیار شرط اور اختیار رویت عقد کے تام ہونے سے مانع ہیں، یعنی ان دونوں خیاروں کے ہوتے ہوئے عقد تام نہیں ہو سکتا اور اختیار عیب عقد کے تام ہونے سے اس وقت مانع ہوتا ہے جب بیع پر قبضہ نہ کیا گیا، ہو اور اگر بیع پر قبضہ ہو جائے تو اختیار عیب عقد کے تام ہونے سے مانع نہیں ہوتا بلکہ عقد تام ہو جاتا ہے۔

اب دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اختیار شرط اور اختیار رویت والی صورت میں باقی ماندہ کپڑے کی واپسی اسلئے جائز نہیں ہے کہ اس صورت میں تفرق صفقہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آتا ہے جو کہ جائز نہیں، اور اختیار عیب کی صورت میں بعض کپڑے کی واپسی اس لیے جائز ہے کہ اس صورت میں عقد کے تام ہونے کے بعد بائع پر تفرق صفقہ لازم آرہا ہے جو کہ جائز ہے۔

(وهذا... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اختیار شرط اور اختیار رویت عقد کے تام ہونے سے مانع

ہوتے ہیں حاصل یہ ہے کہ عقد اس وقت تام ہوتا ہے جب بائع اور مشتری کی طرف سے رضاء کامل ہو اور رضاء کامل اس وقت حاصل نہیں ہو سکتی جب عاقدین میں سے کوئی ایک خیار کی شرط لگائے، اس طرح اس وقت بھی رضاء کامل نہیں ہو سکتی جب مشتری نے ابھی تک بیع کو دیکھا نہ ہو اور اگر کسی نے خیار کی شرط نہ لگائی یا کسی نے خیار کی شرط لگائی لیکن من له الخيار نے بیع کو نافذ قرار دے دیا، یا مشتری نے بیع کو دیکھا اور پھر اس پر راضی ہو گیا اور پھر بعد میں اس پر قبضہ بھی کر لیا تو اب عقد تام ہو جائیگا اس لیے کہ رضاء کامل پائی گئی ہے۔

(لکن مع... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، سوال کی تقریر یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ خیار عیب بیع پر قبضہ کے بعد بھی عقد کے تام ہونے سے مانع ہو، اس لیے کہ ہو سکتا ہے بیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو پھر وہ عقد کو فسخ کرے تو دیکھیں اس صورت میں وہ بیع پر راضی نہ ہوگا لہذا عقد تام نہ ہونا چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا، حاصل یہ ہے کہ یہ امر موہوم ہے کہ ہو سکتا ہے کہ بیع عیب دار ہو اور مشتری اس پر راضی نہ ہو، لہذا اس کا اعتبار نہ ہوگا اور قبضہ بیع کے بعد خیار عیب عقد کے تام ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

(وان تم... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خیار عیب اس وقت عقد کے تام ہونے سے مانع ہوتا ہے جب کہ بیع پر ابھی تک قبضہ نہ کیا گیا، ہو حاصل یہ ہے کہ جب تک بیع پر مشتری نے قبضہ نہ کیا ہو تو بیع معرض فسخ میں ہوتی ہے کہ ہو سکتا ہے بیع بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے اور عقد ختم ہو جائے، تو اب امرین جمع ہو گئے ایک بیع پر مشتری کے قبضہ کا نہ ہونا اور دوسرا اس میں عیب کا پایا جانا، لہذا یہ ایک دوسرے سے قوت حاصل کریں گے تو صفقہ تام نہ ہو سکے گا۔

(ویظہر... الخ) یہ ایک فائدے کا بیان ہے کہ عدم تمام صفقہ آنے والے مسئلے میں ظاہر ہوگا جس کو ولو اشتری... الخ سے بیان کریں گے جو فصل فی خیار العیب میں آرہا ہے۔

﴿فصل فی خیار العیب﴾

وَلِمُشْتَرِيٍّ وَجَدَ بِمُشْتَرِيٍّ عَيْبًا نَقَصَ ثَمَنَهُ عِنْدَ التَّجَارِ رَدُّهُ أَوْ أَخَذَهُ بِكُلِّ ثَمَنِهِ لَا إِمْسَاكُهُ وَأَخَذَ نَقْصَانَهُ .
 "رَدُّهُ مَبْتَدَأًا" و "لِمُشْتَرِيٍّ" خبرُهُ و "نَقَصَ ثَمَنَهُ" صِفَةُ الْعَيْبِ . وَالْأَبَاقُ وَلَوْ إِلَى مَادُونَ سَفَرٍ وَالْبَوْلُ فِي الْفَرَاشِ وَسَرَقَةُ صَغِيرٍ يَعْقِلُ عَيْبٌ أَمَا قَالَ يَعْقِلُ لَأَن سَرَقَةَ صَغِيرٍ لَا يَعْقِلُ لَيْسَ بِعَيْبٍ وَبِالْغِ عَيْبٌ .
 آخِرُ عَطْفٍ عَلَى مَعْمُولِي عَامِلِينَ مُخْلِفِينَ وَالْمَجْرُورُ مُقَدَّمٌ فَلَوْ سَرَقَ عِنْدَهُمَا أَيْ عِنْدَ الْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِيِّ فِي صَغَرِهِ أَيْ فِي صَغَرِهِ مَعَ الْعَقْلِ رَدُّهُ وَإِنْ حَدَثَ عِنْدَهُ فِي صَغَرِهِ وَعِنْدَ مُشْتَرِيٍّ فِي كِبَرِهِ لَا وَجْنُونَ الصَّغِيرَ عَيْبٌ .
 أَبْدَأُ فَيَرُدُّ مَنْ جُنَّ فِي صَغَرِهِ عِنْدَهُ ثُمَّ عِنْدَ مُشْتَرِيٍّ فِيهِ أَوْ فِي كِبَرِهِ وَالْبَخْرُ وَالذَّفَرُ وَالزَّانَا وَالتَّوَلَّدَ مِنْهُ عَيْبٌ فِيهَا لَا فِيهِ وَالْكَفَرُ عَيْبٌ فِيهِمَا وَالْإِسْتِحَاضَةُ وَارْتِفَاعُ حَيْضِ بِنْتٍ سَبْعَةَ عَشْرَةَ سَنَةً لَا أَقْلَ عَيْبٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس مشتری کے لیے جو اپنی خریدی ہوئی چیز میں ایسا عیب پائے جو اس کے ثمن کو کم کر دے تجار کے نزدیک، جائز ہے اس کو واپس کرنا یا اس کو لینا پورے ثمن کے ساتھ، نہ کہ اس کو روکنا اور اس کا نقصان لینا، ”ردہ“ مبتدا ہے اور ”ولمشتتر“ اسکی خبر ہے اور نقص ثمنہ، عیب کی صفت ہے، اور بھاگ جانا اگرچہ سفر کی مسافت سے کم تک ہو، اور بستر میں پیشاب کرنا اور ایسے چھوٹے کی چوری جو سمجھدار ہو، عیب ہے، جزیں نیست کہ مصنف نے ”یعقل“ کہا اس لیے کہ ایسے چھوٹے بچے کی چوری جو سمجھدار نہ ہو، عیب نہیں ہے، اور بالغ کی چوری دوسرا عیب ہے، یہ عطف ہے دو مختلف عالموں کے دو معمولوں پر اور مجرور مقدم ہے، پس اگر اس نے چوری کی ان دونوں کے پاس یعنی بالغ اور مشتری کے پاس اپنے بچپن میں یعنی اپنے بچپن میں عقل کے ساتھ تو اسکو واپس کر دے، اور اگر چوری ہوئی بالغ کے پاس اس کے بچپن میں اور مشتری کے پاس اس کے بالغ ہونے کی حالت میں تو یہ عیب نہیں، اور چھوٹے بچے کا جنون عیب ہے ہمیشہ، پس لوٹا دیا جائیگا اس غلام کو جس کو جنون ہوا اپنے بچپن میں بالغ کے پاس پھر مشتری کے پاس بچپن میں یا اس کے بالغ ہونے کی حالت میں، اور منہ سے بدبو کا آنا اور بغلوں کا بدبو کا آنا اور زنا اور ولد زنا ہونا عیب ہے باندی میں نہ کہ غلام میں، اور کفر ان دونوں میں عیب ہے اور استحاضہ اور حیض کا منقطع ہو جانا سترہ سال کی لڑکی میں نہ کہ اس سے کم عمر کی لڑکی میں، عیب ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولمشتتر... الخ) جس چیز کی وجہ سے تجار کے ہاں ثمن میں کمی ہو جائے وہ عیب ہے۔ اگر کسی نے کوئی چیز خریدی اور اس میں عیب نکل آیا تو چاہے تو اسکو واپس کرے اور چاہے تو کل ثمن ادا کر کے بیع اپنے پاس رکھے۔ ایسا نہیں ہو سکتا کہ بیع کو اپنے پاس روکے اور بالغ سے نقصان لے لے، مثلاً غیر معیوب ہونے کی حالت میں اس بیع کی قیمت ہزار درہم ہے اور عیب دار ہونے کی حالت میں اس کی قیمت آٹھ سو درہم ہے تو مشتری ایسا نہ کرے کہ اس عیب دار بیع کو اپنے پاس روکے رکھے اور بالغ سے دوسو کا مطالبہ کرے۔

(رد... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ رد ”مبتدا“ موخر ہے اور ”ولمشتتر“ خبر مقدم ہے اور ”نقص ثمنہ“ یہ عیب کی صفت ہے۔

(والا باق... الخ) غلام میں اگر بھگوڑا ہونے کی صفت پائی جاتی ہے تو یہ عیب ہے، اگرچہ اس کا بھاگنا مادون سفر تک ہو، یعنی اس کی عادت ہو کہ تین دن کی مسافت سے کم فاصلے تک بھاگ جاتا ہے تو یہ عیب اس لیے ہے کہ اس صورت میں مولیٰ کے منافع فوت ہو جاتے ہیں یعنی جتنے دن وہ غلام غائب رہا اتنے دن مالک اس غلام سے نفع حاصل نہیں کر سکتا، اس طرح بستر پر پیشاب کرنا یہ بھی عیب ہے اور چھوٹے بچے کا چوری کرنا بھی عیب ہے جبکہ بچہ سمجھدار ہو، یہ عیب اس لیے ہے کہ

انسان چور کی وجہ سے اپنے مال پر پُر امن نہیں رہ سکتا۔

(انما قال... الخ) یہ یعقل کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یعقل اس لیے کہاتا کہ اس بچے

سے احتراز ہو جائے جو کہ سمجھدار نہ ہو اس کی چوری عیب نہیں سمجھی جاتی۔

(وبالغ... الخ) بالغ میں چوری دوسرا عیب ہے۔ یعنی اس عیب کا عین نہیں جو بچپن کی چوری کی صورت میں ظاہر ہوا تھا۔

(عطف... الخ) یہ قاعدہ نحو یہ کے مطابق عبارت کے مطابق کا بیان ہے کہ یہاں دو مختلف عاملوں

کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف کیا گیا ہے اور مجرور مقدم ہے اور اس قسم کی ترکیب جائز ہوتی ہے، وہ اس طرح کہ یہاں دو

مختلف عامل ہیں ۱۔ سرقت ۲۔ ابتداء ان کے دو معمول ہیں ۱۔ صغیر، یہ سرقت کا معمول ہے ۲۔ عیب۔ یہ ابتداء کا معمول ہے، اب

دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے ۱۔ بالغ، اس کا عطف صغیر پر ہے ۲۔ عیب آخر، اس کا عطف عیب پر ہے اور مجرور جو کہ بالغ

ہے وہ مقدم ہے، پس یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے۔

(فلو سرق... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بالغ میں چوری دوسرا عیب ہے، یہ وہی عیب نہیں جو کہ

اس کے بچپن کی چوری کی صورت میں ظاہر ہوا تھا اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر بالغ اور مشتری کے پاس اس نے بچپن میں چوری کی

یعنی بالغ کے پاس اس نے بچپن میں چوری کی اور مشتری کے پاس جانے کے بعد بلوغ سے پہلے اس نے پھر چوری کی تو مشتری

اس کو واپس کر سکتا ہے اور اگر بالغ کے پاس اس نے بچپن میں چوری کی اور مشتری کے پاس اس نے بالغ ہونے کے بعد چوری

کی تو اب مشتری اس کو واپس نہیں کر سکتا، اسکے بعد مشتری بیع کو عیب کی وجہ سے اس وقت واپس کر سکتا ہے جبکہ وہ عیب بالغ کے

پاس سے چلا آ رہا ہو اور یہاں ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ مشتری کے پاس تو اس نے چوری بالغ ہونے کے بعد کی اور بالغ کے پاس

اس نے چوری بچپن میں کی تھی اور بلوغت کے بعد کی چوری وہ عیب نہیں جو بالغ کے پاس سے ہو بلکہ یہ عیب جدید ہے جو مشتری

کے پاس پیدا ہوا، کیونکہ بچپن کی چوری قلت مبالغات یعنی لا ابالی پن کی وجہ سے ہوتی ہے اور بلوغت کے بعد کی چوری خبث باطن

کی وجہ سے ہوتی ہے۔ البتہ دونوں چوریاں یعنی بالغ کے پاس چوری اور مشتری کے قبضہ میں چوری اگر بچپن میں ہوں تو مشتری

اس کو واپس اس لیے کر سکتا ہے کہ اب دونوں چوریوں کا سبب متحد ہے یعنی قلت مبالغات۔

(وجنون... الخ) چھوٹے بچے کا جنون ہمیشہ عیب رہے گا لہذا صغیر کو اگر جنون بالغ کے پاس لاحق ہوا

پھر مشتری کے پاس بھی جنون لاحق ہوا تو مشتری اس کو واپس کر سکتا ہے، خواہ مشتری کے پاس اس کا جنون صغر کی حالت میں ہو یا

بلوغ کی حالت میں ہو، اس لیے کہ جنون خواہ بچپن میں ہو یا جوانی میں، اس کا سبب ایک ہے اور وہ سبب فساد عقل ہے، یعنی مشتری

کے پاس جنون خواہ بچپن میں ہو یا بلوغت کے بعد میں یہ وہی جنون ہوگا جو بالغ کے پاس اس کو لاحق ہوا تھا۔ پس اس کی واپسی

جائز ہے۔

(والبخر... الخ) منہ سے بدبو کا آنا یا بغلوں سے بدبو کا آنا یہ باندی میں عیب ہے، اور غلام میں عیب

نہیں ہے، اسی طرح زنا اور ولد زنا ہونا بھی باندی میں عیب ہے غلام میں نہیں ہے، وجہ اس کی یہ ہے کہ باندی سے مقصود استفراش یعنی وطی ہوتی ہے جبکہ غلام سے مقصود استحدام یعنی خدمت لینا ہوتا ہے، یہ چیزیں جو گزریں بخر وغیرہ، ان کی وجہ سے وطی میں تو خلل آتا ہے خدمت لینے میں خلل نہیں آتا۔ اس وجہ سے یہ چیزیں باندی میں عیب شمار ہونگی غلام میں عیب شمار نہیں ہونگی۔ البتہ کفر ان دونوں میں عیب شمار ہوگا اس لیے کہ مسلمان کی طبیعت کافر کی صحبت سے نفرت کرتی ہے۔ نیز کافر غلام اور باندی کو بعض کفارات میں آزاد نہیں کیا جاسکتا مثلاً کفارہ قتل میں ضروری ہے کہ مسلمان غلام آزاد کیا جائے نہ کہ کافر غلام، اس لیے کافر غلام اور باندی میں رغبت کم ہوتی ہے اس لیے کفر باندی اور غلام دونوں میں عیب ہوگا۔

(والاستحاضة... الخ) لڑکی اگر سترہ سال یا اس سے زائد عمر کی ہے اور وہ مستحاضہ رہتی ہے، یا اس کو حیض نہیں آتا تو یہ عیب ہے، اس لیے کہ خون کا منقطع ہو جانا یا خون کا لگاتار آنا دونوں عیب ہیں، اور اگر وہ سترہ سال سے کم عمر کی ہے اور اس کو حیض نہیں آتا تو یہ عیب نہیں اس لیے کہ اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ شاید وہ ابھی تک بالغ نہ ہوئی ہو۔

فان ظهر عیب قديم بعد ما حدث عنده آخر فله نقصانه لا ردّه الا برضى بائعه كتوب شراه فقطعه فظهر عيب ولبائعه اخذه كذا لك فلا يرجع مشتريه ان باعه اى لا يرجع المشتري بالنقصان ان باع لان البائع كان له ان يقول له انا اخذه معيياً فالمشتري بالبيع يكون حاسباً للمبيع فلا يرجع بالنقصان فان خاطه او صبغه احمر اولت السوق بسمن ثم ظهر عيبه لا ياخذ بائعه ورجع بنقصانه اى رجع المشتري بنقصان العيب ولا يكون للبائع ان يقول: انا اخذه معيياً؛ لاختلاط ملك المشتري بالمبيع وهو الخيط والصبغ والسمن كما لو باعه بعد روية عيبه اى كما يرجع المشتري بنقصان العيب ان باع الثوب المخيط او المصبوغ او السوق الملتوت بعد روية عيبه لانه بالبيع لم يصير حاسباً لمبيع اذ قبل البيع لم يكن للبائع اخذه معيياً لاختلاط ملك المشتري به فلم يطل حق الرجوع بالنقصان .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کوئی قدیم عیب ظاہر ہو گیا بعد اس کے کہ دوسرا کوئی عیب اس (مشتری) کے پاس پیدا ہو گیا تھا تو اس کے لیے اس کا نقصان ہوگا نہ کہ اس (مبیع) کو واپس کرنا، مگر اس کے بائع کی رضامندی کے ساتھ۔ جیسے وہ کپڑا جس کو اس نے خریدا پھر اس کو کاٹ لیا پھر کوئی عیب ظاہر ہو گیا اور اس کے بائع کے لیے اس کو لے لینا جائز ہے اسی طرح، پس اس کا مشتری اس کا رجوع نہیں کر سکے گا اگر اس نے اس کو بیچ دیا ہو، یعنی مشتری نقصان کا رجوع نہیں کریگا اگر اس نے اس کو بیچ دیا ہو، اس لیے کہ بائع کے لیے یہ ممکن تھا کہ وہ یہ کہتا ”میں اسے عیب دار ہونے کی حالت میں لے لیتا ہوں“ پس مشتری بیع کی وجہ سے حاسب مبیع بن گیا لہذا

وہ نقصان کا رجوع نہیں کر سکے گا۔ پس اگر اس نے اس کو سی لیا، یا اس کو سرخ رنگ دے دیا، یا ستو گھی کیساتھ ملا دیا پھر اس کا عیب ظاہر ہو گیا تو اس کو اس کا بائع نہیں لے گا اور مشتری اس کے نقصان کا رجوع کریگا، یعنی مشتری عیب کے نقصان کا رجوع کریگا اور بائع کے لیے یہ کہنا جائز نہ ہوگا کہ ”میں اسے عیب کی حالت میں لے لیتا ہوں“ بوجہ مشتری کی ملک کے بیع کے ساتھ مل جانے کے، اور وہ دھاگہ، اور رنگ اور گھی ہیں۔ جیسا کہ اگر اس کو بیچا اس کے عیب کے دیکھنے کے بعد یعنی جس طرح مشتری رجوع کر سکتا ہے عیب کے نقصان کا اگر اس نے بیچ دیا سلا ہوا کپڑا، یا رنگا ہوا کپڑا، یا وہ ستو جس میں گھی ملا ہوا ہو اس کے عیب کے دیکھنے کے بعد، اس لیے کہ وہ بیع کی وجہ سے بیع کو روکنے والا نہیں ہوا، کیونکہ بیع سے پہلے بائع کے لیے جائز نہ تھا اس کو لینا عیب کی حالت میں بوجہ مشتری کی ملک کے اس کے ساتھ مل جانے کے، لہذا رجوع بالنقصان کا حق باطل نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان ظهر... الخ) بیع میں بائع کے پاس سے ایک عیب قدیم تھا اور پھر ایک عیب مشتری کے پاس ظاہر ہو گیا، اس نئے عیب کے ظاہر ہونے کے بعد مشتری کے پاس وہ قدیم بھی ظاہر ہو گیا تو اب مشتری رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، یعنی جتنی قیمت کم ہوئی ہے وہ بائع سے لے سکتا ہے بیع واپس نہیں کر سکتا۔ مثلاً اس نے یہ بیع ہزار کے بدلے میں لی تھی اور عیب قدیم کی وجہ سے اس کی قیمت آٹھ سو ہے تو بائع سے دو سو لے سکتا ہے، مشتری بیع واپس اس لیے نہیں کر سکتا کہ اس میں بائع کا ضرر ہے، اس لیے کہ بائع کی ملک سے وہ بیع اس حال میں نکلی تھی کہ وہ اس عیب جدید سے خالی تھی جو مشتری کے پاس پیدا ہو گیا ہے، لیکن اگر مشتری اس بیع کو واپس کرے تو اس حال میں واپسی ہوگی کہ اس میں نیا عیب بھی پیدا ہو چکا ہوگا جو مشتری کے پاس پیدا ہو گیا ہے۔ لیکن چونکہ مشتری کے ضرر کو بھی دور کرنا ہے اس لیے مشتری رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، ہاں اگر بائع راضی ہو کہ وہ معیب بیع واپس لینے کو تیار ہے تو مشتری یہی بیع واپس کر سکتا ہے اس لیے کہ بائع اب خود اپنے ضرر پر راضی ہے۔

(ولبائعہ... الخ) اگر مشتری نے کپڑا خریدا پھر اس میں عیب پیدا ہو گیا اس کے بعد اس میں ایک پرانا عیب بھی ظاہر ہو گیا جو بائع کے پاس سے چلا آ رہا تھا اس کے بعد مشتری نے وہ کپڑا بیچ دیا تو اب مشتری بائع سے رجوع بالنقصان نہیں کر سکتا، اس لئے کہ یہاں مشتری حابس بیع ہے اور جب مشتری بیع کے لیے حابس ہو تو وہ بائع سے مطالبہ نہیں کر سکتا۔ باقی یہاں مشتری حابس بیع کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ بائع پہلے یہ کہہ سکتا تھا کہ مجھے وہی عیب دار بیع ہی واپس کر دو لیکن جب مشتری نے وہ بیع یعنی کپڑا فروخت کر دیا تو اب واپسی نہیں ہو سکتی، تو مشتری اس بیع کے لیے حابس ہوا۔

(فان خا طه... الخ) اگر مشتری نے کپڑا خریدا اس کے بعد اس کپڑے میں عیب ظاہر ہو گیا جو کہ بائع کے پاس سے تھا، پھر مشتری نے اس کو سی لیا، یا اس کو سرخ رنگ دے دیا، یا مشتری نے ستو خریدا پھر اس میں گھی ملا دیا پھر پتہ چلا کہ اس ستو میں تو عیب ہے تو اب مشتری صرف رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، بائع یہ نہیں کہہ سکتا ہے کہ مجھے اپنی بیع واپس کرو، بائع اپنی بیع واپس اسلئے نہیں لے سکتا، بیع ایسی حالت میں واپس نہیں لوٹائی جاسکتی جب اس کے ساتھ مشتری کی ملک مختلط ہو جائے،

اور یہاں معاملہ بھی ایسے ہے اس لیے کہ پہلے مسئلے میں مشتری کا دھاگہ کپڑے کے ساتھ مختلط ہو گیا ہے، اور دوسرے مسئلے میں اس کا رنگ مل گیا ہے اور تیسرے مسئلے میں مشتری کا گھی مل گیا ہے۔

(کمالو باعہ... الخ) اگر مشتری نے کپڑا خرید کر سی لیا، یا رنگ دیا، یا ستو خرید کر اس میں گھی ملا دیا پھر اس میں عیب ظاہر ہو گیا پھر اس کو بیچ دیا تو اب بھی مشتری رجوع بالنقصان کریگا۔

(لأنه... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ مشتری اس صورت میں رجوع بالنقصان نہ کر سکے اس لیے کہ اس نے بیع کو فروخت کر دیا ہے تو بیع کی وجہ سے وہ حابس بیع ہوا، اور حابس بیع رجوع نہیں کر سکتا؟ تو اس کا جواب دیا کہ مشتری بیع کی وجہ سے یہاں حابس بیع نہیں ہوا اس لیے کہ حابس بیع تب ہوتا جب بائع کے لیے مشتری کی بیع سے پہلے بیع واپس لینا جائز ہوتا، حالانکہ یہاں بیع سے پہلے بائع کیلئے بیع واپس لینا جائز نہیں تھا اسلئے کہ بیع سے پہلے مشتری کی ملک بیع کے ساتھ مختلط ہو گئی ہے، کیونکہ اس نے کپڑے کو سی لیا تھا، یا رنگ دیا تھا، یا ستو خریدنے کی صورت میں اس نے گھی ملا دیا تھا جب مشتری حابس بیع نہیں تو اس کا رجوع بالنقصان کا حق باطل نہ ہوا۔

او اعتقه قبلها مجاناً او دبره او استولدھا او مات عنده قبلها ای قبل روية العيب. صورة المسائل
انه اعتق المشتري العبد مجاناً او دبره او استولد المشتراة او مات المشتري في يد المشتري ثم اطلع
على عيب رجع بالنقصان وان اعتقه على مال او قتله او اكل الطعام كله او بعضه او لبس الثوب
فتخرق لم يرجع. الحاصل ان الموت لا يطل الرجوع بنقصان العيب لانه لا صنع للمشتري فيه
والاعتاق مجاناً لا يطله ايضاً استحساناً والقياس ان يطله لان الاعتاق لصنعه فصار كالقتل وجه
الاستحسان ان للاعتاق له شبهة بالقتل في انه بصنع المشتري وشبهة بالموت في ان الاصل في
الادمي الحرية فكان الملك موقفاً الى زمان العتق فهو عوداً الى الحالة الاصلية فان كان بعد روية
العيب اعتبر ذلك شبهة فلا رجوع له بخلاف الموت بعد روية العيب فان حق الرجوع فيه ثابت له
وان كان قبل روية العيب اعتبر هذه الشبهة حتى يكون له فيه حق الرجوع واما المسائل الاخر فلا
رجوع بالنقصان فيها.

ترجمہ

یا اس کو آزاد کر دیا دیکھنے سے پہلے مفت میں، یا اس کو مدبر بنا دیا، یا اس باندی کو ام ولد بنالیا، یا وہ غلام اسکے پاس مر گیا اس سے پہلے یعنی عیب کے دیکھنے سے پہلے، مسائل کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام مفت میں آزاد کیا، یا اس کو مدبر بنالیا، یا خریدی ہوئی باندی کو ام ولد بنالیا، یا خریدا ہوا غلام مشتری کے قبضہ میں مر گیا پھر مشتری اسکے عیب پر مطلع ہوا تو وہ اس کے نقصان کا

رجوع کریگا، اور اگر اس کو مال پر آزاد کیا، یا اسے قتل کر دیا، یا سارا کھانا کھا گیا، یا بعض کھا گیا، یا کپڑا پہنا پس وہ پھٹ گیا تو رجوع نہیں کریگا، خلاصہ یہ ہے کہ موت باطل نہیں کرتی عیب کے نقصان کے رجوع کو اس لیے کہ کوئی فعل نہیں ہوتا مشتری کا اس میں، اور مفت میں آزاد کرنا بھی اس کو باطل نہیں کرتا استحساناً، اور قیاس یہ ہے کہ وہ اس کو باطل کر دے اس لیے کہ آزاد کرنا مشتری کے فعل کی وجہ سے ہے پس یہ قتل کی طرح ہوگا، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اعتناق کی دو مشابہتیں ہیں، ایک مشابہت ہے قتل کیساتھ اس بات میں کہ یہ مشتری کے فعل کے ساتھ ہے، اور ایک مشابہت ہے موت کے ساتھ اس بات میں کہ اصل آدمی میں آزادی ہے، پس ملک موقت ہوگی آزاد ہونے کے زمانے تک پس یہ آزادی لوٹنا ہے حالت اصلہ کی طرف، پس اگر آزادی عیب کے دیکھنے کے بعد ہو تو اسی قتل کی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا پس اس کے لیے کوئی رجوع نہ ہوگا، بخلاف موت کے عیب کے دیکھ لینے کے بعد اسلئے کہ اس میں رجوع کا حق اس کیلئے ثابت ہوتا ہے، اور اگر آزادی رویت عیب سے پہلے ہو تو اعتبار کیا جائیگا اسی (موت کی) مشابہت کا، حتیٰ کہ مشتری کے لیے اس میں رجوع کا حق ہوگا اور بہر حال دوسرے مسائل تو ان میں نقصان کا رجوع نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(او اعتقه... الخ) اگر کسی نے غلام خریدا پھر اسکو مفت میں آزاد کر دیا، پھر پتہ چلا کہ اس میں عیب تھا، یا غلام خریدا پھر اس کو مدبر بنالیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہو گیا، یا باندی خریدی پھر اس کو ام ولد بنالیا پھر پتہ چلا کہ اس میں تو عیب ہے، یا غلام خریدا جو مشتری کے پاس مر گیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہوا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع سے رجوع بالنقصان کریگا، اس لیے کہ اب بیع تو واپس کی نہیں جاسکتی کیونکہ مشتری کے پاس بیع میں ایسے معاملات ہوئے جن کی وجہ سے بیع ناقابل واپسی ہے یعنی آزادی، تدبیر، استیلاء، اور موت اور مشتری نے اپنا حق بھی بائع سے وصول نہیں کیا اس لیے کہ مشتری کا حق تو ایسی بیع میں بنتا ہے جو عیب سے خالی ہو اور بیع میں تو عیب تھے، اور رجوع بالنقصان سے کوئی مانع بھی نہیں ہے لہذا مشتری رجوع بالنقصان کریگا۔

(وان اعتقه... الخ) اگر غلام خریدا پھر اس سے مال لیکر اس کو آزاد کر دیا، پھر اس کے عیب پر مطلع ہوا، یا غلام خریدا پھر اس کو قتل کر دیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہوا، یا کھانا خریدا پھر وہ سارا کھانا کھالیا، یا بعض کھانا کھالیا پھر اس کھانے کے عیب پر مطلع ہوا، یا کپڑا خریدا اور اس کو پہنا تو وہ پھٹ گیا پھر اس کے عیب پر مطلع ہوا تو ان تمام صورتوں میں مشتری بائع سے رجوع بالنقصان نہیں کر سکتا۔

(الحاصل... الخ) یہاں سے رجوع بالنقصان کے حق کے باطل ہونے یا نہ ہونے کا ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ اگر بیع میں مشتری کا فعل پایا جائے تو عیب کی وجہ سے رجوع بالنقصان کا حق باطل ہو جائیگا اور اگر مشتری کا فعل نہ پایا جائے تو اطلاع عیب کے بعد رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، پس موت میں مشتری کا کوئی فعل نہیں لہذا اگر غلام خریدا پھر وہ مر گیا اور اس کے عیب پر پھر مطلع ہو گیا تو مشتری بائع سے رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، اور اگر غلام خریدا پھر اس کو مال کے بدلے میں آزاد کر دیا، یا اس کو قتل کر دیا، یا کھانا خریدا پھر اسکو کھالیا، یا کپڑا خریدا پھر وہ پہنا تو وہ پھٹ گیا اس کے بعد وہ اپنی بیع میں عیب

پر مطلع ہوا تو چونکہ ان تمام صورتوں میں مشتری کا فعل پایا جاتا ہے اس لیے وہ بائع سے رجوع بالنقصان نہیں کر سکتا۔ اور اگر غلام خرید اور پھر اسکو مفت میں آزاد کر دیا پھر اسکے عیب پر مطلع ہوا تو اس میں قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ اب مشتری رجوع بالنقصان نہ کر سکے، اس لیے کہ اعتاق مجانا (مفت میں آزاد کرنا) بھی مشتری کا فعل ہے پس یہ قتل کی طرح ہوا، لیکن استجساناً ہم یہ کہتے ہیں کہ اس صورت میں رجوع کر سکتا ہے وہ اس طرح کہ اعتاق مجانا کی دو مشابہتیں ہیں، ایک اس کی مشابہت قتل کے ساتھ ہے، اور ایک مشابہت موت کے ساتھ ہے، قتل کے ساتھ تو مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح قتل مشتری کے فعل کے ساتھ ہے اعتاق مجانا بھی مشتری کے فعل کے ساتھ ہے، اور موت کے ساتھ مشابہت اس طرح ہے کہ غلام کے از خود مر جانے میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہوتا، اسی طرح اعتاق مجانا میں بھی ایک لحاظ سے مشتری کا فعل نہیں ہے، وہ اس طرح کہ آدمی میں اصل حریت ہے پس اگر کوئی آدمی کسی غلام کا مالک ہے تو گویا اس کی ملکیت آزادی کے زمانے تک موقت ہوتی ہے ہمیشہ کے لیے نہیں ہوتی تو جب غلام آزاد ہوتا ہے تو درحقیقت اپنی حالت اصلہ کی طرف لوٹ رہا ہوتا ہے اور حالت اصلہ کی طرف لوٹنا یہ ایک ایسی چیز ہے جس میں مشتری کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے۔ چونکہ اعتاق مجانا کی ایک مشابہت قتل کیساتھ ہے اور ایک مشابہت موت کیساتھ ہے، تو قتل کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح غلام کو قتل کر دینے کے بعد اگر اطلاع عیب ہو جائے تو مشتری رجوع نہیں کر سکتا اس طرح اعتاق مجانا کے بعد بھی اگر اطلاع عیب ہو جائے تو مشتری رجوع نہ کر سکے، اور موت کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ جس طرح غلام مر جائے اور پھر مشتری اسکے عیب پر مطلع ہو جائے تو وہ بائع سے رجوع بالنقصان کر سکتا ہے، اس طرح اعتاق مجانا کے بعد اگر مشتری کو عیب پر اطلاع ملتی ہے تو وہ رجوع بالنقصان کر سکے۔ تو ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر اعتاق مجانا رویت عیب کے بعد ہو یعنی پہلے عیب ظاہر ہو پھر آزاد کرے تو قتل والی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا لہذا مشتری رجوع نہ کر سکے گا، اور اگر اعتاق مجانا رویت عیب سے پہلے ہو یعنی پہلے آزاد کر دیا اسکے بعد اس کے عیب پر مطلع ہو گیا تو موت کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کریں گے لہذا وہ رجوع بالنقصان کر سکے گا۔

(بخلاف... الخ) اعتاق مجانا اور موت جب دونوں رویت کے بعد ہوں تو ان کے درمیان کیا فرق

ہے؟ یہاں سے شارح ان کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر اعتاق مجانا رویت عیب کے بعد ہو تو اس میں رجوع بالنقصان نہ ہوگا۔ لیکن اگر موت رویت عیب کے بعد ہو تو اس میں مشتری رجوع کر سکے گا۔

وإن شری بیضاً او بطیخاً او قثاءً او خیاراً او جوزاً فکسر فوجد فاسداً فله نقصانه فی المنتفع به وکل ثمنه فی غیره ومن باع مشریه وردّ علیہ بعیب بقضاء باقرار او ببینه او نکول ردّ علی بائعه وان ردّ برضاه لا اشتری شیئاً ثم باعه فادعی المشتري الثانی عیباً علی المشتري الاول وأثبت ذالک بالبینه او بالنکول او بالاقرار فقضى القاضی فردّ علی بائعه کان له أن یخاصم البائع الاول قال فی الهدایة: معنی القضاء بالاقرار انه انکر الاقرار فأثبت بالبینه فان قیل: المشتري الاول اذا انکر اقراره بالعیب فأثبت هذا بالبینه صار کانه اقرّ عند القاضی فانّ الثابت بالبینه کالثابت عیاناً فینبغی...

ان لا يكون له ولاية الردّ على البائع الاول سواء اقرّ عند القاضي أو انكر اقراره فيثبت بالبينة لان
 الاقرار حجة قاصرة فأي فائدة في قوله معنى القضاء بالاقرار انه انكر الاقرار؟ قلنا: نحن لم نجعل
 الاقرار حجة متعديّة ولم نقل: ان الردّ على المشتري الاول ردّ على بائعه بل له ان يخصّم بائعه فان
 المشتري الثاني اذا أثبت ان العيب كان في يد المشتري الاول وردّ عليه فالمشتري الاول ان أثبت
 ان العيب كان في يد بائعه ردّ عليه والا فلا. والفرق بين اقراره عند القاضي وبين اثبات اقراره بالبينة
 انه اذا اقرّ عند القاضي يكون طائعاً في اخذ المبيع فصار كما اشترى من المشتري الثاني فلا يكون له
 ولاية الردّ على البائع الاول اما اذا انكر اقراره بالعيب فيثبت بالبينة لم يكن طائعاً في اخذ فيكون
 اخذه بحكم الفسخ كانه لم يبيع فيكون له المخاصمة مع بائعه وقد قيل: هذه المسألة فيما اذا ادعى
 المشتري الثاني على المشتري الاول ان العيب كان في يد البائع الاول فحينئذ للمشتري الاول ان
 يخصّم على بائعه اما اذا ادعى ان العيب كان في يد المشتري الاول فليس له ان يخصّم على بائعه.
 أقول: فيه نظر لانه اذا ادعى ان العيب كان في يد البائع الاول وأقام عليه البينة وقضى على المشتري
 الاول فهذا القضاء ليس قضاءً على البائع الاول وهذه البينة لم تقم على البائع الاول ولا على نائبه
 لان ما يدعى على الغائب ليس سبباً لما يدعى على الحاضر.

ترجمہ

اگر کسی نے خرید انڈا، یا خر بوزہ، یا لکڑی، یا کھیرا، یا اخروٹ پھر اس کو توڑا پس اس کو عیب دار پایا تو اسکے لیے اس کا
 نقصان ہوگا قابل انتفاع میں اور پورے ثمن ہونگے اسکے غیر میں اور جس نے اپنی خریدی ہوئی چیز بیچی اور اس پر واپس لوٹادی گئی
 عیب کی وجہ سے قضاء کے حکم سے اقرار کے ساتھ یا بینہ کے ساتھ، یا قسم سے انکار کیساتھ، تو وہ اسے لوٹا دے اپنے بائع پر اور اگر
 اس پر لوٹادی گئی اسکی رضامندی کے ساتھ تو نہیں، ایک شے خریدی پھر اس کو بیچ دیا پس مشتری ثانی نے عیب کا دعویٰ کر دیا مشتری
 اول پر اور اس کو ثابت کر دیا بینہ کیساتھ یا قسم سے انکار کے ساتھ یا اقرار کے ساتھ پس قاضی نے فیصلہ کر دیا لہذا وہ اس کے بائع پر
 واپس لوٹادی گئی تو اسکے لیے جائز ہے کہ بائع اول سے مخاصمت کرے، صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں فرمایا، قضاء بالاقرار کا معنی یہ
 ہے کہ اس نے اقرار کا انکار کیا پھر مشتری ثانی نے اس کو بینہ کے ساتھ ثابت کر دیا۔ پس اگر کہا جائے کہ مشتری اول جب اپنے
 عیب کے اقرار کا انکار کرے پھر مشتری ثانی اسکو بینہ کے ساتھ ثابت کر دے تو یہ ایسے ہوگا گویا اس نے قاضی کے سامنے اقرار کیا
 ہو، اس لیے کہ جو چیز بینہ کیساتھ ثابت ہو وہ ایسی ہوتی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو، پس مناسب ہے کہ اس (مشتری اول) کو
 واپس کرنے کی ولایت حاصل نہ ہو برابر ہے کہ اس نے قاضی کے سامنے اقرار کیا ہو یا اپنے اقرار کا انکار کیا ہو پس مشتری ثانی

واپس لوٹائی ہے؟ اگر اس نے اس طرح واپس کی ہے کہ اس نے دعویٰ کیا کہ مشتری اول عیب کا اقرار کر چکا ہے، جبکہ مشتری اول اقرار عیب کا انکار کرتا ہے، قاضی نے مشتری ثانی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اس طرح بیع مشتری اول کو واپس لوٹادی گئی، یا مشتری ثانی نے عیب کے وجود پر بینہ قائم کر دی اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اس طرح بیع لوٹادی گئی، یا مشتری ثانی کے پاس وجود عیب پر کوئی بینہ نہیں تھی تو مشتری اول کو کہا گیا کہ تم قسم اٹھاؤ کہ اس بیع میں عیب نہیں تھا، اس نے قسم کھانے سے انکار کر دیا نتیجے میں قاضی نے مشتری ثانی کے حق میں فیصلہ کر دیا اس طرح بیع مشتری کو واپس لوٹادی گئی، تو اب مشتری اول بائع اول کو یہ بیع واپس کر سکتا ہے، اور اگر مشتری اول نے رضا مندی کے ساتھ قضاء قاضی کے بغیر وہ بیع مشتری ثانی سے واپس لے لی تو اب مشتری اول بائع اول کو وہ بیع واپس نہیں لوٹا سکتا۔ ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب قضاء قاضی کی وجہ سے بیع مشتری اول کو واپس ملے گی تو یہ اصل سے فسخ ہوگا، اصل سے گویا بیع ہوئی ہی نہیں، جب بیع سرے سے ہوئی ہی نہیں تو مشتری اول بائع اول کو بیع واپس دے سکتا ہے، اور جب مشتری ثانی کی طرف سے مشتری اول کی طرف بیع کی واپسی بغیر قضاء قاضی کے ہو تو اگرچہ یہ معاملہ مشتری اول اور ثانی کے حق میں تو فسخ ہے لیکن ثالث یعنی بائع اول کے حق میں بیع جدید ہے فسخ نہیں ہے، جب بائع کے حق میں یہ واپسی بیع ہے فسخ من الاصل نہیں ہے تو اس کو بیع واپس نہیں لوٹائی جاسکتی۔

(قال فی... الخ) سوال ہوتا ہے کہ جب مشتری اول پر بیع کی واپسی قضاء باقرار کی وجہ سے ہو یعنی قاضی نے فیصلہ کر دیا ہو اس بات کا کہ مشتری اول عیب کا اقرار کر چکا ہے تو بیع مشتری اول کو لوٹادی گئی تو مناسب یہ ہے کہ یہاں بھی مشتری اول بائع اول کو بیع واپس نہ لوٹا سکے، اس لیے کہ جب اس نے خود اقرار کیا ہے اس بات کا کہ عیب موجود تھا تو گویا اس پر بیع کی واپسی اس کی رضا مندی کے ساتھ ہے تو یہ معاملہ بھی بائع کے حق میں بیع جدید ہونا چاہیے نہ کہ فسخ من الاصل، تو صاحب ہدایہ نے اس اشکال کا جو جواب دیا شارح اس کو نقل کرتے ہیں کہ قضاء بالاقرار کا مطلب یہ ہے کہ مشتری ثانی نے دعویٰ کیا کہ مشتری اول وجود عیب کا اقرار کر چکا ہے جب کہ مشتری اول اس کا انکار کرتا ہے تو مشتری ثانی نے اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دیا، قاضی نے مشتری ثانی کے حق میں فیصلہ کر دیا اور بیع مشتری اول کو واپس لوٹادی گئی، تو اب دیکھیں یہاں مشتری اول پر بیع کی واپسی اس کی رضا مندی کی وجہ سے نہیں ہے لہذا مشتری اول کے لیے بیع بائع اول پر لوٹانے کا حق حاصل نہ ہوگا۔

(فان قيل... الخ) ہدایہ کی اس عبارت پر ایک سوال ہوتا تھا، شارح اس کو نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔ اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مشتری اول اگر وجود عیب کا اقرار کر لے اور بیع اس پر واپس لوٹادی جائے تو اس کو یہ حق بالکل نہ ہونا چاہیے کہ وہ اب بیع بائع اول کو واپس لوٹا دے، خواہ یہ اقرار وہ خود کرے یا اسکے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا جائے، اگر وہ خود اقرار کرے تو واپسی کا حق نہ ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ اب جو مشتری ثانی نے مشتری اول کو بیع واپس کی ہے وہ مشتری ثانی کی رضا کے ساتھ ہے، اور اگر مشتری اول کے وجود عیب کے اقرار کو بینہ سے ثابت کیا جائے تو اس کو بائع اول کی طرف بیع واپس لوٹانے کا حق اس لیے نہ ہوگا کہ جو چیز بینہ سے ثابت ہو وہ ایسی ہے جیسے مشاہدہ سے ثابت ہو، پس مشتری ثانی نے جو یہ بات بینہ سے

ثابت کی ہے کہ مشتری اول عیب کے وجود کا اقرار کر چکا ہے تو یہ ایسے ہے جیسے خود اس نے قاضی کے پاس اقرار کیا ہو، تو ظاہر ہے اس صورت میں بھی مشتری اول بائع اول کو بیع نہ لوٹا سکے کیونکہ یہاں بھی اس مشتری اول کی رضا پائی جاتی ہے، جب معاملہ ایسے ہے کہ مشتری کے اقرار کی وجہ سے اگر عیب کا وجود ثابت ہو جائے تو وہ بیع بائع اول کو واپس نہیں لوٹا سکتا مطلقاً، خواہ مشتری خود عیب کا اقرار کرے یا اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دیا جائے، تو اب صاحب ہدایہ کے اس قول کا کیا فائدہ ہو کہ: معنی القضاء بالاقرار... الخ؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا، حاصل یہ ہے کہ ہم جو کہتے ہیں کہ قضاء بالاقرار کی وجہ سے مشتری اول بھی بیع واپس کر سکتا ہے تو ہم نے اس کے اقرار کو حجت متعدد یہ نہیں بنایا اور یہ نہیں کہا کہ مشتری اول پر بیع کا واپس لوٹانا بائع اول پر لوٹانا ہے، یعنی ہم یہ نہیں کہتے کہ قضاء بالاقرار کی وجہ سے مشتری اول پر جب بیع واپس لوٹا دی گئی تو مشتری اول بھی بغیر قاضی کے فیصلے کے جبراً بائع اول کو بیع واپس کر سکتا ہے، بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ اب مشتری اول بائع اول سے خصومت کر سکتا ہے، اسلئے کہ مشتری ثانی اگر یہ ثابت کر دے کہ عیب مشتری اول کے قبضے میں تھا تو اب وہ مشتری اول کو واپس کر سکتا ہے اس کے بعد اگر مشتری اول یہ ثابت کر دے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا تو وہ بائع اول کو بیع واپس لوٹا سکتا ہے، اور اگر یہ ثابت نہ کر سکے تو واپس نہیں لوٹا سکتا۔

(والفرق... الخ) یہاں سے شارح اقرارین کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ ایک یہ ہے کہ مشتری اول قاضی کے پاس وجود عیب کا اقرار کرے اور ایک یہ ہے کہ اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دیا جائے، تو ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلی قسم کے اقرار کی وجہ سے مشتری اول مشتری ثانی سے بیع واپس لینے میں راضی ہوگا، اس لیے کہ اقرار رضاء کی دلیل ہے تو یہ ایسے ہوا گویا مشتری اول نے مشتری ثانی سے بیع واپس خرید لی ہے لہذا اس کو بائع اول کی طرف واپس لوٹانے کا حق حاصل نہ ہوگا۔ لیکن اگر مشتری اول اس بات کا انکار کرے کہ اس نے عیب کے وجود کا اقرار کیا ہے اور مشتری ثانی اس کے اقرار کو بینہ سے ثابت کر دے تو اب مشتری اول بیع واپس لینے میں راضی نہ ہوگا، لہذا اس کا بیع واپس لینا منہج کے حکم کے ساتھ ہوگا گویا کہ اس نے مشتری ثانی کو یہ بیع فروخت ہی نہیں کی تھی، لہذا اس مشتری اول کو بائع کے ساتھ مخاصمت کا حق حاصل ہوگا۔

(وقد قیل... الخ) یہاں سے شارح بعض لوگوں کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ مشتری اول بائع اول کے ساتھ مخاصمت کر سکتا ہے یہ اس صورت میں ہے جبکہ مشتری ثانی مشتری اول پر یوں دعویٰ کرے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا، اور اگر مشتری ثانی یہ دعویٰ کرے کہ عیب مشتری اول کے پاس سے تھا تو اب مشتری اول بائع اول کے ساتھ مخاصمت نہیں کر سکتا۔

(وفیہ نظر... الخ) یہاں سے شارح نے اس قول پر رد کر دیا کہ ان دونوں صورتوں میں فرق کرنا ٹھیک نہیں ہے، کیونکہ آپ یہ فرق اس بناء پر کر رہے ہیں کہ اگر مشتری اول کے خلاف وجود عیب کا دعویٰ ہو (یعنی یہ دعویٰ ہو کہ عیب مشتری اول کے پاس سے پیدا ہوا ہے) تو اب فیصلہ اسی کے خلاف ہوگا نہ کہ بائع کے خلاف، لہذا مشتری اول کے لیے بائع اول پر بیع واپس

لوٹانے کا حق نہ ہوگا اور اگر یہ دعویٰ ہو کہ عیب بائع اول کے پاس سے پیدا ہوا ہے تو اب فیصلہ بھی بائع اول کے خلاف ہوگا لہذا اب مشتری اول بائع اول کو بیع واپس کر سکتا ہے، آپ کے بیان کردہ فرق کا یہ منشا ٹھیک نہیں ہے، اسلئے کہ جب مشتری ثانی اس بات کا دعویٰ کرے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا اور بینہ بھی اس پر قائم کر دے اور مشتری اول کے خلاف فیصلہ بھی ہو جائے تو یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف نہ ہوگا اور نہ ہی یہ بینہ بائع اول کے خلاف قائم ہوگی، کیونکہ وہ غائب ہے اور غائب کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا، تو اس صورت میں جبکہ دعویٰ اس بات پر ہو کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا تو فیصلہ بائع اول کے خلاف نہ ہوگا لہذا مشتری اول کو بائع اول کے ساتھ مختصمت کا حق نہ ہونا چاہیے جس طرح کہ آپ کے نزدیک اس وقت حق حاصل نہ ہوگا جب عیب کا دعویٰ مشتری اول کے پاس سے ہو پس فرق تحکم ہے۔

(ولا علی... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، جب مشتری ثانی یہ دعویٰ کرے کہ عیب بائع اول کے پاس سے تھا اور اس کے حق میں فیصلہ بھی ہو جائے تو یہ فیصلہ مشتری اول کے خلاف ہوگا اور مشتری اول بائع اول کا نائب ہے اور نائب کے خلاف فیصلہ گویا اصل کے خلاف فیصلہ ہوتا ہے، لہذا یہ فیصلہ بائع اول کے خلاف بھی ہو جائیگا۔ لہذا مشتری اول کو بائع اول کے ساتھ مختصمت کا حق ہونا چاہیے، تو اس کا جواب دیا کہ مشتری اول بائع اول کا نائب نہیں ہے، لہذا مشتری اول کے خلاف فیصلہ بائع اول کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا، باقی مشتری اول نائب کیوں نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ مشتری اول نائب تب ہوتا جب کہ وہ چیز جس کا مشتری ثانی غائب یعنی بائع اول پر دعویٰ کر رہا ہے وہ اس چیز کا سبب ہوتی جس کا وہ حاضر یعنی مشتری اول پر دعویٰ کر رہا ہے، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے اس لیے کہ مشتری ثانی جس چیز کا دعویٰ غائب یعنی بائع اول پر کر رہا ہے وہ سبب نہیں اس چیز کا جس کا وہ حاضر یعنی مشتری اول پر دعویٰ کر رہا ہے، اس لیے کہ غائب یعنی بائع اول پر اس بات کا دعویٰ ہے کہ عیب تمہارے پاس سے وجود میں آیا اور حاضر یعنی مشتری اول پر اس بات کا دعویٰ ہے کہ بیع مشتری اول کی طرف قابل واپسی ہے ظاہر ہے بائع اول کے پاس وجود عیب کا ہونا اس بات کا سبب نہیں ہے کہ مشتری اول کو بیع واپس لوٹا دی جائے کیونکہ مشتری اول کی طرف بیع واپس لوٹانے کا سبب تو یہ ہے کہ عیب کا وجود مشتری اول کے پاس سے ہو۔

فَإِنْ قَبَضَ مُشْرِيَهُ وَادَّعَى عَيْباً لَمْ يُجْبَرْ عَلَى دَفْعِ ثَمَنِهِ حَتَّى يُحْلَفَ بَائِعُهُ أَوْ يُقِيمُ بَيْنَةً. فَقَوْلُهُ: "أَوْ يُقِيمُ" مَرْفُوعٌ عَطْفٌ عَلَى قَوْلِهِ: "لَمْ يُجْبَرْ" وَلَيْسَ عَطْفاً عَلَى قَوْلِهِ: يُحْلَفَ بَائِعُهُ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَكُونُ أَقَامَةُ الْبَيْنَةِ غَايَةً لِعَدَمِ الْجَبْرِ فَإِنَّ أَقَامَةَ الْبَيْنَةِ يَنْتَهِي عَدَمُ الْجَبْرِ فَيُلْزَمُ الْجَبْرُ عَلَى دَفْعِ الثَّمَنِ عِنْدَ أَقَامَةِ الْبَيْنَةِ عَلَى الْعَيْبِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْمَشْتَرِي إِذَا ادَّعَى عَيْباً يُقِيمُ بَيْنَةً عَلَى دَعْوَاهُ وَيَرُدُّ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَيْنَةٌ يَحْلِفُ بَائِعُهُ أَنَّهُ لَا عَيْبَ وَحِينَئِذٍ يُجْبَرُ عَلَى دَفْعِ الثَّمَنِ لَا قَبْلَ الْحَلْفِ فَاحْدُ الْآمَرَيْنِ ثَابِتٌ إِمَّا أَقَامَةُ الْبَيْنَةِ عَلَى وَجُودِ الْعَيْبِ أَوْ عَدَمُ الْجَبْرِ عَلَى دَفْعِ الثَّمَنِ حَتَّى يَحْلِفَ وَإِنْ نُصِبَ قَوْلُهُ أَوْ يُقِيمُ فَلَهُ وَجْهٌ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ بِعَدَمِ الْجَبْرِ عَلَى دَفْعِ الثَّمَنِ عَدَمُ الْجَبْرِ عَلَى دَفْعِهِ بِشَرْطِ أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ وَاجِباً بِحُكْمِ الْبَيْعِ وَهُوَ مَغْيَاً..

بأحد الأمرين إما الحلف على أنه لا عيب فحينئذ يُجبر على دفع الثمن أو إقامة البينة على وجود العيب فحينئذ يفسخ البيع ولا يبقى الثمن واجباً فينتهي عدم الجبر بشرط كونه واجباً.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اپنی خریدی ہوئی شے پر قبضہ کیا اور عیب کا دعویٰ کر دیا تو اس کو مجبور نہ کیا جائیگا اس کے ثمن کی ادائیگی پر حتیٰ کہ اس سے بائع سے قسم لے لی جائے یا وہ مشتری بینہ قائم کر دے، پس مصنف کا قول ”او یقیم“ مرفوع ہے معطوف ہے مصنف کے قول ”لم یجبر“ پر اور اس کا عطف نہیں ہے مصنف کے قول ”یحلف بانه“ پر اس لیے کہ اس وقت ہو جائیگا بینہ قائم کرنا غایت عدم جبر کی پس اگر بینہ قائم کر دے تو انتہاء ہو جائیگی عدم جبر کی، لہذا لازم آئیگا مجبور کرنا ادائیگی ثمن پر عیب پر بینہ کے قائم کرنے کی وقت، خلاصہ یہ کہ مشتری جب عیب کا دعویٰ کرے تو وہ قائم کرے بینہ اپنے دعویٰ پر اور (بیع) واپس کر دے، اور اگر نہ ہو اس کے پاس بینہ تو اس کے بائع سے قسم لی جائیگی اس بات پر کہ کوئی عیب نہیں تھا اور اس وقت مجبور کیا جائیگا مشتری کو ادائیگی ثمن پر نہ کہ قسم سے پہلے، پس دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا تو عیب کے وجود پر بینہ قائم کرنا یا ثمن کی ادائیگی پر مجبور نہ کرنا حتیٰ کہ قسم لے لی جائے، اور اگر منصوب ہو مصنف کا قول ”او یقیم“ تو اس کی ایک وجہ ہے وہ یہ کہ ثمن کی ادائیگی پر مجبور نہ کرنے سے مراد مجبور نہ کرنا ہے ادائیگی پر اس شرط کے ساتھ کہ ثمن بیع کے حکم کے ساتھ واجب ہو اور یہ منتهی ہوگا دوامروں میں ایک کے ساتھ، یا قسم لینا اس بات پر کہ کوئی عیب نہیں تھا، اس وقت مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور کیا جائیگا، یا عیب کے وجود پر بینہ قائم کرنا تو اس وقت بیع فسخ ہو جائیگی اور ثمن واجب باقی نہیں رہیگا پس انتہاء ہو جائیگی مجبور نہ کرنے کی ثمن کے واجب ہونے کی شرط کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(فان قبض... الخ) اگر کسی نے کوئی شے خریدی اور ابھی تک ثمن ادا نہ کیے بیع پر قبضہ کر لیا، پھر عیب کا دعویٰ کیا تو اسکو کہا جائیگا کہ اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کرو، اور اگر وہ قائم کر دے تو فہماور نہ بائع سے اس بات پر قسم لی جائیگی کہ میرے پاس سے یہ عیب نہیں تھا، اگر وہ قسم اٹھا لے تو مشتری کو مجبور کیا جائے گا اس بات پر کہ وہ ثمن ادا کرے اور اگر بائع قسم کھانے سے انکار کر دے تو مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور نہ کیا جائیگا، اس لیے کہ مشتری نے جب عیب کا دعویٰ کر دیا تو گویا بیع میں اپنے حق کے متعین ہونے کا انکار کیا، جب مشتری کا بیع میں حق متعین نہیں ہے تو اس پر ثمن بھی واجب نہ ہوگا۔

(فقل... الخ) یہ ”او یقیم“ کی ترکیب کا بیان ہے کہ اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں، ایک یہ ہے کہ اس کو مرفوع پڑھا جائے اور اسکا ”لم یجبر“ پر عطف کیا جائے، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اسکو منصوب پڑھیں اور اسکا ”یحلف“ پر عطف کریں، شارح کہتے ہیں کہ پہلا احتمال درست ہے اور دوسرا احتمال غلط ہے، اسلئے کہ اگر اس کا عطف ”یحلف“ پر ہو تو اس صورت میں عطف کی وجہ سے حتیٰ جو کہ یحلف پر داخل ہے یقیم پر بھی مسلط ہوگا اور یحلف عدم جبر کی غایت ہے تو

یقیم بھی عدم جبر کی غائت ہوگی، یعنی وجود عیب پر بینہ قائم کرنا یہ عدم جبر علی دفع الثمن کی غائت بن جائیگا اور معنی یہ ہوگا کہ مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور نہ کیا جائے حتیٰ کہ مشتری عیب پر بینہ قائم کر دے جب مشتری عیب پر بینہ قائم کر دیگا تو اس کو ادائیگی ثمن پر مجبور کیا جائیگا اور یہ خلاف مفروض ہے، اس لیے کہ عیب پر جب مشتری بینہ قائم کر دیگا تو اس کو ادائیگی ثمن پر تو مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ بیع فسخ کر دی جاتی ہے۔ پس معلوم ہوا کہ ”اویقیم“ کو منصوب پڑھنا اور اس کا عطف بحلف پر کرنا غلط ہے۔

(فالحاصل... الخ) اویقیم کی ترکیب میں پہلے احتمال کے مطابق یہ متن کی وضاحت ہے کہ مشتری جب عیب کا دعویٰ کرے تو وہ اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کرے اور بیع واپس کر دے، اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو بائع اس طرح قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم بیع میں کوئی عیب نہیں ہے تو اب مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور کریں گے لیکن بائع کے قسم اٹھانے کے بعد نہ کہ پہلے۔

(فاحد الامرین... الخ) یہ ترکیب میں پہلے احتمال کے مطابق عبارت کا حاصل معنی ہے کہ او احد

الامرین کے لیے آتا ہے جب یقیم کا عطف لم یجبر پر ہو تو دو باتوں میں سے ایک بات ثابت ہے یا تو مشتری کا عیب کے وجود پر بینہ قائم کرنا یا مشتری کو ادائیگی ثمن پر مجبور نہ کرنا حتیٰ کہ بائع قسم اٹھالے۔

(وان نصب... الخ) یہاں سے شارح دوسرے احتمال کے مطابق عبارت کی توجیہ کرتے ہیں کہ اگر

یقیم کو منصوب پڑھا جائے اور اس کا عطف بحلف پر ہو تب بھی درست ہے۔ باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں عدم جبر کی غائت اقامۃ بینہ بن جائیگی اور مطلب یہ ہوگا کہ جب مشتری وجود عیب پر بینہ قائم کر دے تو اس کو ادائیگی ثمن پر مجبور کیا جائیگا اور ظاہر ہے کہ یہ ٹھیک نہیں ہے، تو اس کا جواب یہ ہے کہ عدم جبر سے مراد عدم جبر بشرط وجوب الثمن بحکم البیع ہے معنی یہ ہے کہ مشتری کو ادائیگی ثمن پر اس شرط کے ساتھ کہ وہ ثمن بحکم البیع واجب ہو مجبور نہ کیا جائیگا حتیٰ کہ دو باتوں میں کوئی ایک بات پائی جائے، یا تو بائع اس بات پر قسم کھالے کہ کوئی عیب نہیں تھا تو اب مشتری کو ادائیگی پر مجبور کریں گے، یا پھر مشتری وجود عیب پر بینہ قائم کرے تو اب بیع فسخ ہو جائیگی اور ثمن واجب نہ رہیگا تو عدم جبر بشرط وجوب الثمن بحکم البیع کی انتہاء ہو جائیگی یعنی اب مشتری کو اقامت بینہ کے بعد ثمن کی ادائیگی پر، ذرا آنحالیکہ وہ واجب ہو بحکم البیع، مجبور نہ کیا جائیگا، فلا اشکال۔

وَعِنْدَ غَيْبَةِ شَهْوَدِهِ دُفِعَ الثَّمَنُ إِنْ حَلَفَ بَائِعُهُ وَلِزِمَ عَيْبُهُ إِنْ نَكَلَ أَيْ إِنْ قَالَ الْمَشْتَرِي شُهُودِي غُيِّبَ
دَفِعَ الثَّمَنُ إِنْ حَلَفَ بَائِعُهُ أَنْ لَا عَيْبَ وَإِنْ نَكَلَ الْبَائِعُ ثَبَتَ الْعَيْبُ.

ترجمہ

اور اس کے گواہوں کے غائب ہونے کے وقت ثمن دے دیئے جائیں گے اگر اس کا بائع قسم اٹھا لے، اور اس کا عیب لازم ہو جائیگا اگر قسم سے انکار کر دے، یعنی اگر مشتری نے کہا میرے گواہ غائب ہیں تو ثمن ادا کیے جائیں گے، اگر اس کا بائع قسم

اٹھاتا ہے اس بات پر کہ کوئی عیب نہیں، اور اگر بائع قسم سے انکار کر دے تو عیب ثابت ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وعند... الخ) مشتری نے بیع میں عیب کا دعویٰ کیا، جب اس سے بینہ طلب کی گئی تو اس نے کہا کہ میرے گواہ غائب ہیں مثلاً شام میں ہیں، تو ان گواہوں کے آنے کا انتظار نہ کیا جائے گا بلکہ بائع کو یوں کہا جائے گا کہ قسم اٹھالے اس بات پر کہ عیب نہیں ہے، اگر وہ قسم اٹھالے تو مشتری ثمن ادا کرے گا اور اگر وہ قسم سے انکار کر دے تو اب عیب ثابت ہو جائے گا۔ لہذا بیع واپس کی جائیگی، اگر بائع عدم عیب پر قسم اٹھالے تو مشتری ثمن اس لیے ادا کریگا کہ اگر مشتری کے گواہوں کا انتظار کیا جائے تو اس میں بائع کا ضرر ہے اور ادائیگی ثمن میں اگرچہ مشتری کا ضرر ہے لیکن زیادہ ضرر نہیں ہے اس لیے کہ مشتری کے جب گواہ آجائیں گے اور عیب کے وجود پر گواہی دیں گے تو مشتری بیع واپس کر کے اپنا ثمن واپس لے سکتا ہے، اور اگر بائع قسم سے انکار کر دے تو عیب اس لیے ثابت ہو جائیگا کہ اگر بائع قسم سے انکار کر دے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ بیع میں عیب ثابت ہے۔

فَإِنْ ادَّعَى ابَاقَهُ أَقَامَ بَيِّنَةً أَوْ لَا أَنَّهُ أَبَقَ عِنْدَهُ ثُمَّ حَلَفَ بَائِعُهُ بِاللَّهِ لَقَدْ بَاعَهُ وَسَلَّمَهُ وَمَا بَقِيَ قَطُّ أَوْ بِاللَّهِ مَالَهُ حَقُّ الرَّدِّ عَلَيْكَ مَنْ دَعَا هَذِهِ أَوْ بِاللَّهِ مَا بَقِيَ عِنْدَكَ قَطُّ لَا بِاللَّهِ لَقَدْ بَاعَهُ وَمَا بِهِ هَذَا الْعَيْبُ وَلَا بِاللَّهِ لَقَدْ بَاعَهُ وَسَلَّمَهُ وَمَا بِهِ هَذَا الْعَيْبُ إِنَّمَا لَمْ يُحْلَفْ بِهِذَيْنِ الطَّرِيقَيْنِ إِذْ فِي الْأَوَّلِ يُمَكِّنُ أَنْ لَا يَكُونَ الْعَيْبُ وَقَدْ بَاعَ بَعْدَ الْبَيْعِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لِلْمُشْتَرِي حَقُّ الرَّدِّ أَيْضاً وَأَمَّا فِي الثَّانِي فَلَا أَنَّ الْبَائِعَ يُمَكِّنُ أَنْ يُؤَوَّلَ كَلَامُهُ بِأَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ أَنَّ الْعَيْبَ لَمْ يَكُنْ مَوْجُوداً عِنْدَ الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيمِ بِمَعْنَى أَنْ وَجُودَ الْعَيْبِ عِنْدَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُنْتَفٍ فَيُمْكِنُ أَنَّهُ كَانَ مَوْجُوداً عِنْدَ التَّسْلِيمِ لَا الْبَيْعِ فَإِنْ قُلْتَ هَذَا لَا حَتْمًا ثَابِتٌ فِي قَوْلِهِ لَقَدْ بَاعَهُ وَسَلَّمَهُ وَمَا بَقِيَ قَطُّ أَيْ وَجَدَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا وَمَا بَقِيَ عِنْدَ وَجُودِ كُلِّ وَاحِدٍ فَيُمْكِنُ أَنَّهُ قَدْ أَبَقَ عِنْدَ وَجُودِ التَّسْلِيمِ لَا الْبَيْعِ قُلْتُ كَلِمَةً قَطُّ تُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى لِأَنَّهُمَا مَوْضُوعَةٌ لِعُمُومِ السَّلْبِ فِي الْمَاضِي وَذَلِكَ الْمَعْنَى هُوَ سَلْبُ الْعُمُومِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دعویٰ کیا غلام کے بھاگ جانے کا تو اولاً اس بات پر بینہ قائم کرے کہ وہ اس کے پاس سے بھاگ گیا ہے، پھر اسکے بائع سے قسم لی جائے کہ اللہ کی قسم اس نے اسے بیچا اور اسے حوالے کیا حالانکہ یہ کبھی نہیں بھاگا، یا اللہ کی قسم اس (مشتری) کیلئے کوئی حق نہیں تجھ پر واپس لوٹانے کا اپنے اس دعویٰ کی وجہ سے، یا اللہ کی قسم یہ تیرے پاس سے کبھی نہیں بھاگا، نہ کہ اللہ کی قسم اس نے اسے بیچا حالانکہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، اور نہ اللہ کی قسم اس نے اسے بیچا اور حوالے کیا حالانکہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، نہیں ہے سوائے اس کے کہ حلف نہیں لیا جائیگا ان دو طریقوں کے ساتھ اس لیے کہ پہلی صورت میں ممکن ہے کہ عیب بیع کے وقت

نہ ہو پس پیدا ہو جائے بیع کے وقت سپردگی سے پہلے اور اس تقدیر پر بھی مشتری کو واپسی کا حق ہوتا ہے، اور بہر حال دوسری صورت میں پس اسلئے کہ بائع ممکن ہے کہ وہ اپنے کلام میں تاویل کرے بایں طور کہ مراد یہ ہو کہ عیب، بیع اور سپردگی کے وقت موجود نہیں تھا بایں معنی کہ عیب کا وجود ان دونوں کے وقت منقش تھا پس ممکن ہے کہ وہ سپردگی کے وقت موجود ہو نہ کہ بیع کے وقت، پس اگر تم کہو کہ یہ احتمال ثابت ہے مصنف کے اس قول ”لقد باعه وسلمه وما بقى قط“ میں یعنی پائی گئی ان دونوں (بیع اور تسلیم) میں ہر ایک چیز حالانکہ یہ نہیں بھاگا ان میں ہر ایک کے وجود کے وقت پس ممکن ہے کہ وہ تحقیق بھاگا ہو تسلیم کے وقت نہ کہ بیع کے وقت، تو میں کہوں گا کہ کلمہ قط اس معنی کے منافی ہے اسلئے کہ قط موضوع ہے ماضی میں عموم سلب کے لیے اور وہ معنی سلب العموم کا ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان ادعى... الخ) مشتری نے غلام خریدا اور پھر دعویٰ کیا کہ وہ غلام بھاگ گیا ہے تو پہلے تو مشتری بینہ قائم کرے اس بات پر کہ وہ غلام مجھ سے بھاگ گیا ہے، پھر اسکے بعد بائع سے قسم اٹھائی جائیگی، شارح نے قسم کے پانچ طریقے ذکر کیے ہیں اور کہا کہ تین طریقے درست ہیں اور دو طریقوں سے قسم نہیں لی جائیگی، وہ تین طریقے جو درست ہیں یہ ہیں: پہلا طریقہ یہ ہے کہ کہے: باللہ لقد بعت وسلمت وما بقى قط کہ اللہ کی قسم میں نے بیچا اور سپرد کیا اور وہ کبھی نہیں بھاگا، اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کہے: باللہ مال للمشتري هذا حق الرد على من دعواه کہ اللہ کی قسم اس مشتری کیلئے مجھ پر اس غلام کو لوٹانے کا حق اپنے اس دعویٰ کی وجہ سے نہیں ہے، اور تیسرا طریقہ یہ ہے کہ کہے: باللہ ما بقى عند المشتري هذا قط کہ اللہ کی قسم یہ غلام اس مشتری سے کبھی نہیں بھاگا، اور جو طریقے درست نہیں وہ یہ ہیں ایک یہ ہے کہ کہے: باللہ لقد بعت وما به هذا العيب کہ اللہ کی قسم میں نے بیچا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، اور دوسرا طریقہ یہ ہے کہ کہے: لقد بعت وسلمت وما به هذا العيب کہ میں نے بیچا اور سپرد کیا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہیں تھا۔

ان آخری دو طریقوں کے ساتھ تحلیف کیوں درست نہیں، اس کو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ بسا اوقات عیب بیع کے وقت موجود نہیں ہوتا لیکن تسلیم بیع یعنی بیع کی سپردگی کے وقت پیدا ہو جاتا ہے، اور مشتری جس طرح اس عیب کی وجہ سے بیع واپس کر سکتا ہے جو عیب بیع کے وقت ہو اسی طرح اس عیب کی وجہ سے بھی بیع واپس کر سکتا ہے جو تسلیم (بیع کی سپردگی) کے وقت پیدا ہو، اب ہم کہتے ہیں کہ پہلا طریقہ اس لیے درست نہیں کہ جب اس بائع نے کہا: بعت وما به هذا العيب کہ میں نے بیچا اس حال میں کہ اس میں یہ عیب نہیں تھا، تو ہو سکتا ہے کہ وہ اپنی اس قسم میں سچا ہو کہ بیع کے وقت عیب نہیں تھا لیکن ہو سکتا ہے کہ تسلیم (بیع کی سپردگی) کی وقت عیب پیدا ہو گیا ہو حالانکہ اس صورت میں بھی واپسی کا خیال ہوتا ہے، پس اگر بائع اس طریقے سے قسم اٹھائے اور اس کی قسم کو معتبر مان لیا جائے مشتری بیع واپس نہیں کر سکے گا ظاہر ہے اس میں مشتری کا ضرر ہے، لہذا یہ طریقہ

درست نہیں ہے، اور دوسرا طریقہ اس لیے درست نہیں کہ جب بائع نے کہا: بعت و سلمت وما به هذا لعيب کہ میں نے بیچا اور تسلیم کیا درآنحالیکہ اس میں یہ عیب نہ تھا، تو بائع اپنی کلام کی تاویل کر سکتا ہے اور کہہ سکتا ہے کہ میرے اس قول کا مطلب یہ ہے کہ یہ عیب بیع اور تسلیم دونوں کے وقت موجود نہ تھا، تو ہو سکتا ہے یہ بات ٹھیک ہو کہ بیع اور تسلیم دونوں کی وقت یہ عیب نہ ہو ہاں تسلیم کے وقت یہ عیب ہو اور بیع کے وقت نہ ہو اور ایسے حال میں بھی واپسی کا خیار ہوتا ہے پس اگر بائع اس طریقے سے قسم اٹھالے اور اس کی قسم کا اعتبار بھی کر لیا جائے تو مشتری بیع واپس نہیں کر سکے گا، ظاہر ہے اس میں بھی مشتری کا ضرر ہے لہذا یہ طریقہ بھی درست نہیں ہے، اور پہلے تین طریقوں میں چونکہ بائع کی طرف سے دھوکہ اور غلطی کا احتمال نہیں ہے اس لیے وہ درست ہیں۔

(فان قلت... الخ) یہ ایک اعتراض اور اس کا جواب ہے، اعتراض یہ ہے کہ بعینہ یہی احتمال کہ شاید

عیب تسلیم کے وقت ہو بیع کے وقت نہ ہو، پہلے احتمال میں یعنی لقد بعت و سلمت وما ابق قط میں بھی پایا جاتا ہے کہ اس کا معنی ہے میں نے بیچا اور سپرد کیا اور بیع اور تسلیم دونوں کے وقت عیب موجود نہ تھا، بلکہ یہ عیب فقط تسلیم کے وقت ہو بیع کی وقت نہ ہو تو چاہیے کہ یہ طریقہ بھی جائز نہ ہو، تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ کلمہ قط اس معنی کے منافی ہے جو آپ نے بیان کیا، اس لیے کہ یہ ماضی میں عموم السلب کے لیے موضوع ہے، تو اب اس کا معنی یہ ہوا میں نے بیچا اور سپرد کیا درآنحالیکہ یہ غلام بیع اور تسلیم میں سے کسی وقت نہیں بھاگا اب اس صورت میں کوئی قباحہ نہیں، اور آپ نے جو معنی بیان کیا ہے وہ سلب العموم والا ہے کہ میں نے بیچا اور سپرد کیا درآنحالیکہ یہ عیب دونوں کے وقت موجود نہ تھا یعنی احتمال ہے کہ صرف بیع کی سپردگی کے وقت یہ عیب موجود تھا حالانکہ کلمہ قط اس کے لیے موضوع نہیں ہے۔

وعند عدم بينة المشتري على العيب عنده يحلف بائعه عنده أنه ما تعلم أنه ابق عنده واختلفوا على قول أبي حنيفة قد ذكر أن المشتري أقام بينة أولاً أنه ابق عنده فإن لم تكن له بينة يحلف البائع عندهما إنك ما تعلم أنه ابق عند المشتري لقوله عليه السلام: البينة على المدعي واليمين على من انكر. فكل شيء يثبت بالبينة فعند العجز عنها يتوجه اليمين على المنكر واختلف المشائخ على قول أبي حنيفة ووجه عدم الاستحلاف أن اليمين لا يتوجه إلا على الخصم ولا يصير خصماً إلا بعد قيام العيب عنده فلا يمكن إثبات هذا بالحلف لأنه دور أما البينة فقد تقام ليصير خصماً لكن لا يحلف ليصير خصماً والفرق أن وجوب الحلف ضرر فاذا لم يكن خصماً فلا وجه للزام الضرر عليه بخلاف إقامة البينة إذ المدعى مختار في إقامتها فهي أهون من الزام الضرر عليه فجعل إقامة البينة طريقاً لإثبات كونه خصماً لا التحليف.

ترجمہ

اور مشتری کے بینہ کے نہ ہونے کے وقت مشتری کے پاس عیب پر اس کے بائع سے قسم لی جائیگی صاحبین کے نزدیک

کہ تم نہیں جانتے کہ وہ غلام اس (مشتری) کے پاس بھاگا ہے، اور مشائخ نے اختلاف کیا ہے امام صاحب کے قول پر، تحقیق ذکر کیا گیا کہ مشتری اولاً اس بات پر بینہ قائم کرے کہ وہ اسکے پاس سے بھاگا ہے، پس اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو بائع سے قسم لی جائیگی صاحبین کے نزدیک کہ تم نہیں جانتے کہ وہ مشتری کے پاس سے بھاگا ہے بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ بینہ مدعی پر ہوتا ہے اور یمین اس پر ہوتی ہے جو انکار کرے۔ پس ہر وہ چیز جو بینہ سے ثابت ہو پس اس سے عاجز ہونے کے وقت یمین منکر پر متوجہ ہوتی ہے، اور مشائخ نے امام صاحب کے قول پر اختلاف کیا ہے، قسم نہ لینے کی وجہ یہ ہے کہ یمین متوجہ نہیں ہوتی مگر خصم پر اور بائع خصم نہیں ہوگا مگر مشتری کے پاس عیب کے قیام کے بعد پس ممکن نہیں ہوگا اس کو خصم ثابت کرنا قسم کیساتھ اسلئے کہ یہ دور ہے بہر حال بینہ پس تحقیق قائم کی جاتی ہے تاکہ وہ خصم بن جائے لیکن قسم نہیں لی جائیگی پس وہ خصم بن جائیگا اور فرق یہ ہے کہ قسم کو واجب کرنا ضرر ہے پس جب وہ خصم نہیں ہے تو کوئی وجہ نہیں اس پر ضرر کو لازم کرنے کی، بخلاف بینہ قائم کرنے کے کیونکہ مختار ہوتا ہے اس کو قائم کرنے میں پس اقامت بینہ آسان ہے اس پر ضرر لازم کرنے سے پس بنایا جائیگا اقامت بینہ کو طریقہ بائع کو خصم ثابت کرنے کے لیے نہ کہ قسم لینے کو۔

﴿توضیح﴾

(وعند... الخ) اگر مسئلہ مذکورہ میں مشتری کے پاس بینہ نہ ہو اس بات پر کہ وہ غلام مجھ سے بھاگ گیا ہے تو صاحبین کے قول کے مطابق بائع یوں قسم اٹھائیگا کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ وہ غلام مشتری سے بھاگ گیا ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا: البینة على المدعى واليمين على من انكر وجہ استدلال یہ ہے کہ ہر وہ چیز جو بینہ سے ثابت ہو جب مدعی اس کو بینہ سے ثابت کرنے سے عاجز آجائے تو منکر پر یمین متوجہ ہوتی ہے اور یہاں بھی ایسا ہے کہ مشتری وجود عیب کا مدعی ہے وہ بینہ کے ساتھ عیب کو ثابت کرنے سے عاجز ہے لہذا بائع سے قسم لی جائیگی کیونکہ وہ منکر ہے۔ البتہ امام صاحب کا مذہب کیا ہے تو اس میں مشائخ کا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ان کا قول بھی صاحبین کے قول کی طرح ہے کہ بائع سے قسم لی جائیگی اور بعض کہتے ہیں کہ ان کا قول یہ ہے کہ بائع سے قسم نہیں لی جائیگی۔

(ووجه... الخ) امام صاحب کا یہ قول کہ بائع قسم اٹھائے اس قول کی توجیہ کی تو ضرورت نہیں ہے، کیونکہ اس کی توجیہ وہی ہے جو صاحبین کی طرف سے شارح نے پیچھے بیان کی ہے، اس لیے شارح امام صاحب کے اس قول کی کہ بائع قسم نہ اٹھائے، کیوجہ بیان کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ حلف خصم سے لیا جاتا ہے اور بائع خصم نہیں ہے لہذا اس سے حلف نہیں لیا جائیگا۔ باقی رہی یہ بات کہ بائع خصم کیوں نہیں؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ بائع اس وقت خصم ہوگا جب مشتری کے پاس عیب کا وجود ثابت ہو اور ثبوت عیب کی دو صورتیں ہو سکتی ہیں ۱۔ مشتری بینہ قائم کرے ۲۔ بائع کو کہا جائے کہ قسم اٹھاؤ اور وہ قسم سے انکار کر دے، اور یہاں دونوں صورتیں ممکن نہیں، پہلی صورت تو اس لیے ممکن نہیں ہے کہ صورت مذکورہ میں مشتری بینہ سے عاجز ہے اور دوسری صورت میں اس لیے جائز نہیں کہ اس صورت میں دور لازم آئیگا وہ اس طرح کہ اگر یہ کہا جائے کہ عیب کا ثبوت اس وقت ہوگا

جب بائع قسم سے انکار کر دے تو وجود عیب بائع کے حلف پر موقوف ہوگا اور بائع کا حلف مشتری کے دعویٰ پر موقوف ہے اور مشتری کا دعویٰ وجود عیب پر موقوف ہے، تو وجود عیب وجود عیب پر موقوف ہوا اور یہ دور ہے لہذا بائع سے قسم نہیں لی جائیگی۔

(واما البینۃ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب بائع خصم نہیں ہے تو مشتری مدعی نہ ہو تو مشتری پر بینہ کیوں لازم کی گئی؟ اس لیے کہ بینہ تو مدعی پر لازم ہوتی ہے، تو اس کا جواب دیا کہ مشتری پر جو بینہ لازم کی گئی ہے تو وہ مشتری کے دعویٰ کو ثابت کرنے کے لیے نہیں ہے بلکہ بائع کو خصم ثابت کرنے کے لیے ہے تاکہ بینہ کے بعد بائع خصم بن جائے اور پھر قسم اٹھائے۔

(لکن ل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ بائع کو خصم بنانے کے لیے یہ کہا گیا کہ مشتری بینہ قائم کرے اس کو خصم بنانے کے لیے یہ کیوں نہ کہا گیا کہ وہ قسم اٹھائے؟ تو اس کا جواب دیا کہ تحلیف کو اختیار نہیں کیا گیا اس لیے کہ اقامت بینہ اور تحلیف میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ اگر بائع پر حلف کو واجب کریں تو بائع کا ضرر ہے اور اگر مشتری پر بینہ کو لازم کریں تو مشتری کا کوئی ضرر نہیں، تحلیف کی صورت میں بائع کا ضرر اس لیے ہے کہ اگر بائع پر قسم کو لازم کیا جائے یا وہ خود عیب کا اقرار کرے تو اس کے لیے مشتری سے فرار ممکن نہیں اب بائع مشتری سے جان نہیں چھڑا سکے گا بلکہ اس پر لازم ہوگا کہ وہ بیع واپس لے لے اور مشتری کو اس کا ثمن واپس کر دے، اور بینہ مشتری پر واجب کرنے کی صورت میں اس کے لیے ضرر اس لیے نہیں ہے کہ وہ مشتری کے اپنے اختیار میں ہے چاہے تو بینہ قائم کرے چاہے تو بالکل دعویٰ چھوڑ دے تو اس کے ذمہ بینہ کا ہونا اس پر کوئی الزام نہیں ہے بلکہ اس نے خود التزام کیا ہے، جب تحلیف کی صورت میں بائع کا ضرر ہے اور اقامت بینہ میں مشتری کا کوئی ضرر نہیں اس لیے بائع کو خصم بنانے کے لیے اقامت بینہ کو اختیار کیا گیا۔ اور تحلیف کو اختیار نہیں کیا گیا اس لیے کہ اقامت بینہ کی مشقت الزام ضرر سے آسان ہے۔

ولو قال البائع بعد التقابض: بعتك هذا المعيب مع آخر وقال المشتري: بل هذا وحده فالقول له ای اذا ظهر في المبيع بعد التقابض عيبٌ فیرد المشتري ويطلب الثمن فيقول البائع: هذا الثمن مقابل بهذا الشيء مع شيء آخر ويقول المشتري بل هو: مقابل بهذا الشيء وحده فالقول له مع اليمين لان الاختلاف وقع في مقدار المقبوض فالقول للقباض كما في العصب وكذا اذا اتفقا في قدر المبيع واختلفا في المقبوض ای اتفقا في ان المبيع شيان واختلفا في المقبوض فقال المشتري قبضت احدهما فقط وقال البائع بل قبضتهما فالقول للمشتري على مامر.

ترجمہ

اور اگر بائع نے کہا باہمی قبضے کے بعد: میں نے تمہیں یہ عیب دار چیز فروخت کی تھی دوسری شے کے ساتھ، اور مشتری

نے کہا بلکہ تم نے فقط یہی فروخت کی تھی تو قول اسی کا معتبر ہوگا۔ یعنی جب بیع میں تقابض کے بعد عیب ظاہر ہو جائے پس مشتری اسے واپس کرے اور ثمن کا مطالبہ کرے پھر بائع یہ کہے کہ یہ ثمن اس شے کے مقابلے میں ہیں دوسری شے کے ساتھ اور مشتری یہ کہے کہ بلکہ یہ ثمن اسی شے کے مقابلے میں ہیں تو قول اسی کا معتبر ہوگا یمین کے ساتھ اس لیے کہ اختلاف واقع ہو گیا ہے مقبوض کی مقدار میں تو قول قابض کا معتبر ہوگا جیسا کہ غصب میں۔ اور اسی طرح حال ہوگا جب دونوں متفق ہو جائیں بیع کی مقدار میں اور اختلاف کریں مقبوض میں یعنی اتفاق کر لیا اس بات میں کہ بیع دو چیزیں تھیں اور مقبوض میں اختلاف کیا پس مشتری نے کہا میں نے فقط ایک پر قبضہ کیا تھا، اور بائع نے کہا بلکہ تم نے دو پر قبضہ کیا تھا تو قول مشتری کا ہوگا جیسا کہ گزرا۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) مشتری نے بیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا اس کے بعد مشتری کے پاس بیع میں عیب ظاہر ہو گیا چنانچہ وہ بیع کو واپس کرنا چاہتا ہے تاکہ اپنا ثمن بائع سے وصول کرے، اور بائع کہتا ہے کہ میں نے تمہیں وہ بیع جو عیب دار ہے، تمہیں دوسری چیز سمیت بیچی تھی لہذا وہ ثمن دو چیزوں کے مقابلے میں ہے جبکہ مشتری کہتا ہے کہ تم نے مجھے فقط عیب دار بیع فروخت کی تھی لہذا ثمن فقط اسکے مقابلے میں ہے، دراصل بائع کا مقصد یہ ہے کہ وہ کم ثمن واپس کرے اور مشتری پورا ثمن واپس لینا چاہتا ہے، تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی وجہ اسکی یہ ہے کہ یہاں اس چیز کی مقدار میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہے جس پر قبضہ کیا گیا ہے، بائع کہتا ہے کہ تمہارے قبضہ میں دو چیزیں ہیں اور مشتری کہتا ہے کہ میرے قبضہ میں ایک چیز ہے اور مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو بات قابض کی معتبر ہوتی ہے، چونکہ قابض مشتری ہے لہذا اس کا قول معتبر ہوگا۔

(کما فی... الخ) یہ پچھلے مسئلے کی نظیر ہے کہ ایک آدمی غاصب ہے، مالک نے دعویٰ کیا کہ تم نے دو غلام غصب کیے ہیں اور غاصب کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام غصب کیا ہے، تو غاصب کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ یہاں مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے لہذا غاصب کا قول معتبر ہوگا اس لیے کہ وہ قابض ہے۔

(وکذا... الخ) اگر بائع اور مشتری کا اس بات پر اتفاق ہے کہ بیع دو چیزیں ہیں، لیکن اس بات میں اختلاف ہے کہ مشتری نے دو پر قبضہ کیا ہے یا ایک پر، بائع کہتا ہے کہ تم نے دو پر قبضہ کیا ہے جبکہ مشتری کہتا ہے کہ میں نے ایک پر قبضہ کیا ہے تو اس میں مشتری کی بات معتبر ہوگی، اس لیے کہ وہ قابض ہے تو یہاں اختلاف مقدار مقبوض میں ہے اور اس جیسی صورتحال میں قابض کی بات معتبر ہوتی ہے۔

ولو اشتری عبدین صفقة وقبض احدهما ووجد به او بالآخر عيباً اخذهما اوردهما ولو قبضهما رد المعب خاصة لان الصفقة انما تتم بالقبض فقبل القبض لا يجوز تفريق الصفقة وبعد القبض يجوز وكيلى او وزنى قبض ان وجد ببعضه عيباً رد كُله او اخذه لانه اذا كان من جنس واحد فهو كشى واحد وقيل: هذا اذا كان فى وعاء واحد حتى لو كان فى وعائين فهو بمنزلة عبدین فيرد الوعاء الذى فيه المعيب.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر دو غلام خریدے ایک ہی عقد میں اور ان میں سے فقط ایک پر قبضہ کیا اور اس میں یا دوسرے میں عیب کو موجود پایا تو ان دونوں کو لے لے یا دونوں واپس کر دے، اور اگر دونوں پر قبضہ کر لیا تھا تو خاص طور پر عیب دار واپس کر دے اس لیے کہ سودا جزیں نیست کہ تام ہو جاتا ہے قبضہ کے ساتھ، پس قبضہ سے پہلے سودے کو متفرق کرنا جائز نہ ہوگا اور قبضہ کے بعد جائز ہوگا۔ اور کیلی اور وزنی چیز جس پر قبضہ ہو گیا اگر اس کے بعض میں عیب پایا تو ساری واپس کر دے یا ساری لے لے اس لیے کہ جب وہ جنس واحد سے ہو تو شے واحد کی طرح ہوتی ہے اور بعض نے کہا کہ یہ حکم اس وقت ہے جب وہ ایک برتن میں ہو حتیٰ کہ اگر وہ دو برتنوں میں ہو تو وہ بمنزلہ دو غلاموں کے ہے لہذا وہ برتن واپس کر دے جس میں عیب دار بیع ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اذی... الخ) کسی نے دو غلام ایک ہی عقد میں خریدے اور ایک پر قبضہ کیا دوسرے پر نہیں کیا اس کے بعد اس کو ایک غلام میں عیب نظر آیا، خواہ وہ غلام وہی ہو جس پر اس نے قبضہ کیا ہے یا دوسرا ہو تو اس صورت میں یا تو مشتری دونوں غلام اپنے پاس رکھے یا دونوں واپس کرے ایسا نہیں کر سکتا کہ فقط عیب دار غلام واپس کرے اور دوسرا اپنے پاس رکھے، اور اگر مسئلہ مذکورہ میں اس نے دو غلاموں کو خرید کر دونوں پر قبضہ کیا اور پھر ایک میں عیب نظر آیا تو اب فقط عیب دار غلام واپس کریگا۔ ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کی وجہ جاننے سے پہلے تین باتیں سمجھنی چاہئیں۔ (۱) عقد اس وقت تام ہوتا ہے جب مکمل بیع پر قبضہ کر لیا جائے قبضہ سے پہلے عقد تام نہیں ہوتا۔ (۲) اگر بیع متعدد چیزیں ہوں اور مشتری ایک بیع واپس کرے تو تفریق الصفقہ ہے (تفریق الصفقہ کا معنی ہے سودے کا متفرق ہو جانا مثلاً بیع متعدد اشیاء ہوں اور پھر مشتری ایک چیز میں بیع لازم سمجھتے ہوئے اپنے پاس رکھے اور باقی بائع کو واپس کر دے)۔ (۳) تفریق الصفقہ عقد کے تام ہونے کے بعد جائز ہے اور عقد کے تام ہونے سے پہلے جائز نہیں، اب فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں چونکہ دونوں غلاموں پر قبضہ نہیں کیا تھا تو عقد تام نہ ہوا پس اگر ایک غلام واپس کریگا تو تفریق الصفقہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں لہذا دونوں غلام واپس کرے یا دونوں اپنے پاس رکھے، اور دوسری صورت میں اس نے دونوں غلاموں پر قبضہ کر لیا۔ لہذا عقد تام ہو گیا پس اگر ایک غلام واپس کرے تو یہ تفریق الصفقہ عقد کے تام ہونے کے بعد ہے جو کہ جائز ہے لہذا ایک غلام جو کہ عیب دار ہے واپس کریگا۔

(وکیلی... الخ) کیلی یا وزنی چیز خریدی پھر قبضہ کر لیا پھر اس کے بعض میں عیب ظاہر ہو گیا تو اب یا تو ساری بیع واپس کرے یا ساری اپنے پاس رکھے، ایسا نہیں کر سکتا کہ فقط عیب دار واپس کرے، اس لیے کہ وہ کیلی یا وزنی ایک ہی جنس سے ہے مثلاً فقط گندم ہے یا فقط جو ہے اور کیلی چیز جب جنس واحد سے ہو تو وہ شے واحد کی طرح ہوتی ہے۔ لہذا اگر اپنے

پاس رکھے گا تو ساری رکھے گا، اور اگر واپس کریگا تو ساری واپس کریگا۔ ہاں اگر وہ کیلی یا وزنی دو جنسوں سے ہو مثلاً ایک کرگندم ہے اور ایک کر جو ہے تو گندم میں مثلاً عیب نظر آیا تو اس کا حکم دو غلاموں والا ہے جیسا کہ اوپر گزرا کہ اگر دونوں پر قبضہ کر لیا تو تفریق جائز ہے ورنہ نہیں یعنی اگر قبضہ کر لیا ہو تو فقط گندم واپس کر سکتا ہے اور اگر قبضہ نہیں کیا تو دونوں واپس کرے یا دونوں اپنے پاس رکھے۔

(وقیل... الخ) بعض حضرات کا فتویٰ نقل کرتے ہیں کہ یہ تفصیل مذکور کہ ساری کیلی یا وزنی چیز واپس کرے یا ساری اپنے پاس رکھے، اس وقت ہے جب وہ کیلی یا وزنی چیز ایک ہی ظرف میں ہو اور اگر دو ظرفوں میں ہو اور ایک ظرف میں عیب ظاہر ہو تو اب فقط عیب دار واپس کریگا، لیکن یہ درست نہیں بلکہ وہ چیز اگر جنس واحد سے ہو تو شے واحد ہوگی خواہ ظرف ایک ہو یا متعدد، اس لیے کہ ظرف کا اس میں کوئی اثر نہیں ہے لہذا تفریق جائز نہ ہوگی بلکہ کل بیع واپس کرے یا کل بیع اپنے پاس رکھے۔

وَلَوْ اسْتَحَقَّ بَعْضُهُ لَمْ يَرُدَّ بَاقِيَهُ بِخِلَافِ الثَّوْبِ لَانَهُ لَا يَضُرُّهُ التَّبْعِيضُ وَالْاِسْتِحْقَاقُ لَا يَمْنَعُ تَمَامَ الصَّفَقَةِ لَانِ تَمَامَهَا بِرِضَاءِ الْعَاقِدِينَ وَهَذَا بَعْدَ الْقَبْضِ اِمَّا لَوْ اسْتَحَقَّ الْبَعْضُ قَبْلَ الْقَبْضِ فَلِلْمَشْتَرِي حَقُّ الْفَسْخِ فِي الْبَاقِي لِتَفْرِيقِ الصَّفَقَةِ قَبْلَ التَّمَامِ اَمَّا فِي الثَّوْبِ فَالْتَّبْعِيضُ يَضُرُّهُ فَلَهُ الْخِيَارُ فِي الْبَاقِي.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اس کے بعض کا استحقاق ہو گیا تو اس کے باقی کو واپس نہ لوٹائے بخلاف کپڑے کے، اس لیے کہ اس کے لیے تبعیض (حصہ حصہ کرنا) نقصان دہ نہیں ہے اور استحقاق سودے کے تام ہونے سے مانع نہیں ہوتا اس لیے کہ اس کا تام ہونا عاقدین کی رضاء کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ تفصیل قبضے کے بعد ہے اور اگر بعض کا استحقاق ہو گیا قبضے سے پہلے تو مشتری کو فسخ کا حق ہوگا بوجہ سودے کے متفرق ہو جانے کے تام ہونے سے پہلے۔ بہر حال کپڑے میں پس تبعیض اس کے لیے مضر ہے لہذا اس کو باقی میں خیار ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو استحق... الخ) کسی نے کیلی یا وزنی چیز خریدی اور اس پر قبضہ کر لیا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو وہ بعض اس مستحق کو دے دیا گیا اب جو باقی بچا ہے اس کو مشتری واپس نہیں کر سکتا، اور اگر کپڑا خریدا اس پر قبضہ کر لیا پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا وہ بعض کپڑا اس مستحق کو دے دیا گیا تو باقی ماندہ کپڑا مشتری واپس کر سکتا ہے، ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب مستحق کو استحقاق کی وجہ سے بعض بیع دے دی گئی تو بیع میں تنقیص اور تبعیض پیدا ہوگئی یعنی بیع تقسیم ہوگئی اور یہ تبعیض کیلی یا وزنی شے کے لیے نقصان دہ نہیں ہے کپڑے کے لیے نقصان دہ ہے پس کیلی یا وزنی شے میں استحقاق کی وجہ سے

مشتری کو کوئی نقصان نہیں لہذا، وہاں اسے باقی کو واپس کرنے کا اختیار نہ ہوگا۔ اور کپڑے میں استحقاق کی وجہ سے مشتری کو نقصان ہے اس لیے باقی ماندہ کپڑا واپس کرنے کا اسے اختیار حاصل ہوگا۔

(والاستحقاق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ کیلی یا وزنی شے میں بھی مشتری کو بعض کے استحقاق کے بعد باقی چیز واپس کرنے کا حق حاصل ہونا چاہیے اس لیے کہ مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے صفحہ متفرق ہو چکا ہے اور عقد کے تام ہونے سے پہلے مشتری پر اگر سودا متفرق ہو جائے تو وہ عقد کو ختم کر کے بیع واپس کر سکتا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے تفرق صفحہ کیسے ہو گیا ہے تو وہ اس طرح کہ عقد، مستحق کی رضا کے ساتھ تام ہوتا ہے اور یہاں مستحق بیع پر راضی نہیں تھا، اسی لیے تو اس نے بعض بیع جس پر اس کا استحقاق تھا مشتری سے واپس لے لی ہے پس عقد تام نہ ہوا تھا کہ مشتری سے بعض بیع کو واپس لے لیا گیا۔ تو مشتری پر عقد کے تام ہونے سے پہلے سودا متفرق ہو گیا۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ استحقاق تمام عقد سے مانع نہیں اس لیے کہ عقد عاقدین کی رضامندی کے ساتھ تام ہوتا ہے نہ کہ مالک یعنی مستحق کی رضا کے ساتھ اور عاقدین راضی تھے جب عاقدین راضی تھے تو عقد تام ہو گیا اس کے بعد مشتری سے بعض بیع کو واپس لے لیا گیا اور مستحق کو دے دی گئی لہذا مشتری پر تفرق صفحہ عقد کے تام ہونے کے بعد ہوا، نہ کہ عقد کے تام ہونے سے پہلے۔ فلا اشکال

(وہذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب بیع پر قبضہ کر چکا ہو، لیکن اگر مشتری نے ابھی تک بیع پر قبضہ نہیں کیا اور استحقاق بعض بیع میں ثابت ہو گیا تو اب باقی ماندہ بیع میں مشتری کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، اس لیے کہ اس صورت میں مشتری پر تفرق صفحہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آرہا ہے اور اس جیسی صورت میں مشتری کو فسخ کا حق حاصل ہوتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ مشتری پر کیسے تفرق صفحہ عقد کے تام ہونے سے پہلے لازم آتا ہے؟ تو وہ اس طرح کہ عقد قبضہ کے بعد تام ہوتا ہے اور مشتری نے یہاں ابھی تک قبضہ نہیں کیا تھا کہ بعض بیع پر استحقاق ثابت ہو گیا تو عقد کے تام ہونے سے پہلے مشتری پر سودا متفرق ہو گیا۔

وَمُدَاوَاةُ الْمَعِيبِ وَرَكُوبُهُ فِي حَاجَتِهِ رِضَاءٌ وَلَوْ رَكِبَ لَرَدَّهٗ اَوْ سَقِيَهُ اَوْ شَرَّاهُ عِلْفَهُ وَلَا بُدْلَهُ مِنْهُ فَلَا.

ترجمہ

اور عیب دار جانور کا علاج کرنا اور اس پر اپنی ضرورت کے لیے سواری کرنا رضاء ہے اور اگر اس پر سوار ہو اس کو واپس کرنے کے لیے یا اس کو پانی پلانے کے لیے یا اس کا چارہ خریدنے کے لیے اور اس کے لیے سوار ہونا ضروری تھا تو (یہ رضاء) نہیں۔

توضیح

(وَمُدَاوَاةُ... الخ) کسی نے جانور خریدا پھر اس کے عیب پر مطلع ہو گیا، اس کے بعد اس کا علاج شروع

کیا یا اپنے کسی کام سے اس جانور پر سواری کی تو یہ دلیل ہے اس بات کی کہ وہ عیب پر راضی ہے لہذا خیار عیب استعمال کرتے ہوئے جانور واپس نہیں کر سکتا اس لیے کہ اس کا علاج کرنا اور اس پر اپنے کام سے سواری کرنا یہ دلیل ہے کہ وہ اس جانور کو اپنے پاس رکھنے کا ارادہ کرتا ہے اور اگر اس عیب دار جانور پر سواری کی تاکہ اسے واپس کرے یا اس کو پانی پر لے جائے یا اس کا چارہ خریدے تو دیکھیں گے کہ ان صورتوں میں اس پر سواری کیے بغیر کوئی چارہ تھا یا نہیں؟ اگر اس پر سواری کے بغیر کوئی چارہ نہ ہو مثلاً مشتری پیدل چلنے سے عاجز ہو تو یہ اس بات کی دلیل نہیں کہ وہ اس جانور کے عیب پر راضی ہے لہذا خیار عیب استعمال کرتے ہوئے واپس کر سکتا ہے، اور اگر سواری کرنا ضروری نہ تھا بلکہ سواری کیے بغیر بھی یہ مذکورہ کام ہو سکتے تھے تو اب ان کاموں کیلئے اس جانور پر سواری کرنا اس کے عیب پر راضی ہونے کی دلیل ہے۔ لہذا خیار عیب استعمال کرتے ہوئے بیع واپس نہیں کر سکتا۔

وَلَوْ قُطِعَ بَعْدَ قَبْضِهِ أَوْ قُتِلَ بِسَبَبٍ كَانَ عِنْدَ بَائِعِهِ رَدُّهُ وَأَخَذَ ثَمَنَهُ الرُّدُّ فِي صُورَةِ الْقَطْعِ أَمَّا فِي الْقَتْلِ فَلَا رَدَّ بَلْ أَخَذَ ثَمَنَهُ عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ لِأَنَّ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْإِسْتِحْقَاقِ عِنْدَهُ وَأَمَّا عِنْدَهُمَا فِيرْجَعُ بِالنَّقْصَانِ لِأَنَّ هَذَا بِمَنْزِلَةِ الْعَيْبِ فَيُقَوِّمُ بَدُونِ هَذَا الْعَيْبِ ثُمَّ بِهَذَا الْعَيْبِ فَيُضْمَنُ الْبَائِعُ تَفَاوُتَ مَا بَيْنَهُمَا كَمَا لَوْ اشْتَرَى جَارِيَةً حَامِلًا فَمَاتَتْ فِي يَدِهِ بِالْوِلَادَةِ فَانْه يَرْجَعُ بِفَضْلِ مَا بَيْنَ قِيمَتِهَا حَامِلًا وَغَيْرَ حَامِلٍ وَابْنُ حَنِيفَةَ أَنَّ سَبَبَ الْهَلَاكِ كَانَ فِي يَدِ الْبَائِعِ فَإِذَا هَلَكَ فِي يَدِ الْمُشْتَرَى يَكُونُ مِثْلًا إِلَى ذَلِكَ السَّبَبِ بِخِلَافِ الْحَمْلِ فَإِنَّ الْحَمْلَ لَيْسَ سَبَبًا لِلْهَلَاكِ .

ترجمہ

اگر (غلام کا) ہاتھ کاٹ لیا گیا اس پر قبضہ کرنے کے بعد، یا اسے قتل کر دیا گیا اس سبب سے جو اس کے بائع کے پاس سے تھا تو مشتری اس کو واپس کر دے اور اس کا ثمن لے لے، واپس کرنا ہاتھ کاٹنے کی صورت میں ہے بہر حال قتل کی صورت میں، پس واپس کرنا نہیں ہے بلکہ ثمن لینا ہے امام صاحب کے نزدیک، اس لیے کہ یہ بمنزلہ استحقاق کے ہے ان کے نزدیک، اور بہر حال صاحبین کے نزدیک پس وہ نقصان کا رجوع کرے اس لیے کہ یہ بمنزلہ عیب کے ہے پس اس کی قیمت لگائی جائیگی اس عیب کے بغیر پھر اس عیب کے ساتھ پھر بائع ضامن ہوگا ان دونوں کے درمیان تفاوت کا۔ جیسے کہ اگر باندی خریدی درآں حالیکہ وہ حاملہ تھی پس وہ اس کے قبضہ میں ولادت کی وجہ سے ہلاک ہوگئی تو مشتری اس زیادتی کا رجوع کریگا جو اس باندی کی قیمت کے درمیان ہے حاملہ اور غیر حاملہ ہونے کی حالت میں۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب بائع کے قبضہ میں تھا پس جب وہ مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو وہ منسوب ہوگا اسی سبب کی طرف بخلاف حمل کے کیوں کہ حمل ہلاکت کا سبب نہیں ہے۔

توضیح

(ولو قطع... الخ) غلام خرید اور پھر اس پر قبضہ کر لیا، اس کے بعد اس کا ہاتھ مشتری کے پاس اس عیب

کی وجہ سے کاٹ دیا گیا جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا بائیس طور کہ غلام نے بائع کے قبضہ میں چوری کی تھی پھر مشتری نے اس کو خرید لیا اور مشتری کے قبضے میں اس غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، یا غلام نے بائع کے قبضہ میں رہتے ہوئے کسی کو قتل کیا تھا مشتری کے قبضہ میں آنے کے بعد اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا تو امام صاحب کا مذہب یہ ہے کہ قطع ید والی صورت میں مشتری غلام بائع کو واپس کرے اور ثمن واپس لے لے، اور اس صورت میں جس میں غلام کو قصاصاً قتل کر دیا گیا، مشتری بائع سے صرف ثمن واپس لے لے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں مشتری رجوع بالنقصان کریگا، وہ اس طرح کہ غلام کی قیمت لگائی جائیگی کہ بدون اس جرم والے عیب کے اس کی کیا قیمت ہے اور اس جرم والے عیب کے ساتھ اس کی کیا قیمت ہے ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو تفاوت ہوگا وہ مشتری بائع سے واپس لے سکتا ہے مثلاً اس غلام کے چور نہ ہونے اور قاتل نہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت ہزار ہے اور اس کے چور ہونے یا قاتل ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت آٹھ سو ہے تو مشتری دوسو لے سکتا ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہ بمنزلہ عیب کے ہے کہ جس طرح مشتری بیع پر قبضہ کر لے اور اس میں عیب پر مطلع ہو جائے اور وہ بیع کسی وجہ سے ناقابل واپسی ہو جائے تو رجوع بالنقصان ہوتا ہے یہاں بھی ایسے ہے کہ غلام میں قطع یا قتل کے جرم کا عیب تھا اس کے بعد جب اس غلام کو سزا دی گئی تو اب وہ واپسی کے قابل نہیں رہا لہذا رجوع بالنقصان ہوگا۔

صاحبین اس مسئلے کو ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ کسی نے حاملہ باندی خریدی اور اس مشتری کے پاس اس باندی کے بچہ کی پیدائش ہوئی اور ولادت کی وجہ سے وہ مشتری کے پاس مرگئی تو اب یوں ہوگا کہ اسمیں لونڈی کے حاملہ ہونے اور غیر حاملہ ہونے کی تقدیر پر قیمت لگائی جائیگی جو تفاوت ہو اس کا مشتری بائع سے رجوع کریگا، مثلاً حاملہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت ہزار ہے اور غیر حاملہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت آٹھ سو ہے تو مشتری بائع سے دوسو کا رجوع کر سکتا ہے تو جس طرح اس مسئلے میں مشتری نے رجوع بالنقصان کیا مانحن فیہ میں اسی طرح مشتری رجوع بالنقصان کریگا۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہلاکت کا سبب جو چوری یا قتل ہے بائع کے پاس پایا گیا جب مشتری کے قبضہ میں غلام ہلاک ہوا تو یہ ہلاکت اسی سبب کی طرف منسوب ہوگی جو بائع کے پاس پیدا ہوا تھا گویا ہلاکت بائع کے پاس سے ہوئی اور ہلاکت جب بائع کے پاس ہو تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اور ثمن واپس مشتری کو مل جاتا ہے، لہذا یہاں بھی مشتری ثمن واپس لے سکتا ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ لونڈی کی ولادت کی وجہ سے ہلاکت والے

مسئلے پر اس مسئلے کو قیاس کرنا درست نہیں ہے اس لیے کہ حمل اگرچہ بائع کے پاس سے تھا اور لونڈی مشتری کے پاس مرگئی لیکن حمل سبب ہلاکت نہیں ہے، لہذا اس ہلاکت کو حمل کی طرف منسوب نہ کریں گے اور یوں نہیں کہیں گے کہ چونکہ یہ حاملہ تھی اس لیے مرگئی، بخلاف سرقہ اور قتل کے کہ یہ قطع ید اور قصاص کے سبب ہیں لہذا غلام کے قطع ید اور قصاصاً قتل کو سرقہ اور قتل کی طرف منسوب کریں گے اور کہیں گے کہ چونکہ اس غلام نے چوری کی تھی، یا کسی کو قتل کیا تھا اس لیے اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا یا اس کو قصاصاً قتل کر دیا گیا۔

ولو باع وبرئ من كل عيب صح وان لم يعدّها وعند الشافعي لا يصح بناءً على اصله ان البرائة عن الحقوق المجهولة لا يصح عنده وعندنا يصح اذ اسقاط المجهول لا يضرّ لانه لا يفضى الى المنازعة ثم هذه البرائة تشمل العيب الموجود وايضاً العيب الحادث قبل القبض عند ابي يوسف وعند محمد لا يشمل العيب الحادث .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر بیچا اور اس کے ہر عیب سے بری ہو گیا تو صحیح ہے اگرچہ اس نے ان عیبوں کو شمار نہ کیا ہو، اور امام شافعی کے نزدیک صحیح نہیں ہے بناء کرتے ہوئے اپنی اصل پر کہ حقوق مجہولہ سے براءت ان کے نزدیک صحیح نہیں ہے اور ہمارے نزدیک صحیح ہے اس لیے کہ مجہول کا اسقاط مضر نہیں ہے اس لیے کہ یہ منازعت کی طرف مفضی نہیں ہے پھر یہ براءت اس عیب کو شامل ہوگی جو موجود ہو اور اس عیب کو بھی جو قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے امام ابو یوسف کے نزدیک، اور امام محمد کے نزدیک یہ براءت اس عیب کو شامل نہ ہوگی جو نیا پیدا ہوا۔

﴿توضیح﴾

(ولو باع... الخ) اگر کسی نے کوئی چیز فروخت کی اور کہا میں اس کے ہر عیب سے بری ہوں تو یہ صحیح ہے اگرچہ اس نے عیبوں کو شمار نہ کیا ہو کہ میں اس کے فلاں فلاں عیب سے بری ہوں، لہذا مشتری کو اگر بیع میں عیب نظر آیا تو وہ واپس نہیں کر سکتا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ براءت درست نہیں لہذا مشتری عیب کی وجہ سے بیع واپس کر سکتا ہے، ہمارا اور انکا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے یا نہیں، ہمارے نزدیک درست ہے صورت مذکورہ میں بھی بیع کے عیوب مجہول ہیں جن کی وجہ سے مشتری کو بیع واپس کرنے کا حق ہوتا ہے، چونکہ ہمارے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست ہوتی ہے اسلئے ہر عیب سے براءت درست ہوگی، اور ان کے نزدیک حقوق مجہولہ سے براءت درست نہیں۔ چونکہ بیع کے عیوب مجہول ہیں لہذا اس کے ہر عیب سے براءت ان کے نزدیک درست نہیں ہے۔

(اذا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ مجہول چیز سے براءت اس وقت درست نہیں ہوتی جبکہ اس سے نقصان ہو اور یہاں کوئی نقصان نہیں ہے، نقصان اس لیے نہیں ہے کہ یہ براءت مفضی الی المنازعت نہیں ہے، لہذا حقوق مجہولہ سے براءت درست ہے۔

(ثم هذه... الخ) عیب کی دو قسمیں ہیں، ایک وہ عیب جو بیع کے وقت موجود ہو اور دوسرا وہ عیب جو بیع کے بعد قبضہ سے پیدا ہو گیا ہو، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ہر عیب سے براءت عیب موجود کو بھی شامل ہوگی اور اس عیب کو بھی جو بیع کے بعد قبضہ سے پہلے پیدا ہو جائے اور امام محمد کے نزدیک اس قسم کی براءت عیب موجود کو شامل ہوگی، اس عیب کو شامل

نہ ہوگی جو بیع کے بعد قبل القبض پیدا ہو، لہذا وہ عیب جو قبضہ بیع سے پہلے اور بیع کے بعد پیدا ہو جائے اس کی وجہ سے امام محمدؒ کے نزدیک مشتری کو واپسی کا حق حاصل ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک حاصل نہ ہوگا۔

﴿باب البیع الفاسد﴾

بطل بیع مالیس بمال کالدم والمیتة والحر والبیع به وکذا بیع ام الولد والمدبر والمکاتب وبيع مال غیر متقوم کالخمیر والخنزیر بالثمن. اعلم ان المال عین ینجرى فيه التنافس والابتدال فیخرج التراب ونحوه والدم والمیتة التي ماتت حتف انفه اما التي حنقت او جرحت فی غیر موضع الذبح کما هو عادة بعض الکفار وذبائح المجوس فمال الا انها غیر متقومة کالخمیر والخنزیر ویخرج منه الحر لانه لا ینجرى فيه الابتدال بل هو مبتذل والمال الغیر المتقوم مال امرنا باهانتہ لکنه فی غیر دیننا مال متقوم فکل مالیس بمال فالبیع فيه باطل سواء جعل مبیعاً او ثمناً وکل ما هو مال غیر متقوم فان بیع بالثمن ای بالدراهم او الدنانیر فالبیع باطل وان بیع بالعرض او بیع العرض به فالبیع فی العرض فاسد فالباطل هو الذی لا یكون صحيحاً باصله ووصفه والفاسد هو الصحيح باصله لا بوصفه عند ابی حنیفة وعند الشافعی لا فرق بین الباطل والفاسد وتحقیق هذا فی اصول الفقہ.

﴿ترجمہ﴾

باطل ہے اس چیز کی بیع جو مال نہیں جیسے خون، مردار، آزاد اور اس (غیر مال) کے ساتھ بیع کرنا، اور اسی طرح (باطل ہے) ام ولد کی بیع، مدبر، مکاتب کی بیع اور مال غیر متقوم کی بیع جیسے شراب اور خنزیر کی بیع کرنا ثمن کے ساتھ، جان تو کہ مال ایسا عین ہے جس میں باہمی رغبت اور خرچ کرنا جاری ہوتا ہے پس مٹی وغیرہ خارج ہو جائیگی اور خون اور مردار جو اپنی موت آپ مر جائے۔ بہر حال وہ میتہ جو جس کا گلا گھونٹ دیا جائے یا اس کو زخمی کر دیا جائے موضع ذبح کے علاوہ کسی اور جگہ میں، جیسا کہ یہ بعض کفار کی عبادت ہے اور مجوس کے ذبح شدہ جانور، تو یہ مال ہیں مگر یہ غیر متقوم ہیں شراب اور خنزیر کی طرح۔ اور اس سے آزاد خارج ہو جائیگا اس لیے کہ اس میں خرچ کرنا جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ خود خرچ کرنے والا ہوتا ہے اور مال غیر متقوم وہ مال ہے جس کی اہانت کا ہمیں امر کیا گیا ہو لیکن وہ ہمارے دین کے علاوہ میں مال متقوم ہو، پس ہر وہ چیز جو مال نہیں تو اس میں بیع باطل ہے خواہ اس کو بیع بنایا جائے یا ثمن، اور ہر وہ چیز جو مال غیر متقوم ہے پس اگر اس کی بیع کی جائے ثمن کے ساتھ یعنی دراہم یا دنانیر کے ساتھ تو بیع باطل ہوگی اور اس کی بیع کی جائے سامان کے ساتھ یا سامان کی بیع کی جائے اس کے ساتھ تو سامان میں بیع فاسد ہوگی۔ پس باطل وہ ہے جو صحیح نہ ہو اپنے اصل اور وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے جو صحیح ہو اپنی اصل کیساتھ نہ کہ وصف کے ساتھ امام صاحب کے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی فرق نہیں باطل اور فاسد کے درمیان، اور اس کی تحقیق اصول فقہ میں ہے۔

غیر مال کی بیع جائز نہیں جیسے خون، میتہ، آزاد، اور اس طرح غیر مال کے بدلے میں بھی بیع جائز نہیں بایں طور کہ غیر مال کو ثمن بنایا جائے، ام ولد، مدبر اور مکاتب کی بیع بھی جائز نہیں اس لیے کہ حرکی بیع جائز نہیں اور ان لوگوں میں من وجہ حریت پائی جاتی ہے۔ مال غیر متقوم جیسے خمر اور خنزیر کی ثمن کے ساتھ بیع یہ بھی باطل ہے۔

﴿توضیح﴾

(اعلم... الخ) یہ مال کی تعریف ہے کہ مال ایسے عین کو کہتے ہیں کہ جس میں لوگ رغبت رکھتے ہوں اور اس کو خرچ کیا جاتا ہو، لہذا مال کی تعریف سے مٹی وغیرہ اور خون اور میتہ جس کی موت طبعاً واقع ہو چکی ہو خارج ہو جائیں گے۔
(اما التی... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے کہ وہ جانور جس کا گلا گھونٹ دیا گیا ہو، یا اس کو غیر موضع ذبح میں یعنی گلے کے ماسوا کسی اور جگہ پر زخمی کیا گیا ہو جیسا کہ بعض کفار کی عادت ہے اور وہ جانور جنہیں مجوسیوں نے ذبح کیا ہو یہ شاید مال متقوم ہونگے اس لیے کہ ان میں کفار کی رغبت اور ابتذال پایا جاتا ہے۔ اس وہم کو دور کر دیا کہ یہ مال تو ہیں لیکن خمر اور خنزیر کی طرح مال غیر متقوم ہیں اس طرح اس تعریف سے آزاد بھی خارج ہو جائیگا اس لیے کہ اس میں ابتذال جاری نہیں ہوتا بلکہ وہ خود مبتذل یعنی خرچ کرنے والا ہوتا ہے۔

(والمال... الخ) یہ مال غیر متقوم کی تعریف ہے کہ مال غیر متقوم وہ مال ہے جس کی اہانت کا ہمیں حکم دیا گیا ہو لیکن وہ ہمارے اغیار کفار کے نزدیک متقوم ہو۔

(فکل مالیس... الخ) یہ ایک ضابطہ کا بیان ہے کہ وہ چیز جو مال نہ ہو اس میں بیع مطلقاً باطل ہوگی، خواہ اس کو بیع بنایا جائے یا اس کو ثمن بنایا جائے، جیسے میتہ کی بیع خون کے ساتھ کی جائے، اور وہ مال جو غیر متقوم ہو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس کو ثمن یعنی دراہم اور دنانیر کے بدلے میں بیچا جائے، اور دوسری یہ کہ اس کو ثمن کے بدلے میں نہ بیچا جائے۔ اگر اس کو ثمن کے بدلے میں بیچا جائے تو بیع باطل ہوگی اور اگر اس کو ثمن کے بدلے میں نہ بیچا جائے تو دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ ہے کہ اس کو سامان کے بدلے میں بیچا جائے۔ دوسری یہ ہے کہ سامان کو اس کے بدلے میں بیچا جائے تو ان دونوں صورتوں میں سامان میں بیع فاسد ہوگی اور اس مال غیر متقوم میں باطل ہوگی۔

(فالباطل... الخ) یہاں سے بیع باطل اور فاسد کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ بیع باطل وہ ہے جو اصل کے لحاظ سے صحیح ہو اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور فاسد وہ ہے کہ جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہو اور وصف کے لحاظ سے فاسد ہو، یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے۔ امام شافعیؒ کے نزدیک باطل اور فاسد کے درمیان کوئی فرق نہیں ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کی تفصیل اصول فقہ میں ہے۔

وَبِيعُ قِنْ ضُمَّ إِلَى حَرٍّ وَذَكِيَّةٌ ضُمَّتْ إِلَى مَيْتَةٍ وَإِنْ سَمِيَ ثَمَنٌ كُلِّ وَصَحَ فِي قِنْ ضُمَّ إِلَى مَدْبَرٍ أَوْ قِنْ غَيْرِهِ بِحَصَّتِهِ لِأَنَّ الْمَدْبَرَ مُحَلٌّ لِلْبَيْعِ عِنْدَ الْبَعْضِ فَبُطْلَانُهُ لَا يَسْرِي إِلَى الْغَيْرِ كِمَلِكٍ ضُمَّ إِلَى وَقْفٍ

فِي الصَّحِيحِ . وَفَسَدَ بَيْعُ الْعَرَضِ بِالْخَمْرِ وَعَكْسُهُ اَيُّ الْبَيْعِ فَاسِدٌ فِي الْعَرَضِ حَتَّى يَجِبُ قِيَمَتُهُ عِنْدَ الْقَبْضِ وَيَمْلِكُ هُوَ بِالْقَبْضِ لَكِنِ الْبَيْعُ مِنَ الْخَمْرِ بَاطِلٌ حَتَّى لَا يَمْلِكُ عَيْنَ الْخَمْرِ .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہے اس غلام کی بیع کرنا جسے آزاد کے ساتھ ملایا گیا ہو، اور (باطل ہے) اس ذبح شدہ جانور کی بیع کرنا جسے ملایا گیا ہو مردار کے ساتھ اگرچہ ہر ایک کا ثمن بیان کر دے۔ اور صحیح ہے اس غلام کی بیع کرنا جسے ملایا گیا ہو مدبر کے ساتھ یا دوسرے کے غلام کے ساتھ، اس کے حصے کے ساتھ اس لیے کہ مدبر محل بیع ہے بعض کے نزدیک پس اس کا بطلان سرایت نہیں کریگا غیر کی طرف۔ جیسے وہ ملکیت جو ملائی گئی ہو وقف کے ساتھ صحیح قول کے مطابق، اور فاسد ہے سامان کی بیع کرنا شراب کے بدلے اور اس کا عکس، یعنی بیع فاسد ہے سامان میں، لہذا اس کی قیمت واجب ہوگی بعض کے نزدیک، اور وہ قبضہ کے ساتھ مالک بن جائیگا لیکن خمر کی بیع باطل ہے لہذا وہ شراب کے عین کا مالک نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وبیع قن... الخ) کسی نے غلام اور آزاد دونوں کو ملا کر ان کی بیع کر دی تو دونوں میں بیع باطل ہے اگرچہ وہ ہر ایک کا ثمن بھی بیان کر دے کہ غلام کی قیمت مثلاً پانچ سو درہم ہے اور آزاد کی بھی پانچ سو ہے اسی طرح ذبح شدہ جانور کے ساتھ میتہ کو ملا کر ان کی بیع کر دی تو بھی دونوں میں بیع باطل ہے اگرچہ ہر ایک کا ثمن بیان کر دے کہ ذبح شدہ جانور کی قیمت سو درہم ہے اور میتہ کی پچاس درہم ہے، اور اگر اپنے غلام کو مدبر کے ساتھ ملا کر دونوں کی بیع کرتا ہے، یا اپنے غلام کو دوسرے کے غلام کے ساتھ ملا کر دونوں کی بیع کرتا ہے تو اپنے غلام میں تو بیع جائز ہو جائیگی لیکن مدبر اور دوسرے کے غلام میں بیع جائز نہ ہوگی۔ (لان... الخ) مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے پہلی دو صورتوں میں جبکہ آزاد اور غلام کی اکٹھی بیع کی جائے یا ذبح شدہ جانور اور مردار کی اکٹھی بیع کی جائے، ان میں مردار اور آزاد بیع کا محل نہیں ہیں، پس ان میں بیع باطل ہے، لہذا ان کا بطلان ذبح شدہ جانور اور غلام کی طرف سرایت کریگا، لہذا دونوں میں بیع جائز نہ ہوگی۔ بخلاف تیسرے مسئلے کے یعنی جب غلام اور مدبر کی اکٹھی بیع کرے یا اپنے غلام اور دوسرے کے غلام کی بیع کرے کہ اس میں مدبر اور دوسرے کا غلام بعض کے نزدیک بیع کا محل ہے (یعنی بعض کے نزدیک ان کی بیع جائز ہے) لہذا اس میں جو فساد ہے وہ بائع کے اپنے غلام کی طرف سرایت نہیں کریگا، پس اس کے اپنے غلام میں بیع جائز ہو جائیگی اور مدبر اور دوسرے کے غلام میں جائز نہ ہوگی۔

(کملک... الخ) اگر کسی نے ایسی مملوکہ زمین وقف شدہ زمین کے ساتھ ملا کر بیع کی تو صحیح قول کے مطابق

یہ بیع اس کی مملوکہ زمین میں صحیح ہوگی، فی الصحیح کہہ کر بعض لوگوں پر رد کر دیا کیوں کہ بعض کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہے۔

(وفسد... الخ) اگر کسی نے سامان کی بیع شراب کے بدلے میں کی یا شراب کی سامان کے بدلے میں بیع کی تو سامان میں

بیع فاسد ہوگی اور شراب میں باطل ہوگی پس سامان پر مشتری نے اگر قبضہ کر لیا تو بعض کے نزدیک مشتری مالک بن جائیگا اور اس کی قیمت واجب ہوگی، اور خمر میں چونکہ بیع باطل ہے اس لیے اس میں ملکیت ثابت نہیں ہوگی۔

لَمْ يَجْزِ بَيْعُ سَمَكٍ لَمْ يُصَدَّ أَوْ صَيْدٍ وَأُلْقِيَ فِي حَظِيرَةٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا بِلَا حِيلَةٍ وَصَحَّ أَنْ أُخِذَ مِنْهَا بِلَا حِيلَةٍ إِلَّا إِذَا دَخَلَ بِنَفْسِهِ وَلَمْ يُسَدَّ مَدْخَلُهُ حَتَّى لَوْ دَخَلَ بِنَفْسِهِ وَسَدَّ مَدْخَلَهُ يَجُوزُ بَيْعُهُ لَأَنَّ سَدَّ الْمَدْخَلِ فَعْلٌ اخْتِيَارِيٌّ مُوجِبٌ لِلْمَلِكِ وَاعْلَمْ أَنَّهُ نَظَمَ كَثِيرًا مِنَ الْمَسَائِلِ فِي سَلَكٍ وَاحِدٍ وَقَالَ لَمْ يَجْزَ لَكِنْ لَمْ يُبَيَّنْ أَنَّ الْبَيْعَ بَاطِلًا أَوْ فَاسِدًا وَأَنَا بَيِّنُ ذَلِكَ أَنَّ شَاءَ اللَّهِ فَفِي السَّمَكِ الَّذِي لَمْ يُصَدَّ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْبَيْعُ بَاطِلًا فِيهِ إِذَا كَانَ بِالْدَّرَاهِمِ وَالْدَنَانِيرِ وَيَكُونُ فَاسِدًا إِذَا كَانَ بِالْعَرْضِ لِأَنَّهُ مَالٌ غَيْرُ مُتَقَوِّمٍ لِأَنَّ التَّقَوِّمَ بِالْأَحْرَازِ وَلَا أَحْرَازَ فِيهِ وَأَمَّا السَّمَكُ الَّذِي صِيدَ وَأُلْقِيَ فِي حَظِيرَةٍ لَا يُؤْخَذُ مِنْهَا بِلَا حِيلَةٍ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْبَيْعُ فِيهِ فَاسِدًا لِأَنَّهُ مَالٌ مَمْلُوكٌ لَكِنْ فِي تَسْلِيمِهِ عَسْرٌ وَلَا بَيْعَ طَيْرٍ فِي الْهَوَاءِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ بَاطِلًا كَبَيْعِ الصَّيْدِ قَبْلَ أَنْ يُصْطَادَ .

ترجمہ

اور جائز نہیں اس مچھلی کی بیع کرنا جس کو شکار نہ کیا گیا ہو، یا شکار کر لیا گیا ہو اور اسے ڈال دیا گیا ہو ایسے گڑھے میں جس سے اس کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جاسکتا ہو، اور صحیح ہے اگر اسے پکڑا جاسکتا ہو بغیر حیلہ کے مگر یہ کہ وہ خود میں داخل ہوئی ہو اور اس کے مدخل (داخل ہونے کی جگہ) کو بند نہ کیا گیا ہو، حتیٰ کہ اگر وہ خود داخل ہوئی اور اسکے مدخل کو بند کر دیا گیا تو اسکی بیع جائز ہوگی اسلئے کہ مدخل کو بند کرنا فعل اختیاری ہے جو ملک کو واجب کرنے والا ہے اور جان تو کہ مصنفؒ نے پرودے ہیں بہت سارے مسائل ایک ہی لڑی میں اور کہا ”لم یجز“ لیکن بیان نہیں کیا کہ بیع باطل ہے یا فاسد؟ اور میں اس کو بیان کرتا ہوں ان شاء اللہ، پس اس مچھلی میں جس کو شکار نہ کیا گیا ہو، مناسب یہ ہے کہ بیع اس میں باطل ہو جبکہ وہ دراہم اور دنانیر کے بدلے میں ہو اور فاسد ہو جبکہ وہ سامان کے بدلے میں ہو، اس لیے کہ یہ مچھلی مال غیر متقوم ہے اس لیے کہ تقویم احراز (محفوظ) کرنے کے ساتھ ہوتا ہے اور اس میں کوئی احراز نہیں اور بہر حال وہ مچھلی جس کو شکار کر لیا گیا ہو اور اسے کسی ایسے گڑھے میں ڈال دیا گیا ہو جس سے اس کو بغیر حیلہ کے نہ پکڑا جاسکتا ہو، مناسب یہ ہے کہ اس میں بیع فاسد ہو اس لیے کہ یہ مال مملوک ہے لیکن اس کی سپردگی میں تنگی ہے۔ اور جائز نہیں ہوا میں پرندے کی بیع، مناسب ہے کہ یہ باطل ہو شکار کی بیع کی طرح اس کے شکار ہو جانے سے پہلے۔

توضیح

(لم یجز... الخ) مچھلی کی بیع شکار سے پہلے جائز نہیں اس لیے کہ شکار سے پہلے مچھلی پر کسی کی ملک نہیں ہوتی اور غیر مملوک کی بیع جائز نہیں، اور اگر مچھلی کا شکار کیا گیا ہو اور اس کو گڑھے میں ڈال دیا گیا تو اب دو صورتیں ہیں، یا تو اس

کو بغیر حیلہ کے پکڑنا ممکن ہوگا یا نہیں، اگر ممکن ہو تو جائز ہے، اگر ممکن نہ ہو تو جائز نہیں، ہاں اگر وہ مچھلی خود بخود ڈرے میں داخل ہوگئی اور اس کے مدخل یعنی داخل ہونے کے راستے کو بند نہیں کیا گیا تو اس وقت بیع جائز نہ ہوگی اور اگر وہ خود بخود داخل ہوگئی اور اس کے مدخل کو بند کر دیا گیا تو اب بیع جائز ہو جائیگی اس لیے کہ مدخل کو بند کرنا فعل اختیاری ہے جس سے ملک ثابت ہو جاتی ہے، پس جب ملکیت آگئی تو بیع جائز ہو جائیگی، بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں چونکہ مدخل کو بند نہیں کیا گیا تو بائع کی ملکیت نہ آئی لہذا بیع جائز نہ ہوئی۔

(واعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے بہت سارے مسائل کو ایک لڑی میں پرودیا ہے اور کہا ”لم یجز“ لیکن یہ نہیں بتایا کہ ان صورتوں میں بیع فاسد ہے یا باطل ہے شارح کہتے ہیں کہ میں بیان کرتا ہوں۔ چنانچہ وہ مچھلی جس کا شکار نہ کیا گیا ہو اس کی بیع اگر درہم یا دنانیر کے ساتھ ہو تو باطل ہونی چاہیے اور اگر سامان کے ساتھ ہو تو فاسد ہونی چاہیے، اس لیے کہ وہ مچھلی جو شکار نہ کی گئی ہو مال غیر مقوم ہے اور مال غیر مقوم کی بیع ثمن کے ساتھ باطل ہوتی ہے اور سامان کے ساتھ فاسد ہوتی ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ وہ مچھلی مال غیر مقوم کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ مقوم احرار (محفوظ کرنے) کے ساتھ ہوتا ہے اور اس مچھلی میں کوئی احرار نہیں ہے اور وہ مچھلی جس کا شکار کر لیا گیا ہو اور اس کو ایسے گڑھے میں ڈال دیا گیا ہو جس سے اس کو پکڑنا بغیر حیلہ کے ممکن نہ ہو اس میں بیع فاسد ہونی چاہیے، اس لیے کہ بیع فاسد وہ ہوتی ہے جو اپنی اصل کے لحاظ سے صحیح ہو اور وصف کے لحاظ سے فاسد ہو اور یہاں بھی ایسا ہے کہ اس صورت میں اصل کے لحاظ سے یہ بیع صحیح ہے اور وصف کے لحاظ سے فاسد ہے، اصل کے لحاظ سے صحیح اس طرح ہے کہ بائع اس کا مالک ہے، اور وصف کے لحاظ سے فاسد اس طرح ہے کہ اسکی مشتری کو سپردگی مشکل ہے۔

(ولا بیع... الخ) ہوا میں اڑتے ہوئے پرندے کی بیع جائز نہیں شارح کہتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہونی چاہیے جیسا کہ شکار کرنے سے پہلے شکار کی بیع باطل ہوتی ہے اس لیے کہ یہ غیر مال ہے اور غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے۔

وبیع حملٍ والنتاج ینبغی ان یکون باطلاً لان النتاج معدومٌ فلا یکون مالاً والحملُ مشکوکُ الوجودِ فلا یکون مالاً واللبن فی الضرع ذکروا فیہ علتین احدهما انه لا یعلم انه لبن اودمٌ اوریح فعلی هذا یبطل البیع لانه مشکوک الوجود فلا یکون مالاً والثانیۃ ان اللبن یوجدُ شیئاً فشیئاً فملکُ البائع یمتثلُ بملک المشتري والصوف علی ظهر الغنم لانه یقع التنازع فی موضع القطع وکلُّ بیع ینفی الی المنازعة فهو فاسدٌ .

ترجمہ

اور جائز نہیں حمل کی بیع اور حمل کے حمل کی بیع، مناسب یہ ہے کہ یہ بیع باطل ہو اس لیے کہ حمل کا حمل معدوم ہے پس وہ

مال نہ ہوگا اور حمل کا وجود مشکوک ہے پس یہ بھی مال نہ ہوگا۔ اور جائز نہیں تھنوں میں دودھ کی بیع، فقہاء نے اس میں دو علتیں ذکر کی ہیں ایک یہ ہے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ یہ دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے۔ پس اس بنا پر بیع باطل ہوگی اس لیے کہ اس کا وجود مشکوک ہے پس یہ مال نہ ہوگا، اور دوسری علت یہ ہے کہ دودھ تھوڑا تھوڑا کر کے پایا جاتا ہے پس بائع کی ملک مشتری کی ملکیت کے ساتھ مختلط ہو جائیگی۔ اور جائز نہیں بھیڑوں کی پشت پر موجود اون کی بیع اس لیے کہ کاٹنے کی جگہ میں جھگڑا ہوگا اور ہر وہ بیع جو جھگڑے کی طرف لے جانے والی ہو وہ فاسد ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) حمل اور حمل کے حمل کی بیع جائز نہیں، شارح کہتے ہیں کہ یہ بھی باطل ہونی چاہیے اسلئے کہ حمل اور حمل کا حمل غیر مال ہے اور غیر مال میں بیع باطل ہوتی ہے، حمل کا حمل تو اسلئے غیر مال ہے کہ وہ معدوم ہے اور معدوم مال نہیں ہوتا اور حمل اس لیے غیر مال ہے کہ وہ مشکوک الوجود ہے کہ پتہ نہیں پیٹ میں بچہ ہے یا کچھ اور ہے اور مشکوک الوجود مال نہیں ہوتا۔

(واللبن... الخ) تھنوں میں دودھ کی بیع جائز نہیں اس کی فقہاء نے دو علتیں بیان کی ہیں، ایک یہ کہ یہ بات معلوم نہیں کہ تھنوں میں دودھ ہے یا خون ہے یا ہوا ہے، پس بیع باطل ہونی چاہیے اس لیے کہ دودھ مشکوک الوجود ہے لہذا یہ غیر مال ہوا اور غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے، اور دوسری علت یہ ہے کہ اس صورت میں بائع کی ملک مشتری کی ملک کے ساتھ مختلط ہو جائیگی اور ایسی بیع جس میں بائع کی ملک مشتری کی ملک کے ساتھ مختلط ہو جائے جائز نہیں ہوتی۔

باقی اختلاط ایسے ہے کہ دودھ تھوڑا تھوڑا تھنوں میں اترتا رہتا ہے، لہذا ایجاب وقبول کے بعد بھی دودھ تھنوں میں اترے گا جو کہ بائع کی ملک ہوگا تو اس طرح بائع کی ملک مشتری کی ملک کے ساتھ مختلط ہو جائیگی۔

(والصوف... الخ) بھیڑوں کی پشت پر لگی اون کی بیع جائز نہیں اسلئے کہ یہ بیع مفضی الی المنازعت ہے اور ایسی بیع جائز نہیں ہوتی، یہ بیع مفضی الی المنازعت اس طرح ہے کہ مشتری اور بائع کے درمیان اون کاٹنے کی جگہ میں تنازع ہوگا مشتری نیچے سے کاٹنا چاہے گا تا کہ زیادہ سے زیادہ اون حاصل کرے جبکہ بائع اس کو اوپر سے کاٹنے کا کہے گا تا کہ اون کم سے کم کٹے۔

وجذع فی سقف ذراع من ثوب ذکر موضع قطعہ اولاً فان البیع فیہما فاسد والمراد ثوب یضرہ القطع ویعود صحیحاً ان قلع او قطع الذراع قبل فسخ مشتری لان المفسد قد زال وضربہ القانص وہی ما یحصل من الصيد بضرب الشبکة مرة وهذا البیع ینبغی ان یكون باطلاً لما ذکر فی الطیر فی الهواء.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں چھت میں لگے شہتیر کی بیع اور کپڑے کے ایک ذراع کی بیع خواہ اس کے کاٹنے کی جگہ کو بیان کیا گیا ہو یا نہیں، اس لیے کہ ان دونوں میں بیع فاسد ہے اور مراد ایسا کپڑا ہے جس کا کاٹنا مضر ہو، اور بیع صحیح ہو جائیگی اگر شہتیر اکھیڑ لیا گیا یا ذراع کاٹ لیا گیا مشتری کے فسخ کرنے سے پہلے اس لیے فاسد کرنے والی چیز زائل ہوگئی۔ اور جائز نہیں شکاری کے جال پھینکنے کی بیع، اور وہ یہ شکار ہے جو ایک مرتبہ جال پھینکنے سے حاصل ہو جائے، اور یہ بیع مناسب یہ ہے کہ باطل ہو اس دلیل کی وجہ سے جو ہوا میں پرندے کی بیع کے مسئلے میں ذکر کی گئی۔

﴿توضیح﴾

(وجذع... الخ) چھت پر لگے شہتیر کی بیع جائز نہیں اس طرح کپڑے میں سے ایک ذراع کی بیع جائز نہیں خواہ کپڑے میں اس جگہ کو بیان کر دیا جائے جہاں سے وہ ایک ذراع کاٹا جائیگا یا بیان نہ کیا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے یہاں بیع کی تسلیم بغیر ضرر کے ممکن نہیں اور ایسی بیع جس میں بیع کی تسلیم بغیر ضرر کے ممکن نہ ہو جائز نہیں ہوتی فاسد ہوتی ہے۔

(والمراد... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید کپڑے کے ایک ذراع کی بیع مطلقاً جائز نہیں خواہ کاٹنا کپڑے کو نقصان دیتا ہو یا نہیں، اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں مراد ایسا کپڑا ہے جس کا کاٹنا کپڑے کو نقصان دیتا ہو پس ایسے کپڑے کے ایک ذراع کی بیع جائز نہ ہوگی جس کو قطع نقصان دیتا ہو لہذا ایسا کپڑا جس کے لیے قطع مضر نہ ہو اس میں سے ایک ذراع کی بیع جائز ہے۔

(ويعود... الخ) اگر صورت مذکورہ میں شہتیر کو اکھیڑ لیا گیا یا کپڑے کا ایک ذراع مشتری کے فسخ سے پہلے کاٹ لیا گیا تو یہ بیع درست ہو جائیگی، اس لیے کہ فساد ضرر کی وجہ سے تھا وہ زائل ہو گیا، لہذا بیع صحیح ہو جائیگی۔

(وضربة... الخ) القانس قنص سے ہے اس کا معنی ہے شکار کرنا قانص کا معنی ہے شکار کرنے والا، مطلب یہ ہے کہ شکاری نے کہا کہ میں جال پانی میں پھینکوں گا جتنی مچھلیاں جال میں آئیں وہ میں تمہیں دس درہم کے بدلے میں فروخت کرتا ہوں تو یہ بیع بھی باطل ہوگی جیسا کہ طیر فی الهواء، کی بیع باطل ہے اس لیے کہ یہ غیر مال ہے اور غیر مال کی بیع باطل ہوتی ہے۔

والمزبنة وهي بيع الثمر على النخيل بتمر مجذوذ مثل كيله. خرصاً مثل كيله حال عن الثمر على النخيل وخرصاً تميز عن المثل اي يكون الثمر على النخيل مثلاً بطريق الخرص بكيل الثمر المجذوذ فهذا البيع من البيوع الفاسدة بشبهة الربوا. والملازمة والقاء الحجر والمناذة وهي ان يتساو ما سلعة لزوم البيع ان يمسها المشتري او وضع عليها حصاة او نبذها البائع اليه فهذه البيوع فاسدة لان انعقاد البيع متعلق باحد هذه الافعال فيكون كالقمار.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں مزانبہ اور وہ کھجور کے درخت پر لگے کھجور کی بیج کرنا ہے اس کھجور کے بدلے میں جو کاٹی گئی ہو اسکے ماپ کے بقدر اندازے کے ساتھ، مثل کیلہ، تمر علی النخیل سے حال ہے اور خرصاً مثل سے تمیز ہے، یعنی درخت پر لگی کھجور برابر ہو جائے اندازے کیساتھ اس کھجور کے کیل کے لیے جو کاٹی گئی ہو تو یہ بیج ان بیوع میں سے جو فاسد ہیں ربوا کے شبہ کی وجہ سے اور جائز نہیں ملامسہ اور القاء حجر اور منابذہ اور وہ یہ ہیں کہ دونوں ایک سامان کا بھاؤ طے کر لیں اور بیع لازم ہو جائے اگر مشتری اس سامان کو چھو لے، یا اس پر کنکری رکھ دے، یا اسے بائع مشتری کی طرف پھینک دے، پس یہ بیوع فاسدہ ہیں اس لیے کہ بیع کا انعقاد متعلق ہے ان افعال میں سے کسی ایک فعل کے ساتھ پس یہ جوے کی طرح ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(والمزانبہ... الخ) مزانبہ زبن سے ہے اس کا معنی ہے دفع کرنا، تو مزانبہ کا معنی ہوا مدافع اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ درخت پر لگے پھل کی اترے ہوئے پھل کے بدلے میں اندازے کے ساتھ بیع کرنا یہ بیع فاسدہ ہے اس لیے کہ اس میں ربوا کا شبہ ہے۔

(مثل کیلہ... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ مثل کیلہ منصوب ہے اس بنا پر کہ یہ التمر علی النخیل سے حال ہے اور خرصاً منصوب ہے اس بنا پر کہ یہ مثل سے تمیز ہے۔

(ای... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ درخت پر لگا پھل اندازے کے ساتھ اس پھل کے برابر ہو جائے جو کٹا ہوا ہے۔
(والملامسہ... الخ) ملامسہ کہتے ہیں کہ بائع اور مشتری بیع کا بھاؤ طے کر لیں اس کے بعد یہ شرط لگائی جائے کہ اگر مشتری نے بیع کو چھو لیا تو بیع لازم ہو جائیگی اور القاء حجر کا مطلب ہے کہ اگر مشتری نے بیع پر کنکری پھینک دی تو بیع لازم ہو جائیگی اور منابذہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری سامان کا بھاؤ طے کر لیں اس کے بعد یہ شرط لگادی جائے کہ اگر بائع نے اپنا سامان مشتری کی طرف پھینک دیا تو بیع لازم ہو جائیگی، یہ بیوع فاسدہ میں سے ہیں اس لیے کہ ان صورتوں میں بیع کنکری پھینکنے، چھونے، یا بیع پھینکنے کیساتھ متعلق ہے اور جب بیع کسی فعل کیساتھ متعلق ہو تو وہ جوئے کی مانند ہوتی ہے لہذا یہ بیوع فاسدہ ہوں گی۔

ولا بیع ثوب من ثوبین الا بشرط ان یأخذ ایہما شاء، ولا البمراعی ولا اجارتھا بیع المراعی ای الکلاء باطل لانہ غیر محرز واما اجارتھا فلانھا اجارة علی استهلاك عین، ولا النحل الا مع الکوارۃ الکوارۃ بالضم والتشدید معسل النحل اذا سوّی من طین. هذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فینبغی ان یکون البیع باطلا عندہما لعدم المال المتقوم، وعند محمد والشافعی یجوز اذا کان محرزاً، و دو القز و بیضہ فعند ابی حنیفۃ بیعہما باطل، وعند ابی یوسف یجوز اذا ظہر القز...

وعند محمد يجوز مطلقاً، والآبق إلا ممن زعم انه عنده زعم اى قال فهذا بيع فاسد لوجود المال المتقوم الا انه لا قدرة على تسليمه فانه اذا قال المشتري انه عندي فح يجوز .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں ایک کپڑے کی بیع دو کپڑوں میں سے مگر اس شرط کے ساتھ کہ وہ لے لے گا جس کو چاہے گا اور جائز نہیں چراگاہ کی بیع اور نہ اس کا اجارہ، چراگاہ یعنی خود روگھاس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ غیر محرز ہوتی ہے، بہر حال اس کا اجارہ تو اس کا ناجائز ہونا اس وجہ سے ہے کہ یہ اجارہ ہے عین کے ہلاک کرنے پر اور جائز نہیں شہد کی مکھیوں کی بیع مگر چھتے کے ساتھ، الکوارہ ضمہ اور تشدید کے ساتھ شہد کی مکھیوں کا چھتہ ہوتا ہے جبکہ اسے مٹی کے ساتھ برابر کر دیا جائے، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے پس مناسب ہے کہ یہ ان دونوں کے نزدیک باطل ہو بوجہ مال متقوم کے نہ ہونے کے اور امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک جائز ہے جبکہ محرز ہو اور (جائز نہیں) ریشم کے کپڑوں اور ان کے انڈوں کی بیع، پس امام صاحب کے نزدیک ان کی بیع باطل ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے اگر ریشم ظاہر ہو جائے اور امام محمد کے نزدیک مطلقاً جائز ہے، اور جائز نہیں بھگوڑے غلام کی بیع مگر اس کے ہاتھ جو یہ کہے کہ وہ غلام اس کے پاس ہے زعم یعنی قال (کہا)، پس یہ بیع فاسد ہے بوجہ مال متقوم کے موجود ہونے کے مگر یہ کہ کوئی قدرت نہیں ہے اس کو سپرد کرنے پر اس لیے کہ جب مشتری نے کہا وہ غلام میرے پاس ہے تو اس کی بیع جائز ہو جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ولا بيع... الخ) دو کپڑوں میں سے ایک کپڑے کی بیع جائز نہیں ہاں اگر یہ بیع اس شرط کے ساتھ ہو کہ مشتری ان میں سے جس کو چاہے گا لے لیگا تو جائز ہے۔ پہلی صورت میں اس لیے جائز نہیں ہے کہ بیع مجہول ہے اور دوسری صورت اس لیے جائز ہے کہ وہاں خیارتین ہے اور خیارتین کے ساتھ بیع جائز ہوتی ہے۔

(ولا المراعى... الخ) چراگاہ کو بیچنا اور اس کو اجرت پر دینا جائز نہیں۔ اى الكلاء سے شارح نے المراعى کا معنی بیان کیا کہ کلاء خود روگھاس کو کہتے ہیں چراگاہ کی بیع اس لیے جائز نہیں کہ یہ غیر محرز اور غیر محفوظ ہوتی ہے اور غیر محرز کی بیع جائز نہیں ہوتی اور اجارہ اس کا اس لیے جائز نہیں ہے کہ یہ عین کے استهلاك پر اجارہ ہے (عین کے استهلاك پر اجارے کا یہ مطلب ہوتا ہے کہ ایسی چیز کو اجرت پر دیا جائے کہ مستاجر اس سے اس وقت نفع حاصل کر سکے جبکہ اس کو معدوم اور ختم کر دیا جائے) بایں طور کہ اس سے نفع اس وقت حاصل کیا جاسکتا ہے جبکہ گھاس جانوروں کے کھانے کے ساتھ ہلاک ہو اور وہ اجارہ جو عین کے استهلاك پر ہو جائز نہیں۔

(ولا النحل... الخ) شہد کی مکھیوں کی بیع جائز نہیں ہاں اگر چھتے سمیت اس کی بیع کر دی جائے تو جائز ہے۔

(الکوارۃ... الخ) کوارہ کی تحقیق ہے کہ جہاں شہد کی مکھیاں شہد بناتی ہیں اس جگہ کو کوارہ کہتے ہیں جب اس کو مٹی کے ساتھ برابر کر دیا جائے۔ یہ تفصیل مذکور شیخین کے نزدیک ہے شارح کہتے ہیں کہ شیخین کے نزدیک باطل ہونی چاہیے اس لیے کہ شہد کی مکھی مال غیر مقوم ہے اور مال غیر مقوم کی بیع باطل ہوتی ہے اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر شہد کی مکھیاں محرز ہوں تو بیع جائز ہے۔

(الکوارۃ... الخ) ریشم کے کیڑے اور ان کے انڈوں کی بیع جائز ہے شیخین کے نزدیک باطل ہے اور امام یوسفؒ کے نزدیک اگر ریشم ظاہر ہو جائے تو جائز ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک مطلقاً جائز ہے خواہ ریشم ظاہر ہو یا نہ ہو۔

(والآبق... الخ) بھگوڑے غلام کی بیع جائز نہیں ہاں اگر مشتری کہے وہ بھگوڑا غلام میرے پاس ہے تو اب اس مشتری کے ہاتھ فروخت کرنا جائز ہے ورنہ یہ بیع فاسد ہوگی باطل نہ ہوگی، باطل اس لیے نہ ہوگی کہ بھگوڑا غلام مال ہے اور مال کی بیع باطل نہیں ہو سکتی اور فاسد اسی لیے ہے کہ اس غلام کی سپردگی پر بائع قادر نہیں ہے تو وصف کے لحاظ سے فساد ہوا یہی وجہ ہے کہ اگر مشتری کہے کہ وہ غلام میرے پاس ہے تو بیع جائز ہو جائیگی اس لیے کہ سپردگی والا کوئی مسئلہ نہیں ہے۔ (یعنی اب غلام کی سپردگی مشکل نہیں ہے)

ولبن امرأۃ فی قدح انما قال فی قدح لان بیع اللبن فی الضرع قد ذکر فلبن امرأۃ انما یبطل بیعہ لانه من اجزاء الآدمی فلا یكون مالا وفيه خلاف الشافعی وعند ابی یوسف یجوز بیع لبن الامۃ اعتبار اللجزء علی الكل ولا بی حنیفۃ ان الرق غیر نازل فی اللبن فہی باقیۃ علی اصل الآدمیۃ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں عورت کے دودھ کی بیع پیالے میں، جزیں نیست کہ مصنفؒ نے فی قدح کہا اس لیے کہ تھنوں میں دودھ کی بیع کا تذکرہ ہو چکا ہے، پس عورت کا دودھ نہیں ہے سوائے اس کے کہ اس کی بیع باطل ہے اس لیے کہ وہ آدمی کے اجزاء میں سے ہے پس یہ مال نہ ہوگا اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے باندی کے دودھ کی بیع قیاس کرتے ہوئے جزء کو کل پر۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ رقیۃ دودھ میں اترنے والی نہیں ہوتی پس وہ باقی رہے گی اصل آدمیت پر۔

﴿توضیح﴾

(ولبن... الخ) عورت کے دودھ کی بیع برتن میں جائز نہیں ہے۔

(انما... الخ) یہ فی قدح کے فائدے کا بیان ہے کہ فی قدح اس لیے کہا کہ پستان میں دودھ کی بیع کا ذکر نیچے ہو چکا ہے۔ کہ وہ ناجائز ہے۔

(فلبن... الخ) یہ دلیل کا بیان ہے کہ عورت کے دودھ کی بیع اس لیے جائز نہیں ہے کہ دودھ آدمی کے اجزاء میں سے ہے آدمی مال نہیں تو اس کا جزء بھی مال نہ ہوگا پس دودھ کی بیع غیر مال کی بیع ہے لہذا باطل ہے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز ہے۔

(وعند ابی یوسف... الخ) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باندی کے دودھ کی بیع جائز ہے اور امام

صاحب کے نزدیک جائز نہیں امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ دودھ باندی کا جزء ہے اور باندی جو کہ کل ہے اس کی بیع جائز ہے لہذا جزء کی بیع بھی جائز ہونی چاہیے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع اس کی جائز ہوگی جس میں رقیت آسکے اور رقیت دودھ میں نہیں آسکتی لہذا اس کی بیع جائز نہ ہوگی۔ باقی دودھ میں رقیت اس لیے نہیں آسکتی کہ رقیت اس میں آسکتی ہے جس میں اس کی ضد یعنی آزادی آسکے دودھ میں آزادی نہیں آسکتی پس اس میں رقیت بھی نہیں آئیگی۔ باقی دودھ میں آزادی اس لیے نہیں آسکتی کہ آزادی اس میں آسکتی ہے جس میں حیات ہو اور دودھ میں حیات نہیں ہوتی۔

وشعر الخنزیر فانَّ البیع فیہ باطل وانَّ حلَّ الانتفاع بہ للخزیر ضرورة ولا شعر الادمی فان بیعہ باطل ولا الانتفاع بہ ولا جلد المیتة قبل دبغہ فان بیعہ باطل وان صح بیعہ والانتفاع بہ بعدہ کعظمہا وعصبہا وصوفہا وشعرہا وقرنہا ووبرہا فان بیع هذه الاشیاء صحیح وکذا الانتفاع بہا لان الموت غیر حال فی هذه الاشیاء .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں خنزیر کے بالوں کی بیع اسلئے کہ ان کی بیع باطل ہے اگرچہ جائز ہے ان سے نفع حاصل کرنا گانٹھنے کے لیے ضرورت کی بنا پر اور جائز نہیں آدمی کے بالوں کی بیع اس لیے کہ اس کی بیع باطل ہے اور نہ ہی اس سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اور جائز نہیں مردار کے چمڑے کی بیع کرنا اس کی دباغت سے پہلے اس لیے کہ اس کی بیع باطل ہے اگرچہ صحیح ہے اس کی بیع اور اس سے نفع حاصل کرنا دباغت کے بعد جیسے اس کی ہڈیاں، اور اس کے پٹھے اور اس کی اونگ اور اس کے بال اور اس کے سینگ اور اس کی پشم اس لیے کہ ان اشیاء کی بیع صحیح ہے اور اسی طرح ان سے نفع حاصل کرنا بھی (صحیح ہے) اس لیے کہ موت ان اشیاء میں اترنے والی نہیں ہوتی۔

﴿توضیح﴾

(وشعر... الخ) خنزیر کے بالوں کی بیع اور ان سے نفع حاصل کرنا جائز نہیں ہے باطل ہے اس لیے کہ آدمی کو کرامت حاصل ہے۔ میتہ کی جلد کی بیع دباغت کے بعد جائز ہے دباغت سے پہلے جائز نہیں اس طرح اس سے نفع حاصل کرنا بھی دباغت کے بعد جائز ہے پہلے جائز نہیں اس لیے کہ حدیث میں ہے: لا تنفعوا المیتة باہاب (تم مردار کے چمڑے سے نفع حاصل نہ کرو)، اہاب اس چمڑے کو کہتے ہیں جس کو دباغت نہ دی گئی ہو تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ دباغت

سے پہلے نفع حاصل کرنا جائز نہیں اور دوسری یہ کہ دباغت کے بعد انتفاع جائز ہے

(کعظمہا... الخ) میتہ کی ہڈیاں، پٹھے، اون، بال، سینگ اور پشیم کی بیع اور انتفاع جائز ہے۔

(لان الموت... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ میتہ کی ہڈیوں وغیرہ کی بیع جائز نہ ہونی چاہیے اس لیے

کہ یہ میتہ کے اجزاء ہیں جب میتہ کی بیع جائز نہیں تو اس کے اجزاء کی بیع بھی جائز نہ ہونی چاہیے تو اس کا جواب دیا کہ موت ان چیزوں میں حلول کرنے والی نہیں ہے لہذا ان کی بیع جائز نہ ہوگی۔

والفیل کالسبع خلافاً لمحمد حتی یجوز بیع عظمہ والانتفاع بعظمہ خلافاً لمحمد فانہ کالخنزیر عندہ .

﴿ترجمہ﴾

اور ہاتھی درندے کی طرح ہے بخلاف امام محمدؒ کے حتی کہ جائز ہے اس کی ہڈیوں کی بیع اور اس کی ہڈیوں کے ساتھ نفع حاصل کرنا۔ بخلاف امام محمدؒ کے اس لیے کہ یہ ہاتھی خنزیر کی طرح ہے ان کے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(والفیل... الخ) ہاتھی کے بارے میں اختلاف ہے شیخین فرماتے ہیں کہ یہ درندے کی طرح ہے جس طرح درندے کی ہڈیوں کی بیع اور ان سے نفع حاصل کرنا جائز ہے اسی طرح ہاتھی کی ہڈیوں کی بیع اور انتفاع بھی جائز ہوگا اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ ہاتھی خنزیر کی طرح ہے لہذا اس کی ہڈیوں کی بیع اور انتفاع جائز نہ ہوگا۔

ولا بیع علو بعد سقوطہ ای اذا کان العلو لرجلٍ والسفل لرجلٍ فسقطا او سقط العلو وحده فباع صاحب العلو علوه بطل بیعہ اذ بعد السقوط لم یبق الا حق التعلی وهو لیس بمالٍ . وبيع شخص علی انہ امۃ وهو عبد فان البیع باطل بخلاف ما اذا اشتری کبشاً فاذا هو نعجۃ فان البیع منعقد وللمشتري الخيار والاصل فی ذالک ان الاشارة والتسمیۃ اذا اجتمعتا ففی مختلفی الجنس یتعلق بالمُسَمَّی وبطل لانعدام المُسَمَّی وفی متحدی الجنس یتعلق بالمشار الیہ وینعقد بوجود المشار الیہ لکن المُشْتَرِی بالخيار لفوات الوصف فالذکر والأنثی فی بنی آدم جنسان لفحش التفاوت واختلاف الاغراض وفی غیر بنی آدم جنس واحد .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں بالا خانے کی بیع کرنا اس کے گرنے کے بعد یعنی جب بالا خانہ کسی ایک آدمی کا ہو اور نیچلی منزل کسی اور کی ہو پھر وہ دونوں گرجائیں یا صرف بالا خانہ گرجائے پھر بالا خانے والا اپنی اوپر کی منزل بیچے تو اس کی بیع باطل ہوگی اس لیے کہ

گرنے کے بعد نہیں باقی رہا مگر تعلیٰ کا حق اور وہ مال نہیں ہے اور جائز نہیں ایک ذات کی بیع کرنا اس بنا پر کہ وہ باندی ہے حالانکہ وہ غلام ہو اس لیے کہ بیع باطل ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب مینڈھا خرید اپس وہ بھیڑنگی اس لیے کہ بیع منعقد ہو جائیگی اور مشتری کے لیے خیار ہوگا اور اس میں اصل یہ ہے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں تو دو مختلف جنس والی چیزوں میں تو عقد متعلق ہوگا مسمیٰ کے ساتھ اور باطل ہو جائیگا مسمیٰ کے معدوم ہونے کی وجہ سے اور دو متحد جنسوں والی چیزوں میں عقد متعلق ہوگا مشارالہ کے ساتھ اور منعقد ہو جائیگا بوجہ مشارالہ کے موجود ہونے کے لیکن مشتری خیار کے ساتھ ہوگا وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے پس بنی آدم میں مذکر اور مونث دو مختلف جنسیں ہیں بہت زیادہ تفاوت اور اغراض کے مختلف ہونے کی وجہ سے اور بنی آدم کے علاوہ میں ایک جنس ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولا بیع... الخ) ایک مکان میں دو آدمی رہتے ہیں ایک نچلی منزل میں اور ایک اوپر والی منزل میں پھر دونوں منزلیں گر گئیں یا صرف اوپر والی منزل گر گئی اس کے بعد اوپر والا اپنی اوپر کی منزل بیچتا ہے تو یہ جائز نہیں۔
(اذ... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ جب سقوط ہو گیا تو اس کے بعد فقط حق تعلیٰ باقی رہ گیا اور حق تعلیٰ کوئی مال نہیں ہے لہذا اس کی بیع غیر مال کی بیع ہوگی جو کہ باطل ہے۔

(وبیع... الخ) اگر کسی نے اس شرط کے ساتھ بیع کی کہ بیع باندی ہے مشتری نے دیکھا تو پتہ چلا کہ وہ غلام ہے تو بیع باطل ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کسی نے جانور یہ سمجھتے ہوئے خریدا کہ یہ مینڈھا ہے پھر پتہ چلا کہ وہ بھیڑ ہے تو یہ بیع منعقد ہو جائیگی اور مشتری کو اختیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے، تو چاہیے کہ متن والے مسئلے میں بھی بیع منعقد ہو جائے اور مشتری کو خیار حاصل ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے جس کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ جانا چاہیے کہ اشارہ اور تسمیہ جب دونوں جمع ہو جائیں یعنی بیع میں بیع حاضر بھی ہو اور اس کا نام بھی لیا جائے کہ یہ غلام ہے یا لونڈی ہے مثلاً، تو اب دو صورتیں ہیں یا تو یہ دونوں مختلف الجنس میں جمع ہونگے یا متحد الجنس میں (یعنی اشارہ اور تسمیہ یا تو ایسی دو چیزوں میں جمع ہونگے جن کی جنس مختلف ہے یا ایسی دو چیزوں میں جمع ہونگے جن کی جنس ایک ہے) اگر مختلف الجنس میں جمع ہوں تو ایجاب و قبول کا تعلق مسمیٰ کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اس چیز کے ساتھ عقد متعلق ہو جاتا ہے جس کا نام لیا گیا اور اگر اشارہ اور تسمیہ متحد الجنس میں جمع ہو جائیں تو ایجاب و قبول کا تعلق مشارالہ کے ساتھ ہوتا ہے یعنی اب عقد اس چیز کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے جس کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اب دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ غلام اور باندی دو مختلف جنسیں ہیں اس لیے کہ ان کے اغراض مختلف ہیں

لہذا اب عقد کا تعلق مسمیٰ یعنی باندی کے ساتھ ہوگا اور وہ مسمیٰ معدوم ہے کیونکہ موجود تو اس مسئلے میں غلام ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی لہذا یہ بیع جائز نہ ہوگی اور دوسرے مسئلے میں مینڈھا اور بھیڑ جنس واحد ہیں اس لیے کہ ان کے اغراض ایک ہیں لہذا عقد کا تعلق مشارالہ کے ساتھ ہوگا اور مشارالہ موجود ہے جو کہ بھیڑ ہے لہذا بیع منعقد ہو جائیگی لیکن مشتری کو خیار ہوگا کہ چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اس لیے کہ بیع میں وصف فوت ہوگئی ہے یعنی مینڈھا ہونا اور جس بیع میں وصف فوت ہو جائے وہاں مشتری کو فسخ کا خیار ہوتا ہے۔

وشرَاءُ مَا بَاعَ بِأَقْلٍ مِمَّا بَاعَ قَبْلَ نَقْدِ ثَمَنِهِ الْأَوَّلِ بَاعَ شَيْئًا بِخَمْسَةِ عَشَرَ وَلَمْ يَأْخُذِ الثَّمَنَ ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِعَشْرَةٍ فَتَقَاصُ الْعَشْرَةِ بِعَشْرَةٍ مِنْ خَمْسَةِ عَشَرَ فَبَقِيَ لِلْبَائِعِ عَلَى الْمُشْتَرَى خَمْسَةٌ فَهِيَ رِبْحٌ مَا لَمْ يَضْمَنْهُ أَيْ الثَّمَنَ وَهُوَ خَمْسَةُ عَشَرَ لِأَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَقْبِضْهُ الْبَائِعُ لَمْ يَدْخُلْ فِي ضِمَانِهِ وَإِنَّمَا الْغَنَمُ بِأَزَاءِ الْغَرَمِ فَيَكُونُ الرِّبْحُ حَرَامًا فَيَكُونُ هَذَا الْبَيْعُ فَاسِدًا خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ وَشَرَاءُ مَا بَاعَ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ لَمْ يَبِعْهُ بِثَمَنِهِ الْأَوَّلِ فِيمَا بَاعَ وَإِنْ صَحَّ فِيمَا لَمْ يَبِعْ بَاعَ شَيْئًا بِخَمْسَةِ عَشَرَ وَلَمْ يَأْخُذِ الثَّمَنَ ثُمَّ اشْتَرَاهُ مَعَ شَيْءٍ آخَرَ بِخَمْسَةِ عَشَرَ فَالْبَيْعُ فَاسِدٌ فِي الْمَبِيعِ الْأَوَّلِ وَجَائِزٌ فِي الْآخِرِ فَيُقَسَّمُ الثَّمَنُ عَلَى قِيمَتِهِمَا فَيَجُوزُ فِي الشَّيْءِ الْآخِرِ بِحَصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ وَهُوَ خَمْسَةُ عَشَرَ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں بیچی ہوئی چیز خریدنا اس ثمن سے کم کے ساتھ جس ثمن کے ساتھ بیچا تھا ثمن اول کی ادائیگی سے پہلے، ایک چیز بیچی پندرہ کے بدلے میں اور ثمن نہیں لیا پھر اسی چیز کو خرید لیا دس کے بدلے، پھر ادلہ بدلہ ہو گیا دس کا اس دس کے ساتھ جو پندرہ میں سے ہے پس باقی رہے بائع کے لیے مشتری پر پانچ درہم تو یہ نفع ہوگا اس چیز کا جس کا بائع ضامن نہیں ہے یعنی ثمن کا اور وہ پندرہ ہیں اس لیے کہ جب قبضہ نہیں کیا اس پر بائع نے تو وہ اس کی ضمان میں نہیں ہوئے اور جزیں نیست کہ نفع تاوان کے مقابلے میں ہوتا ہے پس نفع حرام ہوگا لہذا یہ بیع فاسد ہوگی بخلاف امام شافعی کے اور جائز نہیں خریدنا اس چیز کو جس کو بیچا تھا دوسری شے سمیت (جس کو نہیں بیچا تھا) ثمن اول کے ساتھ اس چیز میں جس کو بیچا تھا، اگرچہ صحیح ہے اس چیز میں جس کو نہیں بیچا تھا، ایک چیز بیچی پندرہ درہم کے عوض میں اور ثمن نہیں لیا پھر اس کو خرید لیا دوسری شے سمیت پندرہ کے عوض میں تو بیع فاسد ہوگی بیع اول میں اور جائز ہوگی دوسری میں پس ثمن تقسیم کیا جائے گا ان دونوں کی قیمت پر پس جائز ہوگی بیع دوسری شے میں اس کے حصے ثمن کے ساتھ اور وہ ثمن پندرہ ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وشرَاءُ... الخ) کسی ایسی چیز کو کم ثمن کے بدلے میں خریدنا جس کو زائد ثمن کے عوض بیچا ہو اور ابھی تک اس بیع

کاشن ادا نہ کیا ہو تو یہ جائز نہیں۔ اس کی صورت یوں ہے کہ ایک آدمی نے کوئی چیز پندرہ درہم کے عوض فروخت کی مشتری نے ابھی تک ثمن ادا نہ کیا تھا کہ بائع نے وہی چیز دس کے بدلے میں خرید لی پس دس کا دس کے ساتھ تبادلہ ہو گیا اور مشتری کے ذمے بائع کے لیے پانچ درہم رہ گئے تو یہ جائز نہیں اس لیے کہ بائع نے ایسے ثمن کا نفع حاصل کیا جو اس بائع کی ضمان میں داخل نہیں ہے اور وہ ثمن پندرہ درہم ہیں اور ایسے ثمن کا نفع جو مضمون نہ ہو وہ حرام ہوتا ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ کیسے معلوم ہوا کہ یہ ایسے ثمن کا نفع ہے جو مضمون نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ بائع نے ثمن پر قبضہ نہیں کیا تھا اور جو چیز قبضہ میں نہ ہو وہ مضمون نہیں ہوتی اور باقی رہی یہ بات کہ ایسا نفع حرام کیوں ہے؟ تو وہ اس لیے کہ ضابطہ ہے: الغنم بازاء الغرم، یعنی نفع ضمان کے مقابلے میں ہوتا ہے پس نفع وہ حاصل کر سکتا ہے جس کی ضمان میں وہ چیز ہو جس پر وہ نفع حاصل کرتا ہے۔

(وشراء... الخ) اگر کسی نے کوئی شے فروخت کی اور مشتری نے ابھی تک ثمن ادا نہیں کیا کہ وہی چیز دوسری شے سمیت پہلے والے ثمن کے بدلے میں خرید لی تو بیع پہلی شے میں ناجائز ہوگی اور دوسری میں جائز ہوگی۔ مثلاً پندرہ کے عوض میں ایک غلام بیچا اور ثمن پر قبضہ نہیں کیا اس کے بعد اس شے کو مشتری سے باندی کے ساتھ اسی پہلے ثمن یعنی پندرہ کے عوض میں خرید لیا تو اب یہ بیع اس غلام میں فاسد ہوگی جس کو اس نے پہلے مشتری کے ہاتھ بیچا تھا اور باندی میں جائز ہوگی لہذا ثمن کو ان دونوں مبیعوں پر تقسیم کیا جائیگا دوسری شے یعنی باندی کے مقابلے میں جتنا ثمن آتا ہے اس کے عوض میں یہ بیع صحیح ہوگی۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ پہلی شے پر شراء ماباع باقل مما باع قبل نقد ثمنہ الاول صادق ہے جس کا بیان ابھی پیچھے گزرا لہذا اس میں بیع جائز نہیں اور دوسری شے پر یہ بات صادق نہیں آتی لہذا اس میں جائز ہوگی۔

وزیت علی أن یوزن بظرفہ ویطرح عنہ بكل ظرف کذا رطلاً انما یفسد لانه شرط لا یقتضیہ العقد بل مقتضی العقد ان یطرح بازاء الظرف مقدار وزنه کما فی المسألة الثانية وہی ماقال بخلاف شرط طرح وزن الظرف عنہ وان اختلفا فی نفس الظرف وبقدرة القول للمشتري ای اشتری سماً فی زق ورد الظرف وعشرة ارطال فقال البائع الزق غیر هذا وهو خمسة ارطال فالقول للمشتري .

ترجمہ

اور جائز نہیں زیتون کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ وزن کیا جائیگا اس کا اس کے برتن سمیت اور منہا کیا جائیگا اس سے ہر برتن کے بدلے میں اتنے رطل، جزیں نیست کہ یہ فاسد ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا بلکہ عقد کا مقتضی یہ ہے کہ منہا کیا جائے برتن کے مقابلے میں اس کے وزن کی مقدار کو جیسا کہ دوسرے مسئلے میں ہے اور وہ وہ ہے جو مصنف نے بیان کیا بخلاف سے کہ بخلاف برتن کے وزن کے اس سے منہا کرنے کی شرط کے، اور اگر دونوں کا اختلاف ہو گیا نفس برتن اور اس کی مقدار میں تو قول مشتری کا ہوگا یعنی مشکیزے میں گھی خریدا اور واپس کر دیا ظرف اور دس رطل، تو بائع نے کہا مشکیزہ اس

کے علاوہ تھا اور وہ پانچ رطل کا تھا تو قول مشتری کا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وزیت... الخ) زیتوں کے تیل کی بیع اس شرط کیساتھ کہ اس تیل کا وزن برتن سمیت ہوگا اور ہر برتن کے عوض اتنے رطل مجرا کریں گے مثلاً ہر برتن کے عوض آٹھ رطل منہا کریں گے تو یہ ٹھیک نہیں ہے فاسد ہے اسلئے کہ اس میں ایسی شرط لگائی گئی ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا کیونکہ عقد کا مقتضی یہ ہے کہ ہر برتن کے عوض اسکے برتن کی مقدار منہا کی جائے جیسا کہ دوسرے مسئلے میں ہے کہ اگر کسی نے تیل اس شرط کے ساتھ بیچا کہ اس کا وزن برتن سمیت ہوگا اور ہر برتن کے عوض اس کے وزن کی مقدار مجرا کی جائیگی تو اب یہ صحیح ہے۔ مثلاً آٹھ رطل گھی ایک برتن میں بیچا اور ثمن سولہ درہم طے کیے، برتن کا وزن دو رطل ہے اور شرط لگائی گئی کہ برتن کے وزن کے برابر مقدار منہا کی جائیگی تو اب جائز ہے، لہذا اب چھ رطل گھی چودہ درہم کے عوض ہو جائیگا۔

(واختلفا... الخ) مشکیزہ میں گھی بیچا جب مشتری مشکیزہ واپس کرنے لگا تو اس نے وہ مشکیزہ واپس کیا تو دس رطل کا تھا اور بائع نے کہا یہ میں نے تمہیں اس مشکیزے میں گھی نہیں دیا تھا بلکہ میں نے تمہیں جس مشکیزے میں گھی دیا تھا وہ پانچ رطل کا تھا تو اب مشتری کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ یہاں دو احتمال ہیں یا تو یہ مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے کہ مشتری نے کتنے رطل والے مشکیزہ پر قبضہ کیا تھا اور یا یہ گھی کی مقدار میں اختلاف ہے اگر ہم یہ کہیں کہ مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے کہ بائع کہتا ہے تم نے پانچ رطل والے مشکیزہ پر قبضہ کیا تھا اور مشتری کہتا ہے کہ میں نے دس رطل والے مشکیزہ پر قبضہ کیا تھا تو مشتری کی بات معتبر ہونی چاہیے اس لیے کہ مشتری قابض ہے اور مقدار مقبوض میں اختلاف کی صورت میں قابض کی بات معتبر ہوتی ہے اور اگر ہم کہیں کہ یہ گھی کی مقدار میں اختلاف ہے تو یہ دراصل ثمن کی مقدار میں اختلاف ہے کیونکہ جب بائع یہ کہتا ہے کہ میں نے تمہیں پانچ رطل والا مشکیزہ دیا تھا تو اس کا مطلب ہے کہ وہ یہ کہتا ہے کہ میں نے تمہیں گھی زیادہ دیا تھا لہذا تم پر زائد ثمن لازم ہوگا جبکہ مشتری جب یہ کہتا ہے کہ تم نے دس رطل والا مشکیزہ دیا تھا تو اس کا مطلب یہ ہے کہ بائع نے گھی کم دیا تھا لہذا ثمن کم لازم ہوگا، پس جب یہ اختلاف ثمن کی مقدار میں ہے تو بھی مشتری کی بات مانتی چاہیے اس لیے کہ مشتری زیادتی ثمن کا منکر ہے اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے۔

وبطل بیع المسيل وهبته وصحا في الطريق اي صح البيع والهبة في الطريق قيل ان اريد رقبة المسيل والطريق فمقدار ما يسيل الماء مجهول فلا يجوز فيه البيع والهبة واما الطريق فمعلوم وان لم يكن فهو مقدار بعرض باب الدار كذا في باب القسمة فيجوز فيه البيع والهبة وان اريد حق التسيل فان كان على الارض فمجهول لما مر وان كان على السطح فهو حق التعلی وهو حق متعلق بعین لا یبقی وحق المرور فيه روايتان وجه البطلان انه غير مال وجه الصحة الاحتياج به وهو

حق معلوم متعلق بعین باق .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہے مسیل (پانی بہانے کی جگہ) کی بیع اور اس کا ہبہ اور صحیح ہیں وہ دونوں (بیع اور ہبہ) راستے میں یعنی صحیح ہے بیع اور ہبہ راستے میں، کہا گیا کہ اگر مراد مسیل اور طریق کی ذات ہو تو وہ مقدار جس میں پانی بہے گا، مجہول ہے پس جائز نہ ہوگی اس میں بیع اور ہبہ، بہر حال طریق تو وہ معلوم ہوتا ہے اور اگر بیان نہ کیا جائے تو اسے مقرر کیا جاتا ہے دار کے دروازے کی چوڑائی کے برابر، اسی طرح ہے باب القسمة میں، پس جائز ہے اس میں بیع اور ہبہ اور اگر مراد پانی بہانے کا حق ہو۔ پس اگر یہ بہنا زمین پر تو مجہول ہے اس بات کی وجہ سے جو گزری اور اگر یہ بہنا چھت پر ہو تو وہ تعلی کا حق ہے اور وہ ایسا حق ہے جو متعلق ہے ایسے عین کے ساتھ جو باقی نہیں رہتا اور گزرنے کا حق، اس میں دو روایتیں ہیں، باطل ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ غیر مال ہے اور صحیح ہونے کی وجہ اس کی ضرورت و حاجت ہے اور وہ ایسا حق ہے جو معلوم ہے، متعلق ہے ایسے عین کیساتھ جو باقی رہنے والا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبطل... الخ) مسیل کی بیع اور ہبہ باطل ہے اور طریق کی بیع اور ہبہ جائز ہے۔ مسیل اور طریق کے مصداق میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ طریق سے مراد نفس طریق ہو یعنی راستہ اور مسیل سے مراد نفس مسیل ہو۔ یعنی پانی بہانے کے لیے نالی وغیرہ اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ طریق سے مراد حق مرور ہو۔ یعنی اس راستے پر چلنے کا حق اور مسیل سے مراد حق تسبیل ہو یعنی اس پر اپنا پانی بہانے کا حق۔ اگر طریق اور مسیل سے مراد نفس طریق اور نفس مسیل ہو تو مصنف کی عبارت کا معنی یہ ہوگا کہ نفس مسیل کی بیع اور ہبہ جائز نہیں اور نفس طریق کی بیع اور ہبہ جائز ہے، نفس مسیل میں اس لیے بیع اور ہبہ جائز نہیں کہ اس جگہ کی مقدار مجہول ہے جس کو پانی گھیرے گا (یعنی یہ معلوم نہیں کہ جب پانی بہے گا تو وہ کتنی جگہ گھیرے گا) اور مجہول میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہوا کرتا اور نفس طریق میں بیع اور ہبہ اس لیے جائز ہے کہ طریق یعنی راستہ کو اگر عقد میں بیان کر دیا جائے کہ اس کی کیا مقدار ہے تو ظاہر ہے وہ معلوم ہو جائیگا اور اگر اس کو عقد میں بیان نہ کیا جائے تو اس کو گھر کے دروازے کی چوڑائی کے برابر مقرر کیا جاتا ہے جیسے باب تقسیم میں ہوتا ہے کہ زمینوں کی تقسیم کے وقت راستہ اتنا دیا جاتا ہے جتنا کہ دروازے کی چوڑائی ہوتی ہے۔ لہذا طریق میں بیع و ہبہ جائز ہوگا۔

اور اگر مسیل اور طریق سے مراد حق تسبیل اور حق مرور ہو تو معنی یہ ہوگا کہ حق تسبیل کی بیع اور ہبہ جائز نہیں اور حق مرور کی بیع اور ہبہ جائز ہے حق تسبیل کی بیع اور ہبہ اس لیے درست نہیں کہ سیلان (پانی کا بہاؤ) یا تو چھت پر ہو گا یا زمین پر اگر زمین پر ہو تو اس لیے جائز نہیں کہ یہ مجہول ہے اس لیے کہ یہ معلوم نہیں ہے کہ پانی کتنی جگہ گھیرے گا اور اگر سیلان چھت پر ہو تو یہ اس لیے جائز

نہیں کہ یہ حق تعالیٰ ہے اور یہ ایسا حق ہے جو ایسے عین کے ساتھ قائم ہے جو باقی رہنے والا نہیں ہے اس لیے کہ چھت ہمیشہ قائم نہیں رہتی اور اس قسم کے حق میں بیع اور ہبہ جائز نہیں ہوتا ہے۔

اور حق مرور میں دو روایتیں ہیں ایک روایت یہ ہے کہ اس کی بیع اور ہبہ جائز نہیں اور دوسری روایت ہے کہ اس کی بیع اور ہبہ جائز ہے، جواز والی روایت کی دلیل یہ ہے کہ مرور (گزرنا) ایک ضرورت کی چیز ہے اور مرور ایسا حق ہے جو ایسے عین کے ساتھ قائم ہے جو باقی رہنے والا ہے اس لیے کہ مرور تو زمین پر ہوتا ہے اور زمین ہمیشہ باقی رہتی ہے اور اس قسم کے حق میں بیع اور ہبہ جائز ہوا کرتے ہیں۔

وامر المسلم ببيع خمرٍ او خنزیرٍ وشرائهما ذمیاً وامر المحرم غیرہ ببيع صیدہ فقولہ وامر عطف علی الضمیر المرفوع المتصل فی قولہ وصحا وهذا العطف جائز لوجود الفصل وهو قولہ فی الطريق وهذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لا یجوز لان الموکل لا یلیہ بنفسہ فلا یولی غیرہ ولہ ان العاقد وهو الوکیل یتصرف باہلیتہ۔

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے مسلمان کا امر کرنا شراب یا خنزیر کی بیع کا یا ان دونوں کی شراء کا کسی ذمی کو اور صحیح ہے محرم کا اپنے غیر کو امر کرنا اپنے شکار کی بیع کا۔ پس مصنف کا قول وامر معطوف ہے ضمیر مرفوع متصل پر جو واقع ہے مصنف کے اس قول وصحا میں، اور یہ عطف جائز ہے بوجہ فصل کے موجود ہونے کے اور وہ مصنف کا قول فی الطريق ہے اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں اس لیے کہ موکل مالک نہیں یہ کام کرنا بذات خود، پس دوسرے کو بھی اس کا مالک نہیں بنا سکتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ عاقد وہ وکیل ہے جو تصرف کرتا ہے اپنی اہلیت کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(وامر المسلم... الخ) اگر مسلم نے ذمی کو حکم دیا کہ وہ شراب یا خنزیر کو بیچے یا ان دونوں کو خریدے تو یہ صحیح ہے اس طرح اگر محرم نے احرام سے پہلے شکار کیا تھا اس کے بعد احرام باندھ لیا پھر غیر محرم کو حکم دیا کہ اس شکار کی بیع کر تو یہ بھی جائز ہے۔

(فقولہ... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ امر المسلم مرفوع ہے اسلئے کہ اس کا عطف ہے صحاح کی ضمیر مرفوع متصل پر۔ (وهذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ضمیر مرفوع متصل پر کسی لفظ کے عطف کی شرط یہ ہے کہ پہلے ضمیر مرفوع منفصل کے ساتھ اس کی تاکید لائی جائے اور بعد میں اس پر عطف کیا جائے اور یہاں تاکید نہیں ہے تو امر کا اس ضمیر متصل پر عطف کرنا کیسے جائز ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہ ضابطہ وہاں ہے جہاں ضمیر مرفوع متصل اور اس دوسرے لفظ معطوف کے

درمیان کوئی فاصلہ نہ ہو اور یہاں فاصلہ ہے اور وہ فاصلہ ہے فی الطريق کا۔

(وہذا... الخ) مسئلہ مذکورہ کا یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مسلمان کا امر کرنا اور محرم کا مذکورہ باتوں کا امر کرنا جائز نہیں ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مسلم اور محرم ان مسئلوں میں موکل ہیں جو کہ خود یہ کام نہیں کر سکتے اس لیے کہ مسلم شراب و خنزیر کی بیع و شراء نہیں کر سکتا ہے۔ اس طرح محرم شکار کی بیع نہیں کر سکتا اور ضابطہ یہ ہے کہ: جو کام انسان خود نہ کر سکے اس کا دوسرے کو وکیل بھی نہیں بنا سکتا لہذا یہ امر کرنا درست نہیں ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہاں عاقد وکیل ہے نہ کہ موکل، اور وکیل اپنی اہلیت کے ساتھ کام کرتا ہے اور وکیل جو کہ ذمی ہے یا غیر محرم ہے اس میں یہ کام کرنے کی اہلیت ہے اس لیے کہ ذمی شراب کی بیع و شراء کر سکتا ہے اس طرح غیر محرم شکار کی بیع کر سکتا ہے۔ لہذا مسلم یا محرم کا یہ امر کرنا جائز ہو جائیگا۔

والبیع بشرط يقتضيه العقد كشرط الملك للمشتري او لا يقتضيه ولا نفع فيه لاحد كشرط ان لا يبيع الدابة المبيعة بخلاف شرط لا تقتضيه العقد وفيه نفع لاحد العاقدین ولمبيع يستحقه ای يكون المبيع اهلاً لا استحقاق النفع بان يكون آدمياً فظهر ان قوله ولا نفع فيه لاحد اراد به لاحد من العاقدین والمبيع المستحق حتى لو كان النفع للمبيع الذي لا يستحق النفع كشرط ان لا يبيع الدابة المبيعة لا يكون هذا الشرط مفسداً كشرط ان يقطعه البائع او يخيظه قباء او يحدوه نعلان او يشرکه ای يجعل للنعل شراکاً هذا نظیر شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع للمشتري وصح في النعل استحساناً انما يجوز في النعل للتعامل والقياس ان لا يجوز او يستخدمه شهراً ای يستخدمه البائع شهراً وهذا نظیر شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع للبائع او يعتقه او يدبره او يكاتبه هذا نظیر شرط لا يقتضيه العقد وفيه نفع للمبيع وهو اهل لا تسحقاق النفع.

ترجمہ

اور جائز ہے بیع کرنا ایسی شرط کے ساتھ جس کا عقد تقاضا کرتا ہے جیسے مشتری کے لیے ملک کی شرط یا عقد اس کا تقاضا نہیں کرتا اور اس میں کسی ایک کا نفع نہیں ہے جیسے اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اس جانور کو فروخت نہیں کریگا جس کو بیچا جا رہا ہے بخلاف ایسی شرط کے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے عاقدین میں سے کسی ایک کا یا اس بیع کا جو مستحق ہے اس نفع کی یعنی بیع نفع کے استحقاق کی اہل ہو یا اس طور کہ وہ آدمی ہو پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ مصنف کا قول ولا نفع فيه لاحد، سے مصنف نے ارادہ کیا عاقدین میں سے کسی ایک کا اور اس بیع کا جو مستحق ہو حتیٰ کہ اگر نفع اس بیع کا ہو جو نفع کی مستحق نہیں ہے جیسے یہ شرط کہ مشتری اس جانور کو فروخت نہیں کریگا جس کو بیچا جا رہا ہے تو یہ شرط مفسد نہیں ہوگی جیسے یہ شرط کہ بائع اس کو کالے گایا اس کی قباء ہی

کردیگا یا اس کا جوتا بنا کر دیگا یا اس میں تسمہ لگا کر دیگا یعنی جوتے کے لیے تسمہ بنائیگا اور یہ نظیر ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا نفع ہے اور صحیح ہے جوتے میں استحساناً، جزیں نیست کہ جائز ہے جوتے میں تعامل کی وجہ سے اور قیاس یہ ہے کہ جائز نہ ہو، یا اس سے خدمت لے گا ایک ماہ یعنی بائع اس سے ایک ماہ خدمت لے گا اور یہ نظیر ہے ایسی شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا ہے اور اس میں بائع کا نفع ہے یا اس کا آزاد کر دیگا یا مدبر بنائیگا یا اس کو مکاتب بنائیگا یہ نظیر ہے اس شرط کی جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے بیع کا اور وہ بیع اہل استحقاق میں سے ہے۔

﴿توضیح﴾

(والبیع... الخ) اگر بیع میں کوئی شرط لگادی جائے تو وہ شرط یا تو عقد کے مقتضی کے مطابق ہوگی یا نہیں اگر عقد کے مقتضی کے مطابق ہو تو ایسی بیع جائز ہے جیسے بیع کے وقت یہ شرط ہو کہ مشتری اس بیع کا مالک ہوگا اور اگر وہ شرط ایسی ہو جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا تو اس شرط میں کسی کا نفع ہوگا یا نہیں، اگر کسی کا نفع نہ ہو تو ایسی بیع بھی جائز ہے جیسے جانور بیچا اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اس کو آگے فروخت نہیں کریگا اور اگر شرط ایسی ہو جس کا عقد تقاضا نہ کرتا ہو اور اس میں عاقدین میں سے کسی ایک کا نفع ہو یا بیع کا نفع ہو اور وہ بیع نفع کے استحقاق کی اہل ہو یا اس طور کہ وہ آدمی ہو تو یہ جائز نہیں، اس کی مثالیں آگے آئیں گی، پس اگر بیع میں شرط ایسی ہو جس میں نفع بیع کا ہو اور وہ بیع نفع کے استحقاق کی اہل نہ ہو تو یہ بیع جائز ہے جیسے جانور کی بیع اس شرط کے ساتھ کہ مشتری اس کو آگے فروخت نہیں کریگا تو یہ بیع جائز ہے اس لیے کہ جانور نفع کے استحقاق کا اہل نہیں ہے اگرچہ اس جانور کا اس بات میں نفع ہے کہ اس کو آگے فروخت نہ کیا جائے۔

(کشرط... الخ) یہ اس شرط کی نظیر ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں مشتری کا نفع ہے کہ ایک آدمی نے کپڑا خریدا اور یہ شرط لگائی کہ بائع اس کو کاٹ کر دیگا یا اس کی قبا بن کر دیگا یا چڑا خریدا اور یہ شرط لگائی کہ بائع اس کو جوتا بنا کر دیگا یا جوتا خریدا اور یہ شرط لگائی کہ بائع اس میں تسمہ لگا کر دیگا تو اب یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ اس میں مشتری کا نفع ہے اور یہ شرط عقد کے مقتضی کے خلاف ہے۔

(وصح... الخ) اگر چہڑا اس شرط کے ساتھ خریدا کہ بائع اس کو جوتا بنا کر دیگا تو یہ استحساناً جائز ہے قیاساً جائز نہیں ہے قیاساً جائز ہونا تو ظاہر ہے کہ یہ ایسی شرط ہے جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہے اور استحساناً جائز اس لیے کہ ہے کہ اس پر لوگوں کا تعامل ہے اور بسا اوقات تعامل ناس کی وجہ سے بیع استحساناً جائز ہوتی ہے۔

(او یستخذمه... الخ) یہ اس شرط کی نظیر ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں بیع کے لیے نفع ہے جو بیع نفع کے استحقاق کی اہل ہے کہ غلام اس شرط کے ساتھ بیچا کہ مشتری اس کو آزاد کر دیگا یا مدبر بنائیگا یا مکاتب بنائیگا۔ ظاہر ہے کہ غلام کو آزاد کرنے، مکاتب بنانے یا مدبر بنانے میں اس کا نفع ہے اور وہ نفع کے استحقاق کا اہل بھی ہے اس لیے کہ وہ آدمی ہے۔

وبیع امة الا حملها عطف على شرط لا يقتضيه العقد والاصل ان كل ما لا يصح افراده بالعقد لا يجوز استثناءه من العقد فانه من توابع الشئ فيكون داخل في المبيع تبعاً له فاستثناءه من العقد شرط لا يقتضيه العقد فيكون مفسداً، والى النيروز والمهرجان وصوم النصارى وفطر اليهود ان لم يعرفا ذلك وقدم الحاج والحصاد والدياس والقطاف والجزار القطاف جنى الثمر عن الاشجار والجزار قطع الصوف عن ظهر الغنم ويكفل اليها اي يجوز الكفالة الى هذه الاوقات لان الجهالة اليسيرة متحملة في الكفالة وصح ان اسقط الاجل قبل حلوله اي ان اسقط هذه الاجال المجهولة قبل حلولها ينقلب البيع صحيحاً ثم اعلم ان الحكم في البيع الباطل ان المبيع ان هلك في يد المشتري فعند البعض امانة وعند البعض مضمون بالقيمة كالمقبوض على سوم الشراء.

﴿ترجمہ﴾

بخلاف باندی کی بیع کے مگر اس کا حمل، یہ معطوف ہے شرط لا يقتضيه العقد پر اور اصل یہ ہے کہ ہر وہ چیز کہ اکیلے اس کا عقد کرنا جائز نہ ہو اس کا عقد سے استثناء کرنا جائز نہیں ہوتا اس لیے کہ وہ شے کے توابع میں سے ہوتی ہے پس وہ بیع میں داخل ہوگی اس کے تابع ہوتے ہوئے پس اس کا استثناء عقد سے ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا پس یہ استثناء عقد کو فاسد کرنے والا ہوگا اور جائز نہیں بیع نیروز اور مہرجان اور نصاری کے روزوں اور یہود کے افطار تک اگر متعاقدین اس کو نہ جانتے ہوں اور حاجیوں کے آنے تک اور کٹائی اور گہائی اور قطاف اور جزارتک، قطاف پھلوں کا چننا ہے درختوں سے اور جزار اون کا کاٹنا ہے بھٹیروں کی پشت سے اور ان تک کفالت کی جاسکتی ہے یعنی ان اوقات کی کفالت جائز ہے اس لیے کہ تھوڑی جہالت کو کفالت میں برداشت کر لیا جاتا ہے اور صحیح ہے اگر اجل کو ساقط کر دیا اس کے آنے سے پہلے یعنی اگر ان آجال (مدتوں) کو ساقط کر دیا جو مجہول ہیں ان کے آنے سے پہلے تو بیع صحیح ہو جائیگی، پھر جان تو کہ بیع باطل میں حکم یہ ہے کہ بیع اگر مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو بعض کے نزدیک یہ امانت ہے اور بعض کے نزدیک یہ مضمون ہے قیمت کے ساتھ جیسے مقبوض علی سوم الشراء۔

﴿توضیح﴾

(وبیع الامۃ... الخ) عطف سے شارح ترکیب کو بیان کرتے ہیں کہ وبيع امة مجرور ہے اس کا عطف بشرط لا يقتضيه العقد پر ہے، معنی یہ ہے کہ اگر باندی کی بیع کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا مثلاً کہا: بعت هذه الامۃ الا حملها (میں نے اس باندی کی بیع کی مگر اس کا حمل) تو یہ جائز نہیں دلیل کو سمجھنے سے پہلے ایک ضابطہ سمجھنا چاہیے کہ: ہر وہ چیز جس کا علیحدہ عقد کرنا صحیح نہ ہو اس کا عقد سے استثناء درست نہیں ہوتا، اس لیے کہ ایسی چیز بیع کے توابع میں سے ہوتی ہے لہذا

وہ بیع میں داخل ہوگی پس اس کا عقد سے استثناء ایسی شرط ہوگی جس کا عقد اتنا ضامن نہیں کرتا۔

(والی... الخ) نیروز موسم بہار کی طرف (کنارے) میں ایک دن ہوتا ہے اور مہرجان موسم خزاں کی طرف میں ایک دن کو کہتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر بیع ادھار کے ساتھ کی اور اجل نیروز یا مہرجان کو مقرر کیا کہ میں ثمن نیروز والے دن یا مہرجان والے دن ادا کرونگا یا اجل صوم نصاریٰ یا فطر یہود کو مقرر کیا، یوں کہا کہ میں ثمن اس دن ادا کرونگا جس دن سے نصاریٰ روزے رکھتے ہیں یا یہود جس دن افطار کرتے ہیں تو یہ جائز نہیں بشرطیکہ کہ متعاقدین کو ان کا پتہ نہ ہو کہ نیروز کب ہے اور مہرجان والا دن کونسا ہوتا ہے اور نصاریٰ کب روزے رکھتے ہیں اور یہود کب عید مناتے ہیں اگر پتہ نہ ہو تو یہ عقد صحیح ہوگا، انکے بارے میں اگر پتہ نہ ہو تو عقد اسلئے ناجائز ہوگا کہ اس صورت میں ثمن کی ادائیگی کی مدت مجہول ہوگی اور اجل جب ادھار والی بیع میں مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی، اسی طرح اگر ادھار کے ساتھ بیع کی اور قعدم حاج کو اجل مقرر کیا یعنی مشتری نے یہ کہا کہ میں ثمن اس وقت ادا کرونگا جب حاجی صاحبان آئیں گے یا گندم کی کٹائی یا گہائی یا قطف یا جزار کو اجل مقرر کیا یعنی یہ کہا کہ میں ثمن اس وقت ادا کرونگا جب گندم کی کٹائی ہوگی یا جب گندم کی گہائی ہوگی یا جب قطف ہوگا یعنی پھلوں کو درختوں سے چنا جائیگا یا جزار ہوگا یعنی جب بھیڑوں کی پشت سے اون کاٹی جائیگی۔ تو ایسا عقد بھی جائز نہیں اس لیے کہ اس میں اجل مجہول ہے کیونکہ حاج کا آنا، گندم کی کٹائی، گہائی، وغیرہ یہ تو ایک مدت تک جاری رہتے ہیں تو اب بائع اور مشتری کے درمیان منازعت ہوگی بائع مدت کے اوائل میں ثمن کا مطالبہ کریگا جبکہ مشتری آخر مدت میں ثمن کی ادائیگی پر راضی ہوگا لہذا منازعت ہوگی۔

(ویکفل... الخ) پیچھے جو آجال گزری ہیں یعنی قعدم حاج اور گندم کی کٹائی وغیرہ کے اوقات ان تک کفالت درست ہے مثلاً ایک آدمی مشتری کا ان آجال تک کفیل بن جاتا ہے جیسے یوں کہتا ہے اگر مشتری نے گندم کی کٹائی تک ثمن ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں تو یہ جائز ہے اس لیے کہ اگرچہ یہاں جہالت ہے لیکن یہ جہالت یسیرہ (معمولی جہالت) ہے اور جہالت یسیرہ کفالت میں برداشت کر لی جاتی ہے اور بیع میں برداشت نہیں کی جاتی۔

(وصح... الخ) اگر ثمن کی ادائیگی ان آجال تک موجد ہو یعنی مشتری نے مثلاً یہ کہا ہو کہ ثمن اس وقت ادا کرونگا جب گندم کی کٹائی ہوگی، پھر اجل یعنی گندم کی کٹائی کے وقت سے پہلے اس کو ساقط کر دیا گیا اور مشتری نے ثمن کی ادائیگی کر دی تو یہ صحیح ہے اور بیع جائز ہو جائیگی اس لیے کہ اس بیع میں اگرچہ فساد تھا لیکن اس فساد کے پختہ ہونے سے پہلے اس کو ساقط کر دیا گیا اور وہ بیع جس میں فساد ہو اور فساد کے پختہ ہونے سے پہلے اس کو ختم کر دیا گیا تو وہ بیع جائز ہوتی ہے۔

(ثم اعلم... الخ) یہاں سے بیع باطل کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مشتری نے بیع باطل میں بیع پر قبضہ کر لیا پھر وہ اس کے ہاتھ میں ہلاک ہوگئی تو اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کوئی ضمان نہ ہوگا اسلئے کہ بیع باطل کوئی شے نہیں ہے لہذا بیع باطل میں بیع پر مشتری کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوگا اور امانت کے قبضہ میں اگر مقبوض ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور بعض کہتے ہیں

مشتري اس صورت میں بیع کی قیمت کا ضمان ادا کریگا اسلئے کہ بیع باطل میں بیع مقبوض علی سوم الشراء سے کم حیثیت نہیں رکھتی اور مقبوض علی سوم الشراء اگر ہلاک ہو جائے تو قیمت واجب ہوا کرتی ہے لہذا یہاں بھی قیمت واجب ہوگی (مقبوض علی سوم الشراء کا معنی پہلے بیان ہو چکا ہے)

وَأَمَّا حَكْمُ الْبَيْعِ الْفَاسِدِ فِي الْمَتَنِ شَرَعَ فِي أَحْكَامِهِ فَقَالَ: فَإِنْ قَبَضَ الْمَشْتَرِي الْمَبِيعَ بَيْعًا فَاسِدًا بِرِضَاءِ بَائِعِهِ صَرِيحًا أَوْ دَلَالَةً كَقَبْضِهِ فِي مَجْلِسِ عَقْدِهِ وَكُلُّ مِنَ الْعَوْضِينَ مَالٌ يَمْلِكُهُ فَإِنْ قِيلَ: كَلَامُنَا فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ فَيَكُونُ كُلُّ مِنَ الْعَوْضِينَ مَالًا الْبَتَّةَ إِذْ لَوْلَمْ يَكُنْ لَكَانَ الْبَيْعُ بَاطِلًا؟ قُلْنَا قَدْ يُذَكَّرُ الْفَاسِدُ وَيُرَادُ بِهِ الْبَاطِلُ كَمَا أَنَّ فِي أَوَّلِ كِتَابِ الْقُدُورِيِّ جُعِلَ الْبَيْعُ بِالْمَيْتَةِ فَاسِدًا وَهُوَ بَاطِلٌ فَلِهَذَا قَالَ وَكُلُّ مَنْ عَوَضِيهِ مَالٌ احْتِيَاطًا حَتَّى لَوْ يَشْمَلُ الْفَاسِدُ الْبَاطِلَ يَكُونُ هَذَا الْقَيْدُ مَنْحَرَجًا لَهُ عَنْ هَذَا الْحَكْمِ وَهُوَ أَنْ يَصِيرَ مَلَكًا عَلَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ الْبَيْعُ فَاسِدًا مَعَ أَنَّهُ لَا يَكُونُ كُلُّ مَنْ عَوَضِيهِ مَالًا كَمَا إِذَا بَاعَ وَسَكَّتَ عَنِ الثَّمَنِ فَالْبَيْعُ فَاسِدٌ عِنْدَهُمَا حَتَّى يَمْلِكُ بِالْقَبْضِ وَيَجِبُ الثَّمَنُ أَيْ الْقِيَمَةُ وَلَزِمَهُ مِثْلُهُ حَقِيقَةً أَوْ مَعْنَى أَيْ إِنْ هَلَكَ فِي يَدِ الْمَشْتَرِي وَجَبَ عَلَيْهِ الْمِثْلُ حَقِيقَةً فِي ذَوَاتِ الْأَمْثَالِ وَالْمِثْلُ مَعْنَى وَهُوَ الْقِيَمَةُ فِي ذَوَاتِ الْقِيَمِ.

﴿ترجمہ﴾

اور بہر حال بیع فاسد کا حکم پس متن میں مصنف شروع ہوئے اس کے احکام میں پس کہا: فان الخ، پس اگر قبضہ کر لیا مشتری نے اس چیز پر جس کو بیچا گیا تھا بیع فاسد کے ساتھ اس کے بائع کی رضا کے ساتھ صراحتہ یا دلالتہ جیسے کہ اس کا قبضہ کر لینا مجلس عقد میں درآں حالیکہ عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہو تو مشتری اس کا مالک ہو جائیگا پس اگر کہا جائے کہ ہمارا کلام بیع فاسد میں ہے پس عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہوگا ہر حال میں اس لیے کہ اگر نہ ہو تو بیع باطل ہوگی تو ہم کہیں گے کہ کبھی فاسد کو ذکر کیا جاتا ہے اور مراد باطل کو لیا جاتا ہے جیسے کہ کتاب قدوری کے شروع میں صاحب قدوری نے بیع بالمیتہ کو فاسد قرار دیا حالانکہ یہ باطل ہے پس اس وجہ سے مصنف نے کہا ”وکل من عوضیه مال“ احتیاطاً حتی کہ اگر فاسد باطل کو شامل ہو بھی جائے تو یہ قید اس کو خارج کرنے والی ہو اس حکم سے، اور وہ حکم یہ ہے کہ بیع ملک میں آجائے گی (مشتري کی) علاوہ ازیں کبھی بیع فاسد ہوتی ہے حالانکہ عوضین میں سے ہر ایک عوض مال نہیں ہوتا جیسے کہ بیع کی اور ثمن سے خاموشی اختیار کر لی تو بیع فاسد ہوگی صاحبین کے نزدیک حتی کہ اس میں ملک آجائیگی قبضہ کی وجہ سے اور واجب ہونگے ثمن یعنی قیمت اور لازم ہوگی اس کو اس کی مثل حقیقۃً یا معنایً یعنی اگر مشتری کے قبضہ میں وہ ہلاک ہو جائے تو اس پر واجب ہوگی مثل حقیقۃً ذوات الامثال میں اور واجب ہوگی مثل معنایً ذوات القیم میں۔

﴿توضیح﴾

(واما... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ متن میں مصنف بیع فاسد کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ اگر بیع فاسد میں مشتری نے بائع کی اجازت کے ساتھ قبضہ کر لیا خواہ بائع کی اجازت صراحۃً ہو یا دلالت ہو اور عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہو تو مشتری اس بیع کا مالک ہو جائیگا اجازت بائع کی طرف سے صراحۃً ہو یہ تو ظاہر ہے اور دلالت اجازت ہو جیسا کہ مشتری نے مجلس عقد میں بیع پر قبضہ کر لیا تو یہ بائع کی طرف سے دلالت اجازت ہے۔

(فان قيل... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ وکل من عوضیه مال کہنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ہمارا کلام بیع فاسد میں ہے اور بیع فاسد میں عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہی ہوتا ہے کیونکہ اگر عوض مال نہ ہو تو بیع فاسد نہ ہوگی بلکہ باطل ہوگی۔ اس کا جواب دیا کہ مصنف نے وکل من عوضیه مال اس لیے کہا کہ کبھی فاسد کو ذکر کیا جاتا ہے لیکن اس سے مراد باطل ہوتی ہے جیسے قدوری میں مذکور ہے کہ اگر مردار کے بدلے کسی شے کی بیع ہو تو یہ فاسد ہے، تو دیکھیں صاحب قدوری نے اس کو فاسد کہا حالانکہ یہ بیع باطل ہے تو یہاں بھی احتمال تھا کہ شاید فاسد کو ذکر کیا اور باطل کو مراد لیا لیکن جب کہا وکل من عوضیه مال تو یہ احتمال ختم ہو گیا کہ یہاں باطل مراد ہو اس لیے کہ عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہو تو بیع باطل نہیں ہو سکتی۔

(علی... الخ) یہ دوسرا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ بیع فاسد میں عوضین میں سے ہر ایک عوض مال ہوتا ہے جیسے کوئی بیع کرے اور ثمن کے ذکر سے خاموشی اختیار کرے تو یہ بیع فاسد ہے لیکن عوضین میں سے ہر ایک عوض مال نہیں ہے کیونکہ یہاں ایک عوض یعنی ثمن کے ذکر سے خاموشی اختیار کی گئی ہے، لہذا وکل من عوضیه مال کہنا بے فائدہ نہیں ہے۔

(ولزمہ... الخ) بیع فاسد میں بیع پر اگر مشتری قبضہ کر لے اور وہ بیع اس کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو دیکھیں گے اگر وہ بیع ذوات الامثال میں سے ہے تو مثل واجب ہوگی اور اگر وہ ذوات القیم میں سے ہے تو اس کی قیمت واجب ہوگی۔ (ذوات الامثال ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کی مثل پائی جائے جیسے دراہم اور ذوات القیم ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کی مثل نہ پائی جائے، جیسے بکری اور گائے)

ولكلٍ منهما فسخه قبل القبض وكذا بعده مادام في ملك المشتري ان كان الفساد في صلب العقد كبيع درهم بدرهمين اراد بالفساد في صلب العقد الفساد الذي يكون في احد العوضين ولمن له الشرط ان كان بشرط زائد كشرط ان يهدى له هدية ذكر في الذخيرة ان هذا قول محمد اما عندهما فليكل واحد حق الفسخ لان الفسخ لحق الشرع لا لحق احد المتبايعين فانهما راضيان بالعقد فان باعه المشتري او وهبه وسلمه او اعتقه صح وعليه قيمته وسقط حق الفسخ لانه تعلق به

حَقُّ الْعَبْدِ وَإِنَّمَا يُفْسَخُ حَقُّ اللَّهِ تَعَالَى وَإِذَا اجْتَمَعَ حَقُّ اللَّهِ وَحَقُّ الْعَبْدِ يُرَجَّحُ حَقُّ الْعَبْدِ لِحَاجَتِهِ. وَلَا يَأْخُذُ الْبَائِعُ حَتَّى يَرُدَّ ثَمَنَهُ أَيْ الْبَائِعُ إِذَا فُسَخَ الْبَيْعُ الْفَاسِدُ لَا يَأْخُذُ الْمُبِيعَ حَتَّى يَرُدَّ الثَّمَنَ لِأَنَّ الْمُبِيعَ مَحْبُوسٌ بِالثَّمَنِ بَعْدَ الْفُسْخِ. فَإِنْ مَاتَ هُوَ فَالْمُشْتَرِي أَحَقُّ بِهِ حَتَّى يَأْخُذَ الثَّمَنَ أَيْ بَاعَ شَيْئًا بَيْعًا فَاسِدًا وَوَقَعَ التَّقَابُضُ ثُمَّ فُسَخَ الْبَيْعُ ثُمَّ مَاتَ الْبَائِعُ فَلِلْمُشْتَرِي حَقُّ حَبْسِ الْمُبِيعِ حَتَّى يَأْخُذَ الثَّمَنَ وَلَا يَكُونُ أَسْوَةً لِعُرْمَاءِ الْبَائِعِ.

﴿ترجمہ﴾

اور ان دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کا حق ہوگا قبضہ سے پہلے اور اسی طرح اس کے بعد جب تک وہ مشتری کی ملک میں رہے اگر فساد صلب عقد میں ہو جیسے ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے میں بیع کرنا، ارادہ کیا صلب عقد میں فساد سے اس فساد کا جو عوضین میں سے کسی ایک عوض میں ہو اور اس شخص کے لیے (فسخ کا حق ہوگا) جس کے لیے شرط لگائی گئی ہو اگر شرط زائد کے ساتھ ہو جیسے یہ شرط کہ مشتری اس بائع کو کوئی ہدیہ دے گا ذکر کیا ذخیرہ میں کہ یہ امام محمد کا قول ہے۔ بہر حال صاحبین کے نزدیک پس ہر ایک کے لیے فسخ کا حق ہوگا اس لیے کہ فسخ شرع کے حق کی وجہ سے ہے نہ کہ متبايعین میں سے کسی ایک کے حق کی وجہ سے کیونکہ وہ دونوں عقد پر راضی ہیں۔ پس اگر مشتری نے اس کو بیچ دیا یا وہ چیز ہبہ کر دی اور اس کی سپردگی کر دی یا اس کو آزاد کر دیا تو صحیح ہے اور اس پر اس کی قیمت لازم ہوگی اور فسخ کا حق ساقط ہو جائیگا اس لیے کہ متعلق ہو گیا اس کے ساتھ بندے کا حق اور جزیں نیست کہ فسخ کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کے حق کی وجہ سے اور جب جمع ہو جائیں اللہ تعالیٰ کا حق اور بندے کا حق تو رائج کیا جاتا ہے بندے کے حق کو اس کے ضرورت مند ہونے کی وجہ سے اور بائع اس کو نہیں لے گا حتیٰ کہ اس کا ثمن لوٹا دے یعنی بائع جب بیع فاسد کو فسخ کرے تو بیع نہیں لے سکتا تا وقتیکہ ثمن لوٹا دے اس لیے کہ بیع محبوس ہوگی ثمن کی وجہ سے فسخ کے بعد، پس اگر وہ (بائع) مر گیا تو مشتری زیادہ حق دار ہوگا اس بیع کا تا وقتیکہ اپنا ثمن لے لے۔ یعنی بیع کی کسی شے کی بیع فاسد کے ساتھ اور باہمی قبضہ ہو گیا پھر بیع فسخ ہو گئی پھر بائع مر گیا تو مشتری کے لیے بیع کو محبوس کرنے کا حق ہے تا وقتیکہ ثمن وصول کر لے اور وہ مشتری بائع کے قرض خواہوں کے برابر نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولکل... الخ) بیع فاسد میں اگر بیع پر قبضہ نہیں ہوا تو بائع اور مشتری میں سے ہر ایک کو بیع فسخ کرنے کا حق ہوگا اور اگر بیع پر مشتری نے قبضہ کر لیا تو دونوں کو فسخ کا حق حاصل ہوگا جبکہ دو باتیں پائی جائیں ایک یہ کہ بیع مشتری کی ملک میں ہو اور دوسری یہ کہ فساد صلب عقد میں ہو، صلب عقد میں فساد کا مطلب یہ ہے کہ عوضین یعنی بیع اور ثمن میں سے کسی ایک عوض میں فساد ہو۔

(ولمن... الخ) اگر بیع شرط زائد کے ساتھ ہو مثلاً بائع نے بیع اس شرط کے ساتھ کی کہ مشتری اس کو ہدیہ دے گا تو امام محمدؒ کے ہاں بیع کو فسخ کرنے کا حق اس کو ہوگا جس کے لیے شرط لگائی گئی ہے، مثلاً اس صورت میں بائع کو فسخ کرنے کا حق ہوگا جبکہ شیخین کے نزدیک دونوں کو حق فسخ حاصل ہوگا اس لیے کہ فسخ شرع کا حق ہے متعاقدین کا حق نہیں ہے کیونکہ متعاقدین تو عقد پر راضی ہیں جب یہ شرع کا حق ہے تو شرع میں دونوں برابر ہیں لہذا دونوں کو فسخ کا حق حاصل ہوگا۔

(فان باعه... الخ) اگر مشتری نے بیع فاسد میں ایک چیز خریدی پھر اس کو آگے بیچ دیا یا اس کو ہبہ کر دیا اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ کر لیا یا بیع فاسد کے ساتھ غلام خریدا اور پھر اس کو آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے اور مشتری پر بیع کی قیمت واجب ہوگی اور فسخ کا حق ساقط ہو جائیگا اس لیے کہ اب بیع کے ساتھ بندے یعنی مشتری ثانی یا غلام کا حق متعلق ہو چکا ہے اور بیع فاسد کو فسخ اس وقت کیا جاسکتا ہے جب بیع کے ساتھ کسی کا حق متعلق نہ ہو۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ فسخ تو اللہ تعالیٰ کا حق ہے لہذا پیچھے بیان کردہ صورتوں میں بھی فسخ ہونا چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں اللہ تعالیٰ اور بندے کا حق دونوں جمع ہو گئے اللہ تعالیٰ کا حق تقاضا کرتا ہے اس بات کا کہ ان صورتوں میں فسخ ہو اور بندے کا حق اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ فسخ نہ ہو اور اس جیسی صورتحال میں بندے کے حق کو ترجیح دی جاتی ہے اس لیے کہ بندہ محتاج ہے اور اللہ تعالیٰ محتاج نہیں ہیں۔

(ولا ياخذہ... الخ) جب بیع فسخ ہو جائے تو بائع بیع کو اس وقت تک واپس نہیں لے سکتا جب تک بائع مشتری کو ثمن واپس نہ کرے اس لیے کہ بیع ثمن کی وجہ سے محبوس ہے (یعنی مشتری اس بیع پر اس لیے قابض ہے کہ وہ اپنا ثمن بائع سے وصول کرنا چاہتا ہے) اور جب بیع ثمن کی وجہ سے محبوس ہو تو پہلے ثمن کی واپسی ہوتی ہے اس کے بعد بیع لوٹائی جاتی ہے۔

(فان مات... الخ) بیع فاسد میں مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا پھر بیع فسخ ہو گئی اس کے بعد بائع مر گیا تو مشتری اپنے پاس بیع کو اس وقت تک روک سکتا ہے جب تک کہ بائع کے ترکہ میں سے ثمن وصول نہ کر لے۔

(ولا يكون... الخ) یعنی صورت مذکورہ میں جب بائع فوت ہو جائے تو مشتری بائع کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر نہ ہوگا جس طرح بائع کے دوسرے غرماء کو بائع کے ترکہ میں سے ان غرماء میں سے ہر ایک کو اس کے دین کے تناسب کے ساتھ دیا جائیگا، مشتری کے ساتھ بھی یہ معاملہ ہو کہ اس سے بیع لیکر اس کو اس کے ثمن کے تناسب سے کچھ مال دے دیا جائے، ایسا نہ ہوگا بلکہ مشتری اس بیع کا زیادہ حق دار ہوگا جب تک کہ ثمن پر قبضہ نہ کر لے اس لیے کہ مشتری کا حق عین میں یعنی بیع میں بنتا ہے اور باقی غرماء کا حق میت کے ذمہ میں ہے ظاہر ہے کہ عین میں جو حق ہوتا ہے وہ قوی ہوتا ہے بنسبت اس حق کے جو فقط ذمہ میں ہو اس لیے مشتری اپنی اس بیع کا زیادہ حق دار ہوگا جب تک کہ وہ ثمن وصول نہ کر لے۔

فطاب للبائع ربحُ ثمنه بعدَ التقابضِ لا للمشتري ربحُ مبيعِهِ فيتصدقُ به صورةُ المسئلةِ باعَ جاريةً بيعاً فاسداً بالدرهمِ او بالدنانيرِ وتقابضاً فباعَ المشتريَ الجاريةَ و ربحَ لا يطيبُ له الربحُ وإن ربحَ البائعُ في الثمنِ يطيبُ له الربحُ والفرقُ ان المبيعَ متعينٌ في العقدِ فيكونُ فيه خبثٌ بسببِ فسادِ الملكِ وفي فسادِ الملكِ شبهةٌ عدمِ الملكِ والشبهةُ ملحقَةٌ بالحقيقةِ في الحرمةِ فان النبيَّ عليه السلامُ نهى عن الربوا والريبةِ وأما الدرهمُ والدنانيرُ فغيرُ متعينةٍ في العقدِ ولو كانت متعينة كانت فيه شبهةُ الخبثِ بسببِ الفسادِ فعند عدمِ التعینِ يكونُ في تعلقِ العقدِ بها شبهةٌ فيكونُ فيها شبهةُ الشبهةِ ولا اعتبارَ لها هذا في الخبثِ بسببِ فسادِ الملكِ واما الخبثُ بسببِ عدمِ الملكِ فيشملُ النوعينِ عند ابی حنیفةٍ یعنی ان الربحَ في المغصوبِ لا يطيبُ له سواءً كان المغصوبُ مما يتعينُ كالجارية مثلاً او ممّالاً يتعينُ كالدرهمِ والدنانيرِ حتى ان باعَ الدرهمَ المغصوبةَ وحصلَ فيها ربحٌ لا يكون طيباً لان في الاولِ حقيقةُ الخبثِ وفي الثاني شبهةُ الخبثِ والشبهةُ ملحقَةٌ بالحقيقةِ في الحرمةِ .

ترجمہ

پس حلال ہوگا بائع کے لیے اس کے ثمن کا نفع باہمی قبضہ کے بعد نہ کہ مشتری کے لیے اس کے مبيع کا نفع، پس وہ اس کا صدقہ کریگا۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک باندی بیچی بیع فاسد کے ساتھ دنانیر یا درہم کے بدلے میں اور باہمی قبضہ کر لیا پھر مشتری نے باندی کو بیچ دیا اور اس کو نفع حاصل ہوا تو اس کے لیے نفع حلال نہ ہوگا اور اگر بائع نے ثمن میں نفع حاصل کیا تو اس کے لیے حلال ہوگا اور فرق یہ ہے کہ مبيع عقد میں متعین ہوتی ہے پس اس میں خبث ہوگا فساد ملک کے سبب سے اور فساد ملک میں عدم ملک کا شبہ ہوتا ہے اور شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے حرمت میں، اس لیے کہ نبی ﷺ نے منع کیا ہے سود اور شک سے اور بہر حال درہم اور دنانیر تو وہ غیر متعین ہوتے ہیں عقد میں اور اگر متعین ہوں تو ان میں خبث کا شبہ ہوگا فساد کے سبب سے اور عدم تعین کے وقت عقد کے ان کے ساتھ متعلق ہونے میں شبہ ہوگا پس ان میں شبہ کا شبہ ہوگا اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ یہ تفصیل اس خبث میں ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو بہر حال وہ خبث جو عدم ملک کے سبب سے ہو تو وہ دونوں قسموں کو شامل ہوگا امام صاحب کے نزدیک یعنی مغصوب میں نفع حلال نہیں ہوگا اس کیسے لیے۔ برابر ہے خواہ مغصوب ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہو جاتی ہیں جیسے باندی مثلاً، یا ان چیزوں میں سے ہو جو متعین نہیں ہوتیں جیسے درہم اور دنانیر حتی کہ ان درہم کی بیع کی جو غصب کیے گئے تھے اور ان میں نفع حاصل ہوگا تو یہ حلال نہ ہو اس لیے کہ اول میں حقیقت خبث ہے اور ثانی میں خبث کا شبہ ہے اور شبہ حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے حرمت میں۔

توضیح

(فطاب... الخ) بائع کو بیع فاسد میں جو نفع ثمن سے حاصل ہو وہ اس کے لیے حلال ہوگا اور مشتری کو اس بیع

فاسد میں بیع سے جو نفع حاصل ہو وہ اس کے لیے حلال نہ ہوگا۔ صورت مسئلہ یہ ہے کہ کسی نے بیع فاسد کے ساتھ باندی دراہم یا دنانیر کے بدلے میں بیچی اس کے بعد مشتری نے بیع پر اور بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا پھر مشتری نے وہ باندی بیچ دی اور اس کو نفع حاصل ہوا تو یہ نفع اس کے لیے حلال نہ ہوگا اور اگر بائع کو باندی کے ثمن سے نفع ہو تو یہ نفع اس کے لیے حلال ہے۔

(والفرق... الخ) یہاں سے دونوں کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ بائع کو ثمن سے حاصل ہونے والا نفع حلال کیوں ہے اور مشتری کو بیع سے حاصل ہونے والا نفع حرام کیوں ہے حاصل یہ ہے کہ بیع میں بائع کے لیے نفع اس لیے حلال نہیں ہے کہ بیع عقد میں متعین ہوتی ہے لہذا بیع کے عین میں خبث ہوگا اور چونکہ یہ بیع فاسد ہے اس لیے خبث فساد ملک کی وجہ سے ہوگا اس لیے کہ بیع فاسد میں مشتری کو ملک حاصل تو ہو جاتی ہے لیکن اس میں فساد ہوتا ہے اور وہ خبث جو فساد ملک کی وجہ سے ہو اس میں عدم ملک کا شبہ ہوتا ہے اور شبہ، حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے (یعنی جس چیز میں حرام ہونے کا شبہ ہو تو گویا وہ چیز حرام ہوتی ہے) پس گویا مشتری بیع کا مالک نہیں ہو واجب مشتری بیع کا مالک نہیں ہے تو اس سے حاصل ہونے والا نفع اس کے لیے کیسے حلال ہو سکتا ہے؟ باقی رہی یہ بات کہ شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ کیوں ملحق ہوتا ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ربوا اور ریبہ دونوں سے منع فرمایا، ریبہ کا معنی ہے شبہ اس سے معلوم ہوا کہ حرمت میں شبہ کا حکم بھی وہی ہے جو حقیقت حرمت کا ہے۔

(واما الدراہم... الخ) بائع کے لیے دراہم و دنانیر کا نفع حلال اس لیے ہے کہ دراہم اور دنانیر عقد میں غیر متعین ہوتے ہیں اگر یہ متعین ہوتے تو ان میں خبث کا شبہ فساد ملک کی وجہ سے ہوتا، جب یہ متعین نہیں ہیں تو ان میں خبث کا شبہ بھی نہیں ہے ہاں اتنی بات ہے کہ اس بات میں شبہ ہے کہ عقد ان دراہم کے ساتھ واقع ہوا تھا اس لیے کہ بائع نے جب مشتری سے وہ ثمن وصول کیے اور پھر نفع حاصل ہوا تو یہ بات تو ظاہر ہے کہ وہ نفع اسی ثمن کا ہے جو اس کو بیع فاسد میں مشتری کے ہاتھوں ملا اگرچہ وہ ثمن متعین نہیں ہے، لہذا اس بات کا شبہ ہے کہ عقد انہی ثمن یعنی دراہم کے ساتھ متعلق ہے جو مشتری نے بائع کو دیئے ہیں لیکن چونکہ یہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے اسی لیے اس شبہ کو بمنزلہ شبہ الشبہ کے قرار دیں گے اور شبہ الشبہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا لہذا بائع کے لیے ان دراہم سے حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا۔

(وهذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس خبث کی ہے جو فساد ملک کے سبب سے ہو کہ وہ بیع میں تو موثر ہے کہ اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال نہیں ثمن میں موثر نہیں لہذا اس سے حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا، ایک خبث عدم ملک کی وجہ سے ہوتا ہے جیسے کسی نے کوئی شے غصب کی تو اس شے میں خبث ہوگا اور اس کا سبب عدم ملک ہے اس لیے کہ مغصوبہ شے میں غاصب کی سرے سے ملک نہیں ہوتی۔ وہ خبث جو عدم ملک کی وجہ سے ہو وہ ثمن میں بھی موثر ہوگا اور بیع میں بھی موثر ہوگا پس دراہم و دنانیر اور بیع ان دونوں سے حاصل ہونے والا نفع حرام ہوگا۔ جیسے کسی نے کوئی شے غصب کی پھر اس کو اس میں نفع حاصل ہوا تو یہ نفع حرام ہوگا خواہ یہ مغصوبہ شے متعین ہو یا نہ ہو، متعین ہو جیسے کسی نے باندی غصب کی پھر اس کی بیع کر دی اور اس کو نفع ہوا

تو یہ حرام ہوگا، اور غیر متعین ہو جیسے کسی نے دراہم غصب کیے پھر ان میں تجارت کی اور اس غاصب کو نفع ہوا تو یہ نفع بھی حرام ہوگا۔
مغصوبہ چیز اگر متعین ہو تو اس میں نفع کا حرام ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ باندی متعین ہو جاتی ہے لہذا اس کے عین میں خبث ہوگا۔
اگر وہ غیر متعین ہو جیسے دراہم و دنانیر تو ان سے حاصل ہونے والا نفع اس لیے حرام ہوگا کہ وہ دراہم جو غاصب نے غصب کیے تھے ان میں حقیقت خبث ہے اور وہ دراہم جو اس کو نفع کی صورت میں حاصل ہوئے ان میں خبث کا شبہ ہے اور پہلے یہ گزر چکا ہے کہ شبہ حرمت میں حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لہذا ہم یوں سمجھیں گے کہ ان دراہم میں بھی حقیقت خبث ہے پس یہ نفع بھی حرام ہوگا۔

کَمَا طَابَ رِبْحُ مَالٍ ادْعَاهُ فَقَضِيَ بِهِ ثُمَّ ظَهَرَ عَدَمُهُ بِالتَّصَادُقِ اِیْ ادْعَى عَلَى رَجُلٍ مَالًا فَقَضَاهُ فَرِبْحٌ فِيهِ الْمَدْعَى ثُمَّ تَصَادَقَا عَلَى اَنْ هَذَا الْمَالُ لَمْ يَكُنْ عَلَى الْمَدْعَى عَلَيْهِ فَالْرِبْحُ طَيِّبٌ لَانِ الْمَالُ الْمَقْضَى بِهِ بَدَلُ الدِّينِ الَّذِي هُوَ حَقُّ الْمَدْعَى وَالْمَدْعَى بَاعَ دِينَہَ بِمَا اخَذَ فَاِذَا تَصَادَقَا عَلَى عَدَمِ الدِّينِ صَارَ كَاَنَّهُ اسْتَحَقَّ مَلِكُ الْبَائِعِ وَبَدَلُ الْمُسْتَحَقِّ مَمْلُوكٌ مَلِكًا فَاسِدًا فَيَكُونُ الْبَيْعُ فِي حَقِّ الْبَدْلِ بَيْعًا فَاسِدًا فَلَا يُؤْتَرُ الْخَبْثُ فِيمَا لَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ. فَانْ قِيلَ ذَكَرَ فِي الْهَدَايَةِ فِي الْمَسْأَلَةِ السَّابِقَةِ ثُمَّ اِذَا كَانَتْ دِرَاهِمُ الثَّمَنِ قَائِمَةً يَأْخُذُهَا بَعِيْنُهَا لَا نَهَا تَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ فِي الْبَيْعِ الْفَاسِدِ وَهُوَ الْاَصَحُّ لَانْهُ بِمَنْزِلَةِ الْغَصْبِ فَهَذَا يُنَاقِضُ مَا قُلْتُمْ مِنْ عَدَمِ تَعْيِينِ الدِّرَاهِمِ وَالدَّنَانِيرِ. قُلْنَا: يُمَكِّنُ التَّوْفِيقُ بَيْنَهُمَا بَانَ لِهَذَا الْعَقْدِ شَبْهَيْنِ شَبْهُ الْغَصْبِ وَشَبْهُ الْبَيْعِ فَاِذَا كَانَتْ قَائِمَةً اُعْتَبِرَ شَبْهُ الْغَصْبِ سَعِيًّا فِي رَفْعِ الْعَقْدِ الْفَاسِدِ وَاِذَا لَمْ تَكُنْ قَائِمَةً فَاشْتَرَى بِهَا شَيْئًا يُعْتَبَرُ شَبْهُ الْبَيْعِ حَتَّى لَا يَسْرِيَ الْفَسَادُ اِلَى بَدْلِهِ لِمَا ذَكَرْنَا مِنْ شَبْهِةِ الشَّبْهِةِ وَاَيْضًا لَتَدَاوُلُ الْاَيْدِي تَاثِيْرٌ فِي رَفْعِ الْحَرَمَةِ عَلَى مَا عُرِفَ.

ترجمہ

جیسا کہ حلال ہے اس مال کا نفع جس کا دعویٰ کیا ہو پس قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو پھر اس کا عدم ظاہر ہوا ہو تصادق کی وجہ سے یعنی دعویٰ کیا ایک آدمی پر مال کا پس قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا ہو پھر اس میں مدعی کو نفع ہوا پھر دونوں نے آپس میں تصدیق کر لی کہ یہ مال مدعی علیہ پر لازم نہیں تھا تو نفع حلال ہوگا اس لیے کہ وہ مال جس کا فیصلہ کیا گیا تھا وہ اس دین کا بدل تھا جو مدعی کا حق ہے اور مدعی نے اپنا دین بیچ دیا تھا اس چیز کے عوض جو وہ لے چکا ہے پس جب دونوں نے تصدیق کر لی دین کے نہ ہونے پر تو یہ ایسے ہو گیا جیسے کہ بائع کی ملک کا استحقاق ہو گیا ہو اور استحقاق شدہ چیز کا بدل مملوک ہوتا ہے ملکیت فاسدہ کے ساتھ پس بدل کے حق میں بیع، بیع فاسد ہوگی لہذا خبث اس چیز میں موثر نہ ہوگا جو متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتی پس اگر کہا جائے کہ ہدایہ میں مسئلہ سابقہ میں مذکور ہے کہ ”پھر اگر دراہم ثمن موجود ہوں تو بائع انہی کو بعینہا وصول کر لے اسلئے کہ وہ متعین ہو جاتے ہیں متعین کرنے کیساتھ بیع فاسد میں اور یہی اصح ہے اسلئے کہ یہ بمنزلہ غصب کے ہے“ تو یہ مناقض ہے اس بات کہ جو تم نے کہی

یعنی دراہم اور دنانیر کا متعین نہ ہونا، تو ہم کہیں گے کہ ان دونوں کے درمیان تطبیق ممکن ہے بایں طور کہ اس عقد کی دو مشابہتیں ہیں، غصب کے ساتھ مشابہت اور بیع کے ساتھ مشابہت، پس جب دراہم و دنانیر موجود ہوں تو غصب والی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا عقد فاسد کو ختم کرنے میں، اور جب یہ موجود نہ ہوں پھر اس کے بدلے کوئی شے خرید لے تو بیع والی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا تا کہ فساد اس کے بدلے کی طرف سرایت نہ کرے اس بات کہ وجہ سے جو ہم نے ذکر کی یعنی شبہ کا شبہ اور نیز قبضوں کے یکے بعد دیگرے بدلنے کی تاثیر ہے حرمت کو ختم کرنے میں جیسا کہ یہ بات معروف ہے۔

﴿توضیح﴾

(کما طاب... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا اس نے مال ادا کر دیا پھر دونوں نے آپس میں ایک دوسرے کی تصدیق کر لی کہ مدعی علیہ کے ذمے مدعی کا کوئی مال لازم نہ تھا لیکن تصادق (ایک دوسرے کی تصدیق) سے پہلے مدعی نے اس مال سے نفع حاصل کر لیا تھا تو یہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا اس لیے کہ وہ مال جو مدعی علیہ نے ادا کیا ہے وہ اس قرضہ کا بدلہ ہے جو مدعی کا حق بنتا ہے گویا مدعی نے اپنا دین اس مال کے بدلے میں فروخت کر دیا ہے جو وہ مدعی علیہ سے لے چکا ہے جب وہ دونوں ایک دوسرے کی تصدیق کر لیتے ہیں کہ مدعی علیہ کے ذمے کوئی دین نہیں تھا تو گویا بائع یعنی مدعی کی ملک کا استحقاق ہو گیا یعنی یہ بات ظاہر ہو گئی کہ مدعی نے جس مال پر قبضہ کیا اس کا مستحق مدعی علیہ ہے تو مدعی کو جو نفع حاصل ہوا مدعی علیہ کے استحقاق شدہ مال کا بدلہ یعنی نفع تھا اور استحقاق شدہ مال سے جو نفع حاصل ہوا اس میں ملکیت تو آ جاتی ہے لیکن ملکیت فاسدہ ہوتی ہے پس مدعی کو ملکیت فاسدہ حاصل ہو گئی تو اب سوال یہ ہے کہ جب مدعی کی ملک اس بدلہ یعنی نفع میں فاسدہ ہے تو وہ اس کے لیے حلال کیسے ہے؟ اس لیے کہ ملکیت فاسدہ میں تو خبث ہوتا ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ خبث دراہم و دنانیر میں ہے جو کہ غیر متعین ہوتے ہیں اور غیر متعین میں خبث موثر نہیں ہوتا کما مر لہذا یہ نفع مدعی کے لیے حلال ہوگا۔

(فان قيل... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے پچھلے مسئلے کے بارے میں یہ کہا، بیع فاسد میں مشتری جب بیع واپس کرے تو اگر بائع کے پاس ثمن موجود ہو تو بعینہا اسی ثمن کو واپس کرے اس لیے کہ بیع فاسد میں ثمن متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے یہی اصح ہے اس لیے کہ بیع فاسد بمنزلہ غصب کے ہے، تو دیکھیں صاحب ہدایہ کہتے ہیں کہ دراہم وغیرہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتے ہیں جبکہ آپ کہتے ہیں کہ متعین نہیں ہوتے تو آپ کی بات صاحب ہدایہ کی بات کے متناقض ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان دونوں قولوں میں تطبیق ممکن ہے اس طرح کہ بیع فاسد کی دو مشابہتیں ہیں ایک بیع صحیح کے ساتھ مشابہت ہے اور ایک غصب کے ساتھ مشابہت ہے غصب کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ دراہم و دنانیر متعین ہوں کیونکہ دراہم کو اگر غصب کیا جائے تو وہ متعین ہوتے ہیں اور بیع صحیح کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ غیر متعین ہوں اس لیے کہ بیع صحیح میں دراہم غیر متعین ہوتے ہیں پس ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر

دراہم بائع کے پاس موجود ہوں تو غصب کے ساتھ مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا جس طرح غصب میں مغصوبہ چیز کا عین واپس کیا جاتا ہے اسی طرح دراہم بھی بعینہا مشتری کو واپس لوٹائے جائیں گے تاکہ عقد فاسد بالکلیہ ختم ہو جائے اور اگر دراہم موجود نہ ہوں تو بیع کی مشابہت کا اعتبار کیا جائیگا جس طرح بیع صحیح میں دراہم متعین نہیں ہوتے اس طرح یہاں بھی متعین نہیں ہونگے، لہذا فساد دراہم کی طرف سرایت نہیں کریگا اسلئے کہ دراہم میں شبهة الشبه ہے کما مر اور شبهة الشبه موثر نہیں ہوتا۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ جب قبضہ ختم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جاتی ہے لہذا بائع کے پاس جب دراہم موجود نہیں رہیں گے تو ان کی حرمت ختم ہو جائیگی لہذا انکے عین کو واپس نہیں کیا جائیگا۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ جب قبضہ ختم ہو جائے تو حرمت ختم ہو جاتی ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کے ہاں گوشت تناول فرمایا جب حضرت بریرہ نے یہ کہا کہ یہ تو صدقہ ہے تو آپ ﷺ نے فرمایا تیرے لئے صدقہ ہے، ہمارے لیے ہدیہ ہے، تو دیکھیں جب اس میں حضرت بریرہ رضی اللہ عنہا کا قبضہ ختم ہو گیا تو آپ ﷺ کے لیے حرمت ختم ہو گئی۔

ولو بنی فی دارِ شراہا شراءً فاسداً لزمہ قیمتُها وشکّ ابو یوسف فیہا ہذا عند ابی حنیفۃ
وعندہما ینقضُ البناءُ وھذہ المسئلۃ من المسائل الّتی انکر ابو یوسف روايتها عن ابی حنیفۃ فانّ
ابا یوسف قال لمحمدٍ ما رویتُ لک عن ابی حنیفۃ انه یأخذُها بقيمتِها بل رویتُ انه ینقضُ البناء
وقال محمدٌ بل رویتُ الاخذَ بالقیمۃ لکن نسیتُ وشکّ ابو یوسف فی روايته عن ابی حنیفۃ
ومحمدٌ لم یرجع عن ذالک وحملہ علی نسیانِ ابی یوسف فانه ذکر فی کتاب الشفعۃ أنّ المشتري
شراءً فاسداً اذا بنی فیہا فللشفیع الشفعۃ عند ابی حنیفۃ وعندہما لا شفعۃ لہ فہذا يدلّ علی انقطاع
حقّ البائع ببناء المشتري عند ابی حنیفۃ خلافا لہما .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر عمارت کھڑی کی اس دار میں جس کو خرید اتھا شراء فاسد کے ساتھ تو لازم ہو جائیگی اس کو اس کی قیمت اور شک کیا امام ابو یوسف نے اس میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ عمارت کو توڑے گا اور یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جنکی امام صاحب سے روایت کا امام ابو یوسف نے انکار کیا ہے، اسلئے کہ ابو یوسف نے امام محمد کو کہا ”میں نے تمہیں امام صاحب سے یہ روایت نہیں کیا کہ وہ اس دار کو لے لے اسکی قیمت کیساتھ بلکہ میں نے روایت کیا کہ عمارت کو ختم کریگا اور امام محمد نے کہا کہ بلکہ تم نے قیمت کے ساتھ لینے کو روایت کیا ہے لیکن تم بھول گئے۔ پس امام ابو یوسف کو امام صاحب سے روایت کرنے میں شک ہو گیا اور امام محمد نے اس سے رجوع نہیں کیا اور اس کو محمول کیا امام ابو یوسف کے نسیان پر اس لیے کہ انہوں نے کتاب الشفعۃ میں یہ ذکر کیا کہ وہ شخص جس نے شراء فاسد کے ساتھ شراء کی جب وہ اس دار میں اپنی عمارت کھڑی کر دے تو

شفیع کے لیے شفعہ جائز ہوگا امام صاحب کے نزدیک اس کے لیے کوئی شفعہ نہ ہوگا تو یہ بات دلالت کرتی ہے بائع کے حق کے منقطع ہونے پر مشتری کی عمارت کھڑی کرنے کی وجہ سے امام صاحب کے نزدیک بخلاف صاحبین کے۔

﴿توضیح﴾

(ولوبنی... الخ) اگر کسی نے گھر شراء فاسد کے ساتھ خریدا پھر اس میں عمارت کھڑی کر دی تو اب امام صاحب کے نزدیک اس کی قیمت مشتری پر واجب ہوگی اور صاحبین کے نزدیک وہ عمارت کو منہدم کریگا اور گھر واپس کریگا امام ابو یوسفؒ کو اس مسئلے میں شک ہوا یہ مسئلہ ان مسائل میں سے ہے جن کی امام صاحب سے روایت کا وہ انکار کرتے ہیں اس لیے کہ امام ابو یوسفؒ نے امام محمدؒ کو کہا کہ میں نے تمہیں امام صاحب کی طرف سے یہ نقل نہیں کیا کہ وہ فرماتے ہیں کہ مشتری اس گھر کی قیمت ادا کرے بلکہ میں نے یہ امام صاحب سے تمہارے سامنے یہ روایت کیا ہے کہ وہ فرماتے ہیں کہ مشتری عمارت کو منہدم کرے اور گھر بائع کو واپس دے دے، تو جواب میں امام محمدؒ نے کہا کہ نہیں آپ نے امام صاحب سے یہی نقل کیا ہے کہ مشتری اس گھر کی قیمت ادا کرے لیکن آپ بھول گئے تو امام ابو یوسفؒ کو شک ہو گیا کہ اصل حقیقت کیا ہے لیکن امام محمدؒ اپنی بات پر پکے رہے اور اپنی بات سے رجوع نہیں کیا اور اس کو امام ابو یوسفؒ کے نسیان پر محمول کیا۔

(فانہ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک صورت مذکورہ میں عمارت کو منہدم نہ کیا جائیگا بلکہ مشتری پر اس گھر کی قیمت واجب ہوگی حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے کتاب الشفعہ میں یہ مسئلہ ذکر کیا کہ اگر کسی نے گھر شراء فاسد کے ساتھ خریدا پھر اس میں عمارت کھڑی کر دی تو شفیع اس گھر پر امام صاحب کے نزدیک شفعہ کر سکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک وہ شفعہ نہیں کر سکتا اس سے معلوم ہوا کہ مشتری جب شراء فاسد کے ساتھ خریدے ہوئے گھر میں عمارت کھڑی کر دے تو بائع کا حق اس سے منقطع ہو جاتا ہے اور صاحبین کے نزدیک منقطع نہیں ہوتا جب امام صاحب کے نزدیک بائع کا حق منقطع ہو جاتا ہے تو مشتری پر قیمت واجب ہو جائیگی۔ جب مشتری پر قیمت لازم ہوگی تو اس سے یہ بات ثابت ہوگئی کہ امام صاحب کے نزدیک عمارت کو منہدم نہ کیا جائیگا۔

وَكُرِهَ النَّجَشُ نَجَشُ الصَّيْدِ بِسُكُونِ الْجِيمِ اِثَارَتُهُ وَالنَّجَشُ جَاءَ بِفَتْحِ الْجِيمِ وَسُكُونِهِ وَهُوَ اَنْ يَسْتَامَ بِسِلْعَةٍ لَا يُرِيدُ شِرَائَهَا بِأَكْثَرَ مِنْ قِيَمَتِهَا لِيَرَى الْآخِرُ فَيَقَعُ فِيهِ وَالسُّومُ عَلَى سُومٍ غَيْرِهِ إِذَا رَضِيَ ابْنُ مَنِ وَتَلَقَّى الْجَلْبُ الْمَضْرُ بِأَهْلِ الْبَلَدِ الْجَلْبُ الْمَجْلُوبُ فَإِنَّ الْمَجْلُوبَ إِذَا قُرِبَ مِنَ الْبَلَدِ تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْعَامَّةِ فَيُكْرَهُ أَنْ يَسْتَقْبَلَ الْبَعْضُ وَيَشْتَرِيهِ وَيَمْنَعُ الْعَامَّةُ مِنْ شُرَائِهِ وَهَذَا إِنَّمَا يُكْرَهُ إِذَا كَانَ مَضْرُأً بِأَهْلِ الْبَلَدِ وَقَدْ سَمِعْتُ أَبَا تَائِبًا لَطِيفَةً لِمَوْلَانَا بَرَهَانَ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ فَكَتَبْتُهَا إِحْمَاضًا وَهِيَ أَبُو بَكْرٍ الْوَلَدُ الْمُنْتَخَبُ ارَادَ الْخُرُوجَ لِأَمْرِ عَجَبٍ فَقَالَ إِنِّي عَزَمْتُ الْخُرُوجَ لِكِفْتَارَةٍ هِيَ لِي أُمُّ ابْنِ فَقُلْتُ لَهُ أَلَمْ تَسْمَعْ يَا بُنَيَّ بَنِيَّ اتَى عَنْ تَلْقَى الْجَلْبِ ؟

﴿ترجمہ﴾

اور مکروہ ہے نجش، نجش الصید جیم کے سکون کے ساتھ کہتے ہیں شکار کو ابھارنا اور النجش آیا ہے جیم کے فتح اور اس کے سکون کے ساتھ، اور نجش یہ ہے کہ ایک آدمی سامان کا بھاؤ لگائے حالانکہ وہ اس کو خریدنے کا ارادہ نہ رکھتا ہو اس کے قیمت سے زائد کے ساتھ تا کہ دوسرا دیکھے پس اس میں واقع ہو جائے اور مکروہ ہے بھاؤ لگانا دوسرے کے بھاؤ پر جب کہ دونوں راضی ہو جائیں ایک ثمن پر اور مکروہ ہے تلقی جلب جو مضر ہو شہر والوں کے لیے، الجلب کا معنی مجلوب ہے اس لیے کہ کھینچی ہوئی (لائی ہوئی) چیز (گندم وغیرہ) جب شہر کے قریب ہو جائے تو اس کے ساتھ متعلق ہو جاتا ہے عام لوگوں کا حق پس مکروہ ہے کہ بعض اس کا استقبال کریں اور اس کو خرید لیں اور عام لوگوں کو اس کی شراء سے روک دیں اور یہ جزیں نیست کہ مکروہ ہے جب کہ شہر والوں کے لیے مضر ہو، اور تحقیق میں نے سنے چند لطیف اشعار مولانا برہان الاسلام سے پس میں نے ان اشعار کو لکھ دیا ظرافت کے طور پر، اور وہ یہ ہیں، ابو بکر برگزیدہ بچہ ہے، اس نے ارادہ کیا ایک عجیب کام کے لیے باہر نکلنے کا پس کہا میں نے عزم کر لیا ہے باہر نکلنے کا ایک مادہ بجو کے لیے جو کے میری دادی ہے پس میں نے اسے کہا کیا تو نے سنا نہیں اے بیٹے وہ نہی جو آئی ہے تلقی جلب سے؟

﴿توضیح﴾

(وکرہ... الخ) نجش اس کو بسکون الجیم بھی پڑھا گیا اور بفتح الجیم بھی، یہ نجش الصید سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے شکار کو ابھارنا یہاں مراد یہ ہے کہ کوئی آدمی کسی چیز کا بھاؤ زائد قیمت کے ساتھ لگائے حالانکہ اس کے خریدنے کا ارادہ نہ ہو وہ ایسا اس لیے کرتا ہے تا کہ دوسرا آدمی اس شے کو منگے داموں خرید لے، تو یہ مکروہ ہے اس لیے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: لا تناجشوا۔

(والسوم... الخ) غیر کے بھاؤ پر بھاؤ لگانا مکروہ ہے اس لئے کہ حدیث میں اس سے منع کیا گیا ہے اس کی صورت یہ ہے کہ مشتری اور بائع آپس میں بیع کے بھاؤ کے متعلق بات چیت کر رہے تھے مشتری نے ایک بھاؤ بتلایا اتنے میں دوسرا آدمی آگیا اور مشتری سے زائد ثمن کے ساتھ خریدنے کا ارادہ کیا تو یہ مکروہ ہے لیکن یہ اس وقت ہے جب متعاقدین کوئی ایک ثمن متعین کر چکے ہوں اور اگر انہوں نے ثمن متعین نہیں کیا تو یہ مکروہ نہیں ہے۔

(وتلقى... الخ) جلب مجلوب کے معنی میں ہے بمعنی لائی ہوئی چیز۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ کوئی تاجر شہر میں سامان کی فروخت کے سلسلے میں داخل ہونے کے لیے آیا جب وہ شہر کے قریب پہنچا تو شہر کا ایک آدمی وہاں گیا اور اس سے وہ سامان خرید لیا تو ایسا کرنا مکروہ ہے بشرطیکہ اس سے شہر والوں کو ضرر پہنچتا ہو مکروہ اس لیے ہے کہ جب وہ تاجر شہر کے قریب پہنچا تو اس کے مال کے ساتھ عام لوگوں کا حق متعلق ہو گیا تھا تو یہ بات مکروہ ہے کہ اس سامان کو بعض تو خرید لیں اور باقی لوگوں کو اس

سامان سے روک دیا جائے۔

(وقد سمعت... الخ) یہاں شارح کچھ اشعار ظرافت طبع کے طور پر نقل کرتے ہیں جو تلقی جلب کے مناسب ہیں اشعار کا معنی یہ ہے کہ ابو بکر ایک برگزیدہ بچہ ہے اس نے ارادہ کیا ایک عجیب کام کرنے کا، پس کہا میں نے پختہ عزم کر لیا ہے نکلنے کا، بچو کی مونث کے لیے جو کہ میری دادی ہے پس میں نے کہا کہ تو نے سنا نہیں اے میرے بیٹے اس نہی کو جو وراد ہوئی ہے تلقی جلب سے؟

تو یہاں مناسبت یہ ہے کہ تلقی جلب ملزوم ہے اور خروج اس کو لازم ہے جو حکم ملزوم کا تھا وہ لازم کو دے دیا گیا ملزوم یعنی تلقی جلب کا حکم یہ ہے کہ وہ منہی عنہ یعنی ممنوع ہے تو شاعر نے اس کا حکم لازم یعنی خروج کو دے دیا۔ (یعنی خروج کو ممنوع قرار دیا)

وَبِيعُ الْحَاضِرِ لِلْبَادِي طَمَعًا فِي الثَّمَنِ الْغَالِي زَمَانَ الْقَحْطِ صَوْرَتُهُ انِ الْبَادِي يَجْلِبُ الطَّعَامَ إِلَى الْبَلَدِ فَيَطْرَحُهُ عَلَى رَجُلٍ يَسْكُنُ الْبَلَدَ لِيَبِيعَ مِنْ أَهْلِ الْبَلَدِ بِثَمَنِ غَالٍ فَهَذَا يُكْرَهُ فِي أَيَّامِ الْعُسْرَةِ وَالْبَيْعُ عِنْدَ أَذَانِ الْجُمُعَةِ وَتَفْرِيقُ صَغِيرٍ عَنْ ذِي رَحِمٍ مُحْرَمٍ مِنْهُ بِلَا حَقٍّ مُسْتَحَقٍّ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ أَمَّا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ إِذَا كَانَتِ الْقَرَابَةُ قَرَابَةً وَلَا إِذْ لَا يَجُوزُ بَيْعُ أَحَدِهِمَا بَدُونِ الْآخَرِ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ أَدْرِكْ أَدْرِكْ وَلَوْ كَانَ الْبَيْعُ نَافِذًا لَا يُمَكِّنُهُ الْاِسْتِدْرَاكُ وَلَوْ كَانَ بِحَقِّ مُسْتَحَقٍّ كَدَفَعَ أَحَدُهُمَا بِالْجَنَابَةِ وَالرَّدَّ بِالْعَيْبِ لَا يُكْرَهُ وَلَا يَبِيعُ مِنْ يَزِيدَ.

ترجمہ

اور مکروہ ہے شہری کا دیہاتی کے لیے بیع کرنا لالچ کرتے ہوئے مہنگے داموں کا قحط کے زمانے میں اس کی صورت یہ ہے کہ دیہاتی اناج لے آئے شہر کی پس وہ یہ اناج ایک آدمی کے حوالے کر دے جو شہر میں رہتا ہوتا کہ وہ شہر والوں کو بیچ دے مہنگے داموں کے ساتھ، تو یہ مکروہ ہے تنگی کے ایام میں، اور مکروہ ہے بیع کرنا اذان جمعہ کے وقت اور مکروہ ہے چھوٹے بچے کو اس کے ذی رحم محرم سے جدا کرنا بغیر حق واجب کے یہ امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اگر رشتہ داری ولادت کی رشتہ داری ہے تو جائز نہیں ان میں سے ایک کی بیع کرنا دوسرے کے بغیر اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: واپس لے لے واپس لے لے، اگر بیع نافذ ہوتی تو استدراک ممکن نہ ہوتا اور اگر جدائی کرنا حق واجب کی وجہ سے ہو جیسے ان میں ایک کو ولی جنایت کے سپرد کر دینا اور عیب کی وجہ سے واپس کرنا تو یہ مکروہ نہیں ہے اور مکروہ نہیں ہے بیع من یزید۔

توضیح

(وبیع... الخ) اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک دیہاتی شہر میں اپنا غلہ لے آیا اور شہری کو دیا تا کہ وہ اسکو مہنگے

داموں فروخت کر دے تو ایسا کرنا ایام قحط میں مکروہ ہے۔

اذان جمعہ کے وقت بیع مکروہ ہے یہاں اذان سے مراد اذان اول ہے۔

(وتفریق... الخ) اگر کسی کے دو غلام ہوں اور آپس میں ذی رحم محرم ہوں اور صغیر ہوں یا ایک صغیر ہو اور دوسرا کبیر ہو تو ان کو جدا کرنا بایں طور کہ ایک کی بیع کرے اور دوسرے کی نہ کرے یہ مکروہ ہے ہاں حق واجب کی وجہ سے ان کو جدا کرنا جائز ہے مثلاً ان دونوں میں سے کسی ایک نے قتل کر دیا تو صرف قاتل غلام ہی مقتول کے وارث کو دیا جائیگا اب دوسرا غلام ساتھ نہ ہوگا۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر ان دونوں کا رشتہ رشتہ ولاد ہے مثلاً دونوں بھائی ہیں یا ماں بیٹا ہیں وغیرہ تو یہ تفریق (ان کو جدا کرنا) جائز نہیں ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے حضرت علی رضی اللہ عنہ کو دو غلام بہہ کیے جو صغیر تھے اور آپس میں بھائی تھے حضرت علی نے ان دونوں میں سے ایک کی بیع کر دی تو نبی ﷺ نے ان سے بعد میں پوچھا کہ ان دو غلاموں کا کیا ہوا؟ تو جواب دیا کہ میں نے ان میں ایک کو بیچ دیا ہے تو نبی ﷺ نے فرمایا ”ادرك ادرك“ یعنی وہ غلام مشتری سے واپس لے لے یعنی اقالہ کرے اس سے معلوم ہوا کہ اس قسم کی بیع نافذ ہو جاتی ہے اس لیے کہ اقالہ بیع کے نافذ ہونے کے بعد ہوتا ہے۔ معلوم ہوا کہ بیع تو ہو جاتی ہے لیکن مکروہ ہے۔

(ولو كان... الخ) یہاں سے بحق مستحق کے فائدے کو بیان کرتے ہیں، کہ اگر ان دو غلاموں کے درمیان حق واجب کی وجہ سے جدائی کرنی پڑے تو مکروہ نہیں جیسے دونوں کو بیچ دیا پھر ایک میں عیب ظاہر ہو گیا اور مشتری نے وہ واپس کر دیا تو اب بھی تفریق ہے لیکن یہ جائز ہے اس لیے کہ یہ تفریق حق واجب کی وجہ سے ہے۔ اس طرح ان میں کسی ایک نے جنایت کی جس کی وجہ سے اس کو ولی جنایت کے سپرد کر دیا گیا تو اب یہ تفریق ہے لیکن جائز ہے اس لیے کہ یہ تفریق حق واجب کی وجہ سے ہے۔ (ولا بیع... الخ) من یزید (نیلامی) جائز ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی کوئی چیز فروخت کرے درآں حالیکہ لوگ اس کے گرد ہوں اور ہر ایک دوسرے سے زیادہ بھاؤ لگا رہا ہو اور وہ بائع یہ کہے: هل من مزید؟ (کوئی ہے جو زیادہ ثمن ادا کرے؟) اور پھر بائع اس شخص کے ہاتھ اپنا سودا بیچ دے جو زیادہ ثمن ادا کرنے پر راضی ہو جائے۔

﴿باب الاقالة﴾

ہی فسخ فی حق المتعاقدين وبيع فی حق الثالث الاقالة فسخ فی حق المتعاقدين بيع فی حق غیرہما عند ابی حنیفہؒ فان لم یمكن جعلها فسخاً فی حقہما یبطل وفائدہ انہ بیع فی حق الثالث انہ یجب الشفعۃ بالاقالة فان الشفیع ثالثہما ویجب الاستبراء لانه حق اللہ تعالیٰ واللہ ثالثہما وعند ابی یوسفؒ ہی بیع فان لم یمكن جعلها بیعاً تجعل فسخاً فان لم یمكن تبطل وعند محمدؐ عکس هذا۔

﴿ترجمہ﴾

یہ فسخ ہے متعاقبین کے حق میں اور بیع ہے ثالث کے حق میں اقالہ فسخ ہے متعاقبین کے حق میں اور بیع ہے ان کے غیر کے حق میں امام صاحب کے نزدیک پس اگر ممکن نہ ہو اس کو فسخ قرار دینا تو باطل ہو جائیگا اور اس بات کا فائدہ کہ یہ بیع ہے ثالث کے حق میں، یہ ہے کہ شفعہ ثابت ہوگا اقالہ کے ساتھ اس لیے کہ شفعہ ان کا ثالث ہے اور استبراء واجب ہوگا اس لیے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے اور اللہ ان دونوں کا ثالث ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہے پس اگر اس کو بیع بنانا ممکن نہ ہو تو اس کو فسخ قرار دیا جائیگا پس اگر ممکن نہ ہو تو یہ باطل ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے۔

﴿توضیح﴾

اقالہ کا لغوی معنی ہے رفع، اور اصطلاحی معنی ہے: رفع العقد الثابت، یعنی اس عقد کو ختم کرنا جو ثابت ہو چکا ہو، اقالہ متعاقبین کے حق میں فسخ ہوتا ہے اور ثالث کے حق میں بیع ہوتا ہے یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے، وہ فرماتے ہیں کہ اگر اقالہ کو فسخ بنانا ممکن نہ ہو تو اقالہ باطل ہو جائیگا۔

(وفائدة... الخ) یہاں سے اقالہ کے ثالث کے حق میں بیع ہونے کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے گھر خریدا اور پھر اقالہ کر کے واپس کر دیا تو واپس کرنے پر شفعہ کر سکتا ہے اس لیے کہ شفعہ ثالث ہے اور ثالث کے حق میں اقالہ بیع ہوتا ہے اور بیع کی وجہ سے شفعہ ثابت ہوتا ہے اس طرح اگر کسی نے باندی خریدی اور پھر اقالہ کے ساتھ واپس کر دی تو اس کا استبراء واجب ہے اس لیے کہ یہ باندی واپس کرنا اللہ تعالیٰ کے حق میں جو کہ ثالث ہیں، بیع ہے اور بیع کے بعد باندی کا استبراء واجب ہوتا ہے (استبراء کہتے ہیں کہ باندی کا جب ایک ملک سے دوسرے ملک کی طرف انتقال ہو تو اس سے وطی نہ کی جائے تا وقتیکہ اس کا ایک حیض نہ گزر جائے)۔

(وعند ابی یوسف... الخ) امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کا اقالہ کے بارے میں اختلاف ہے چنانچہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ اقالہ اولاً فسخ ہے اگر اس کو فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر اقالہ باطل ہوگا جیسے کسی نے باندی خریدی اور مشتری کی ملک میں اس کا بچہ پیدا ہو گیا اب اگر اقالہ کرنا چاہے تو نہیں کر سکتا اس لیے کہ اب اس اقالہ کو فسخ بنانا ممکن نہیں ہے کیونکہ بیع میں زیادتی ہو چکی ہے اور جب بیع میں زیادتی ہو جائے تو بیع کا فسخ ممکن نہیں ہوتا، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اقالہ اولاً بیع ہے اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو فسخ ہے اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو پھر باطل ہے جیسے کسی نے منقولی چیز خریدی اور اس پر قبضہ نہیں کیا کہ اقالہ کر لیا تو اب یہ بیع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ اگر اس اقالہ کو بیع قرار دیا جائے تو یہ بیع قبل القبض ہوگی اور بیع پر قبضہ سے کرنے سے پہلے مشتری اس کی بیع نہیں کر سکتا۔ لہذا یہ اقالہ فسخ ہوگا۔

اور اگر فسخ قرار دینا ممکن نہ ہو تو اس کی مثال گزر چکی کہ باندی خریدی پھر اس کا بچہ مشتری کے پاس پیدا ہو گیا پھر اقالہ

کر لیا۔ تو اب اس اقالہ کو فسخ قرار دینا ممکن نہیں ہے اس لیے کہ بیع میں زیادتی ہو چکی ہے جب فسخ ممکن نہیں تو یہ اقالہ باطل ہوگا۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کا عکس ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اقالہ اولاً فسخ ہوتا ہے اگر فسخ ممکن نہ ہو تو یہ بیع ہے اور اگر بیع قرار دینا ممکن نہ ہو تو یہ باطل ہے۔

فَبَطُلَتْ بَعْدَ وَلَادَةِ الْمَبِيعَةِ هَذَا تَفْرِيعٌ عَلَى كَوْنِهَا فُسْخًا أَذْ بَعْدَ الْوَلَادَةِ لَا يُمَكِّنُ الْفُسْخُ فِتْبُلُ
عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا تَبْطُلُ لِأَنَّهَا تَكُونُ بَيْعًا.

﴿ترجمہ﴾

پس اقالہ باطل ہوگا بیچ ہوئی باندی کی ولادت کے۔ بعد یہ تفریع ہے اقالہ کے فسخ ہونے پر اس لیے کہ ولادت کے بعد فسخ ممکن نہیں پس باطل ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگا اس لیے کہ یہ بیع ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(فبطلت... الخ) یہاں سے اقالہ کو فسخ قرار دینے پر تفریع کو بیان کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر باندی خریدی پھر مشتری کی ملک میں اس کا بچہ پیدا ہو گیا اور اب اقالہ کرنا چاہتے ہیں تو یہ جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اقالہ متعاقدین کے حق میں فسخ ہوتا ہے اور فسخ اس وقت جائز نہیں ہوتا جب بیع میں زیادتی ہو جائے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ باطل نہ ہوگا اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک یہ اقالہ بیع ہے فسخ نہیں ہے جب یہ بیع ہے تو جائز ہے البتہ فرق یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اولاً بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقالہ اولاً فسخ ہوتا ہے یہاں فسخ ممکن نہیں ہے اس لیے یہ بیع ہے۔

وَصَحَّتْ بِمِثْلِ الثَّمَنِ الْأَوَّلِ وَإِنْ شُرِطَ غَيْرُ جَنْسِهِ أَوْ أَكْثَرُ مِنْهُ إِذَا تَقَايَلَا عَلَى غَيْرِ جَنْسِ الثَّمَنِ
الْأَوَّلِ أَوْ عَلَى أَكْثَرِ مِنْهُ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَجِبُ الثَّمَنُ الْأَوَّلُ لَانَ الْأَقَالَهَ فُسْخٌ عِنْدَهُ وَالْفُسْخُ لَا يَكُونُ إِلَّا
عَلَى الثَّمَنِ الْأَوَّلِ فَذَاكَ الشَّرْطُ فَاسِدٌ وَالْأَقَالَهَ لَا تَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ فَصَحَّتِ الْأَقَالَهَ
وَبَطُلَ الشَّرْطُ وَعِنْدَهُمَا يَكُونُ بَيْعًا بِذَاكَ الْمُسَمَّى وَكَذَا فِي الْأَقْلِ إِلَّا إِذَا تَعَيَّبَ ذَاكَ أَيْ يَجِبُ
الثَّمَنُ الْأَوَّلُ إِذَا تَقَايَلَا عَلَى أَقْلٍ مِنْهُ إِلَّا إِذَا تَعَيَّبَ فَحِ يَجِبُ الْأَقْلُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَذَا عِنْدَ أَبِي
يُوسُفَ تَكُونُ بَيْعًا بِالْأَقْلِ فَإِنَّ الْأَصْلَ عِنْدَهُ أَنَّهُ بَيْعٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ تَكُونُ فُسْخًا بِالثَّمَنِ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنَّهُ
سَكَوَتْ عَنْ بَعْضِ الثَّمَنِ الْأَوَّلِ وَلَوْ سَكَتَ عَنِ الْكُلِّ وَأَقَالَ كَانَ فُسْخًا فَهَذَا أَوْلَى إِلَّا إِذَا دَخَلَ عَيْبٌ
فَإِنَّهُ فُسْخٌ بِالْأَقْلِ وَلَمْ يَمْنَعْهَا هَلَاكُ الثَّمَنِ بِلِ الْمَبِيعِ وَهَلَاكُ بَعْضِهِ يَمْنَعُ بِقَدَرِهِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اقالہ صحیح ہے ثمن اول کی مثل کے ساتھ اگرچہ شرط لگادی جائے اس کی جنس کے غیر کی یا اس سے زائد کی

جب کہ وہ اقالہ کر لیں ثمن اول کی جنس کے غیر پر یا اس سے زائد پر پس امام صاحب کے نزدیک ثمن اول واجب ہوگا اس لیے کہ اقالہ ان کے نزدیک فسخ ہے اور فسخ نہیں ہوتا مگر ثمن اول پر پس یہ شرط، شرط فاسد ہے اور اقالہ فاسد نہیں ہوتا شرط فاسد کے ساتھ پس اقالہ صحیح ہو جائیگا اور شرط باطل ہوگی اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع ہوگی اسی مسمی کے ساتھ، اور اسی طرح حال ہے اقل ثمن میں مگر یہ وہ عیب دار ہو جائے یعنی ثمن اول واجب ہوگا جبکہ وہ اقالہ کر لیں اس سے کم پر مگر یہ کہ بیع عیب دار ہو جائے تو اس وقت اقل ثمن واجب ہوگا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ بیع ہوگی اقل کے ساتھ اس لیے کہ ان کے نزدیک اصل یہ ہے کہ یہ اقالہ بیع ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ فسخ ہوگا ثمن اول کے ساتھ مگر یہ کہ بعض ثمن سے خاموشی اختیار کرنا ہے اور اگر وہ کل سے خاموشی اختیار کرتا اور اقالہ کر لیتا تو یہ فسخ ہوتا پس یہ تو بطریق اولیٰ فسخ ہوگا مگر جب عیب داخل ہو جائے اس لیے کہ یہ فسخ ہوگا اقل کے ساتھ، اور مانع نہیں ہوگا اقالے سے ثمن کا ہلاک ہو جانا بلکہ (مانع ہوگا) بیع کا ہلاک ہونا اور بعض بیع کی ہلاکت مانع ہوتی ہے اسی کے بقدر، اور اللہ ہی بہتر جانتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وصحت... الخ) اقالہ میں اگر زائد ثمن کی شرط لگائی یا غیر جنس کی شرط لگائی تو اقالہ ثمن اول کے ساتھ ہوگا مثلاً مشتری نے دس درہم کے بدلے میں شراء کی اب اقالہ زائد ثمن مثلاً بارہ درہم کے ساتھ کرتے ہیں یا اقالہ خلاف جنس مثلاً دینار کے ساتھ کرتے ہیں تو یہ درست نہیں بلکہ اقالہ دس درہم کے ساتھ ہوگا۔ یہ امام صاحب کے مذہب کے مطابق ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک اقالہ فسخ ہوتا ہے اور فسخ ثمن اول کے ساتھ ہوتا ہے لہذا زائد ثمن کی شرط یا خلاف جنس کی شرط، شرط فاسد ہوگی اور اقالہ شروط فاسدہ کی وجہ سے فاسد نہیں ہوتا لہذا یہ شرط کالعدم ہوگی اور اقالہ صحیح ہوگا۔ لہذا متعاقدین ثمن اول یعنی دس درہم کے ساتھ اقالہ کر لیں گے اور صاحبین کا مذہب یہ ہے کہ اس صورت میں اقالہ اس مسمی کے ساتھ بیع ہو جائیگا یعنی صورت مذکورہ میں اگر زیادتی ثمن کی شرط لگائی گئی تو یہ زائد ثمن مثلاً بارہ درہم کے بدلے میں بیع ہو جائیگی اور اگر خلاف جنس مثلاً دینار کی شرط لگائی گئی تو یہ اس دینار کے بدلے میں بیع ہو جائیگی۔

امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تو بیع ہونا اس لیے ہے کہ ان کے نزدیک اقالہ اولاً بیع ہوتا ہے اور بیع اس ثمن پر ہوتی ہے جس پر متعاقدین متفق ہو جائیں اور متعاقدین زائد ثمن یعنی بارہ درہم پر متفق ہیں یا خلاف جنس مثلاً دینار پر متفق ہیں تو لہذا یہ بیع زائد ثمن یا خلاف جنس کے ساتھ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک صورت مذکور میں یہ بیع اس طرح ہوگی کہ ان کے نزدیک اقالہ اولاً فسخ ہوتا ہے اگر فسخ ممکن نہ ہو تو اس کو بیع قرار دیا جاتا ہے اور یہاں فسخ ممکن نہیں ہے اس لیے کہ یہاں زائد ثمن کی شرط ہے یا خلاف جنس کی شرط ہے اور جب ثمن میں زیادتی ہو یا ثمن دوسری جنس کے ساتھ تبدیل ہو جائے تو فسخ ممکن نہیں رہتا ہے اس لیے کہ فسخ تو ثمن اول پر ہی ہوتا ہے لہذا یہ اقالہ بیع ہوگا اور بیع میں ثمن وہی طے پاتے ہیں جن پر عاقدین متفق ہو جائیں اور یہاں

اتفاق زائد ثمن پر ہے یا خلاف جنس پر ہے لہذا یہ بیع زائد ثمن کے ساتھ ہوگی یا خلاف جنس کے ساتھ ہوگی۔

(و کذا فی... الخ) اگر اقالہ اقل ثمن کے ساتھ ہو تو بھی یہی حکم ہوگا، مثلاً مشتری نے دس دراہم کے بدلے

میں شراء کی تھی اور اب یہ اقالہ آٹھ درہم پر کرتے ہیں تو امام صاحب کے نزدیک اقالہ دس دراہم پر ہی ہوگا ہاں اگر بیع میں کوئی عیب لاحق ہو جائے اور پھر متعاقبین اقالہ اقل ثمن پر کرتے ہیں تو اب اقل ثمن واجب ہوگا۔ اس لیے کہ عیب کی وجہ سے قیمت میں کمی واقع ہو جاتی ہے یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ اقالہ اقل ثمن کے ساتھ بیع ہوگا، یعنی بائع پر مشتری کو واپس کرنے کے لیے اقل ثمن واجب ہوگا اس لیے کہ ان کے ہاں اقالہ اصل میں بیع ہے اور بیع انہی ثمنوں پر ہوتی ہے جن پر عائدین متفق ہو جائیں تو یہاں اتفاق اقل ثمن پر ہے اس لیے یہ بیع اقل ثمن کے ساتھ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک یہ اقالہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوگا اس لیے کہ ان کے نزدیک اقالہ اصل میں فسخ ہوتا ہے اور فسخ ثمن اول پر ہوتا ہے لہذا یہ فسخ ثمن اول کے ساتھ ہوگا نہ کہ اقل ثمن کے ساتھ، دلیل یہ ہے کہ جب اس نے اقالہ اقل ثمن کے ساتھ کیا تو اس نے بعض ثمن سے سکوت اختیار کیا مثلاً شراء دس دراہم پر تھی اور اقالہ آٹھ درہم پر کیا تو گویا بعض ثمن یعنی دو درہم سے خاموشی اختیار کی گئی لہذا یہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوگا، اس لیے کہ اگر متعاقبین اقالہ کے وقت کل ثمن سے خاموشی اختیار کر لیں مثلاً مشتری بائع کو یہ کہے کہ میں آپ سے بیع کا اقالہ کرتا ہوں اور بائع راضی ہو جائے تو دیکھیں یہاں کل ثمن سے خاموشی ہے تو اس صورت میں بھی یہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوتا ہے جب بعض ثمن سے خاموشی اختیار کر لیں تو اس وقت تو بطریق اولیٰ یہ ثمن اول کے ساتھ فسخ ہوگا۔ ہاں اگر مشتری کے پاس بیع میں عیب لاحق ہو جائے اور متعاقبین اقل ثمن کے ساتھ اقالہ کریں تو اب یہ فسخ اقل ثمن کے ساتھ ہوگا۔ ثمن اول کے ساتھ نہ ہوگا۔

(ولم یمنعہا... الخ) اقالہ اس وقت جائز ہوتا ہے جب بیع موجود ہو ہلاک نہ ہوئی ہو اس لیے اقالہ نام

ہے رفع العقد کا، یعنی عقد کو ختم کرنا اور عقد کو اس وقت ختم کیا جاسکتا ہے جب عقد قائم ہو اور عقد اس وقت قائم ہوگا جب بیع موجود ہو ہلاک نہ ہوئی ہو لہذا اگر بیع ہلاک ہو جائے تو اقالہ نہ ہو سکے گا اور اگر ثمن ہلاک ہو جائے تو اقالہ جائز ہوگا، اگر بعض بیع ہلاک ہو جائے تو ہلاک شدہ بیع میں اقالہ جائز نہ ہوگا باقی میں جائز ہوگا مثلاً ایک کرگندم خریدی تھی اور نصف کر ہلاک ہو گئی تو اب اگر اقالہ کرنا چاہیں تو باقی نصف کرگندم میں کر سکتے ہیں۔



﴿باب المراجعة والتولية﴾

المراجعة هي بيع المشتري بثمنه وفضل والتولية بيعه به بلافضل والمراجعة وهي أن يشترط أن البيع بالثمن الاول الذي اشترى به مع فضل معلوم والتولية أن يشترط أنه بذلك الثمن بلافضل وشرطهما شراءه بمثلين لأن فائدة هذين البيعين أن الغبي يعتمد على فعل الذكي فتطيب نفسه بمثل ما اشترى به هو أو بمثله مع فضل وهذا المعنى إنما يظهر في ذوات الامثال دون ذوات القيم لأن ذوات القيم قد تطلب بصورتها من غير اعتبار ماليتها وايضاً القيمة مجهولة ومبنى البيعين على الامانة.

﴿ترجمہ﴾

مراجعة مشتری کا بیع کرنا ہے اس کے ثمن اور زیادتی کے ساتھ اور تولیہ اس کی بیع کرنا ہے اس کے ساتھ بغیر زیادتی کے، اور مراجعة یہ ہے کہ شرط لگائے کہ بیع اس ثمن اول کے ساتھ ہوگی جس کے بدلے اس نے خود خریدا تھا زیادتی معلومہ کے ساتھ، اور تولیہ یہ ہے کہ شرط لگائے کہ یہ بیع اسی ثمن کے ساتھ ہوگی بغیر زیادتی کے۔ اور ان دونوں کی شرط اس کی خریداری ہے مثلی ثمن کے ساتھ، اس لیے کہ ان دونوں بیعوں کا فائدہ یہ ہے کہ غبی اعتماد کرتا ہے ذہین کے فعل پر پس اس کا دل خوش ہوگا اس چیز کی مثل کے ساتھ کہ خریدا اس نے اس کے بدلے میں یا اس کی مثل کے بدلے میں زیادتی کے ساتھ، اور یہ معنی جزیں نیست کہ ظاہر ہوگا ذوات الامثال میں نہ کہ ذوات القيم میں اس لیے کہ ذوات القيم کبھی مطلوب ہوتے ہیں اپنی صورت کے ساتھ بغیر ان کی مالیت کے اعتبار کرنے کے اور نیز قیمت مجہول ہوتی ہے اور ان دونوں بیعوں کا مبنی امانت پر ہے۔

مراجعة کہتے ہیں مشتری کا بیع کو آگے پہلے ثمن کے بدلے میں فروخت کرنا زیادتی معلوم کے ساتھ اور تولیہ کہتے ہیں مشتری کا بیع کو آگے پہلے ثمن کے ساتھ فروخت کرنا بغیر زیادتی کے۔ مراجعة کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام دس درہم کے بدلے میں خریدا پھر اس کو وہ آگے فروخت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اس کو دس کے بدلے میں خریدا تھا تمہیں میں بارہ درہموں پر دو درہموں کے نفع کے ساتھ بیچتا ہوں اور تولیہ کی صورت یوں ہے کہ ایک غلام دس درہم کے بدلے میں خریدا پھر اس کو آگے فروخت کرتا ہے اور یہ کہتا ہے کہ میں نے اس کو دس درہم کے بدلے میں خریدا اور تمہارے ہاتھ اس کو دس درہموں پر بیچتا ہوں۔

﴿توضیح﴾

(وشرطهما... الخ) بیع مراجعة اور تولیہ کی شرط یہ ہے کہ مشتری نے پہلے بیع کو اس شے کے بدلے میں خریدا ہو جو ذوات الامثال کی قبیل سے ہونہ کہ ذوات القيم کی قبیل سے (ذوات الامثال وہ چیزیں ہوتی ہیں جن کی مثل

ملتی ہو جیسے دراہم دنانیر اور ذوات القیم ان چیزوں کو کہتے ہیں کہ جن کی مثل نہ ملتی ہو جیسے بکری گائے وغیرہ۔) پس اگر مشتری نے بیع کو ایسی چیز کے بدلے میں خریدا ہو جو ذوات القیم کی قبیل سے ہو اور پھر اس کی آگے بیع مرا بحہ یا تولیہ کرے تو یہ جائز نہ ہوگا۔ شارح نے اس کی دو دلیلیں ذکر کی ہیں۔ پہلی دلیل یہ ہے کہ بیع مرا بحہ اور تولیہ کا فائدہ یہ ہے کہ غبی ذکی کے فعل پر اعتماد کرتا ہے تو ہو سکتا ہے مشتری ذہین ہو اور مشتری سے خریدنے والا کند ذہین ہو جب مشتری ایک متعین ثمن مثلاً دس درہم کے بدلے میں شراء کریگا اور آگے غبی کے ساتھ بیع مرا بحہ مثلاً بارہ درہم پر یا بیع تولیہ یعنی دس درہم پر کریگا تو غبی مطمئن ہوگا کہ میں نے دھوکہ نہیں کھایا بلکہ میں نے یہ بیع اتنے کے بدلے میں خریدی ہے جتنے کے بدلے میں اس مشتری نے خریدی تھی یا میں نے یہ چیز زیادتی معلوم مثلاً دو درہم کی زیادتی کے ساتھ خریدی ہے۔ اور یہ فائدہ اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ مشتری نے بیع کو مثلی کے عوض خریدا ہو نہ کہ قیمی کے عوض، اس لیے کہ ذوات القیم میں بسا اوقات مالیت کا اعتبار نہیں ہوتا بلکہ ان کی صورت مطلوب ہوتی ہے مثلاً اگر کوئی غلام بکری کے عوض خریدتا ہے تو ممکن ہے کہ بائع بکری کی مالیت کی طرف نظر نہ کر رہا ہو بلکہ اس کی صورت اس کے نزدیک مطلوب ہو اس لیے اس نے غلام اس بکری کے بدلے دیا ہو بخلاف ذوات الامثال کے کہ ان کی ہمیشہ مالیت مطلوب ہوتی ہے صورت نہیں چنانچہ دراہم اور دنانیر کی بیوعات میں ہمیشہ مالیت ملحوظ ہوتی ہے کوئی ان کی صورت دیکھ کر عقد نہیں کرتا ہے۔ جب ذوات القیم میں بسا اوقات مالیت کے بجائے صورت ملحوظ ہوتی ہے تو لہذا ان کی قیمت کا کوئی حساب نہیں پس یہ فائدہ جو اوپر بیان ہوا وہ حاصل نہ ہو سکے گا۔

دوسری دلیل یہ ہے کہ ذوات القیم میں قیمت مجہول ہوتی ہے تو مشتری بیع مرا بحہ اور بیع تولیہ میں دھوکہ دے سکتا ہے مثلاً مشتری نے غلام بکری کے عوض خریدا پھر آگے وہ اس غلام کی بیع مرا بحہ یا تولیہ کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میں نے اسکو ایک بکری کے عوض خریدا ہے اور اس کی قیمت دس درہم ہے لہذا یہ غلام میں تمہیں بارہ یا دس درہم کے بدلے میں فروخت کرتا ہوں تو یہاں دھوکہ ہو سکتا ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے اس بکری کی قیمت آٹھ درہم ہو، چونکہ ذوات القیم کے ساتھ خریدنے کی صورت میں بیع مرا بحہ یا تولیہ میں مشتری دھوکہ کر سکتا ہے اور بیع مرا بحہ اور تولیہ کی بناء تو امانت پر ہے اس لیے شرط لگائی گئی کہ مشتری نے بیع کو مثلی کے بدلے میں خریدا ہو تب وہ آگے بیع مرا بحہ یا تولیہ کر سکتا ہے۔

وله ضم اجرا لقصار والصباغ والطراز والقتل والحمل الى ثمنه لكن يقول قام على بكذا لا
اشتريته بكذا فان ظهر للمشتري خيانة في المراجعة اخذه بثمانه او رده وفي التولية حط من ثمنه
وعند ابی یوسف یحط فیہما وعند محمد خیر فیہما.

﴿ترجمہ﴾

اور اس کے لیے جائز ہے ملانا دھوبی، رنگریز، نقاش، بننے اور اٹھانے کی اجرت اس کے ثمن کے ساتھ لیکن یہ کہے گا کہ مجھے یہ چیز اتنے کی پڑی ہے نہ کہ میں نے اس کو اتنے میں خریدا ہے، پس اگر ظاہر ہو جائے مشتری کی خیانت مرا بحہ میں تو لے

لے اس کو اس کے ثمن کے ساتھ یا واپس کر دے اور تولیہ میں کم کرے اس کے ثمن سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کمی کریگا دونوں میں اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کو خیار ہوگا دونوں میں۔

﴿توضیح﴾

(ولہ... الخ) کپڑا خریدا پھر دھوبی کو اجرت پر دے دیا تاکہ وہ اسکو دھوئے یا کپڑا خریدنے کے بعد رنگریز کو دے دیا تاکہ وہ اس کو رنگ دے یا کپڑا طراز (نقش و نگار بنانے والا) کو دے دیا تاکہ اس میں نقش و نگار بنائے یا کپڑا خریدنے کے بعد بٹنے کے لیے اجرت پر دے دیا یا سامان خریدا اور اسکو گھر تک اجرت کے ساتھ پہنچوایا تو ان تمام چیزوں کی اجرت کو بیع مراہجہ اور تولیہ میں ملا سکتا ہے لیکن اس صورت میں وہ یوں کہے گا: قامت علی بکذا یوں نہ کہے اشتریت بکذا، یعنی یہ چیز مجھے اتنے کی پڑی ہے یہ کہے کہ میں نے اس کو اتنے ثمن کے عوض خریدا ہے تاکہ کذب لازم نہ آئے تو ان چیزوں کی اجرت وہ بیع کے ساتھ اس لیے ملا سکتا ہے کہ وہ چیز جو بیع کے عین میں اضافہ کرے یا بیع کی قیمت میں اضافہ کرے اس کی اجرت کو بیع مراہجہ اور تولیہ میں شامل کر سکتے ہیں، بیع کو ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل کرنے سے بیع کی قیمت میں اضافہ ہوتا ہے اس لیے کہ اشیاء کی قیمتیں مکان کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتی ہیں اور باقی جو صورتیں ذکر کی گئیں ہیں ان میں بیع کے عین میں اضافہ ہوتا ہے لہذا ان کی اجرت کو ملانا جائز ہوگا۔

(فان... الخ) اگر بیع مراہجہ میں مشتری کی خیانت ظاہر ہوگئی تو اب خریدنے والے کو دو اختیار ہیں چاہے تو بیع مشتری کو واپس کرے اور چاہے تو کل ثمن کے ساتھ خرید لے، ایسا نہیں کر سکتا ہے کہ ثمن میں کمی کر کے بیع لے لے مثلاً مشتری نے کہا میں نے یہ شے دس کے بدلے میں خریدی ہے اب میں تمہیں بارہ کے بدلے میں بیچتا ہوں اس کے بعد مشتری کی خیانت ظاہر ہوگئی اور پتہ چلا کہ اس نے آٹھ کے بدلے میں خریدی تھی تو اب اگر چاہے تو آٹھ کے بدلے میں لے لے اور چاہے تو بیع کو ختم کر دے، اور اگر بیع تولیہ میں خیانت ظاہر ہوئی تو ثمن میں کمی کرے مثلاً مشتری نے کہا میں نے دس کے بدلے میں شراء کی تھی اور تمہیں بھی دس کے عوض بیچتا ہوں پھر پتہ چلا کہ مشتری نے وہ شے آٹھ کے بدلے میں خریدی تھی تو خریدنے والا اب ثمن میں کمی کرے یعنی آٹھ درہم ادا کرے، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ خواہ بیع مراہجہ ہو یا تولیہ اس میں اگر مشتری کی خیانت ظاہر ہوگئی تو خریدنے والا ثمنوں میں کمی کریگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں صورتوں میں یعنی مراہجہ اور تولیہ دونوں میں مشتری سے خریدنے والے کو خیار ہوگا چاہے تو بیع کو ختم کر دے اور چاہے تو کل ثمن ادا کر کے بیع لے لے یعنی ثمنوں میں کمی نہیں کر سکتا۔

فَإِنْ اشْتَرَى ثَانِيًا بَعْدَ بَيْعِ بَرِيحٍ فَإِنْ رَاحَ طَرَحَ عَنْهُ مَارِيحَ وَإِنْ اسْتَعْرِقَ الرِّبْحَ الثَّمَنَ لَمْ يُرَاحَ إِذَا اشْتَرَى بَعْشَرَةً وَبَاعَهُ بِخَمْسَةِ عَشْرَ ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِعَشْرَةٍ فَإِنَّهُ إِنْ بَاعَهُ مَرَابِحَةً يَقُولُ قَامَ عَلَيَّ بِخَمْسَةٍ وَإِنْ اشْتَرَاهُ بِعَشْرَةٍ وَبَاعَهُ بِعَشْرِينَ ثُمَّ اشْتَرَاهُ بِعَشْرَةٍ لَا يَبِيعُهُ مَرَابِحَةً أَصْلًا وَعِنْدَهُمَا يَقُولُ قَامَ عَلَيَّ بِعَشْرَةٍ فِي الْفَصْلَيْنِ لِأَنَّ الْبَيْعَ الثَّانِي بَيْعٌ مُتَجَدِّدٌ مُنْقَطِعٌ الْأَحْكَامِ عَنِ الْأَوَّلِ وَلَا بِي حَنْفِيَّةٌ إِنْ قَبْلَ الشِّرَاءِ الثَّانِي يَحْتَمِلُ أَنْ يَطْلُعَ عَلَى عَيْبٍ فَيُرُدُّهُ عَلَيْهِ فَيَسْقُطُ الرِّبْحُ الَّذِي رَاحَهُ فَإِذَا اشْتَرَاهُ ثَانِيًا تَأَكَّدَ ذَلِكَ الرِّبْحُ فَصَارَ لِلشِّرَاءِ الثَّانِي شَبْهَةٌ أَنَّ الرِّبْحَ حَصَلَ بِهِ فَلَا يَكُونُ مُنْقَطِعٌ الْأَحْكَامِ عَنِ الْأَوَّلِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر خریدار اس کو دوسری مرتبہ ایک مرتبہ نفع کے ساتھ بیچنے کے بعد، تو اگر مرابحہ کرے تو منہا کرے اس سے اتنی مقدار جو اسکو نفع حاصل ہوئی اور اگر نفع تمام ثمن کو محیط ہو تو بیع مرابحہ نہ کرے، اگر کوئی شے خریدی دس کے بدلے اور اس کو بیچ دی پندرہ کے بدلے میں پھر اس کو خرید لیا دس کے بدلے میں پس وہ اگر اس کی بیع مرابحہ کرے تو یہ کہے یہ مجھے پندرہ کی پڑی ہے اور اگر اسکو خرید لیا دس کے بدلے میں اور اس کو بیچ دیا ہو بیس کے بدلے میں پھر اسکو خرید لیا دس کے بدلے میں تو اس کی بیع مرابحہ نہیں کریگا بالکل، اور صاحبین کے نزدیک یہ کہے گا کہ یہ مجھے بیس کی پڑی ہے دونوں صورتوں میں اس لیے کہ دوسری بیع نئی بیع ہے جو پہلی بیع سے احکام کے لحاظ سے جدا ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ شراء ثانی سے پہلے احتمال تھا کہ مشتری عیب پر مطلع ہو جائے اور اس کو بیع واپس لوٹا دے پس وہ نفع ساقط ہو جائے جو اس کو حاصل ہوا (لیکن) جب اس نے اس کو خرید لیا دوسری مرتبہ تو یہ نفع پختہ ہو گیا پس ہو گیا شراء ثانی کے لیے شبہ اس بات کا کہ نفع اسی کی وجہ سے حاصل ہوا ہے پس نہیں ہوگی دوسری بیع جدا احکام کے لحاظ سے پہلی بیع سے۔

﴿توضیح﴾

(فان الخ) ایک آدمی نے دس کے بدلے میں شراء کی اور پھر بیع کو پندرہ کے عوض بیچ دیا اور پھر اس کو دس کے بدلے میں خرید لیا تو اب اگر بیع مرابحہ کرنا چاہے تو یہ کہے گا قَامَ عَلَيَّ بِخَمْسَةٍ کہ مجھے یہ چیز پانچ کی پڑی ہے اور اگر پہلے اس کو دس کے بدلے خرید لیا پھر اس کو بیس کے بدلے بیچ دیا پھر اس کو دس کے بدلے خرید لیا تو اب بیع مرابحہ نہیں کر سکتا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں وہ بیع مرابحہ دس پر کر سکتا ہے اور یہ کہے گا قَامَ عَلَيَّ بِعَشْرَةٍ کہ مجھے یہ چیز دس کی پڑی ہے۔

صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ مشتری نے جو پہلے بیع کی تھی اس کے احکام جدا ہیں اور اس نے دوسری مرتبہ جو اس شے کو خرید لیا اس کے احکام علیحدہ ہیں لہذا بیع اول کا اعتبار نہیں کریں گے بلکہ صرف بیع ثانی کو دیکھیں گے چونکہ بیع ثانی میں مشتری کو یہ

چیز دس کے بدلے میں پڑ رہی ہے پہلی صورت میں بھی اور دوسری صورت میں بھی، لہذا وہ دس پر بیع مراہجہ کر سکتا ہے۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بیع ثانی احکام کے لحاظ سے بیع اول سے جدا نہیں ہے لہذا بیع ثانی اور اول دونوں کا اعتبار کریں گے جب دونوں کا اعتبار کریں گے تو اب پہلی صورت میں اسکو یہ چیز پانچ کے بدلے میں پڑ رہی ہے اس لیے وہ وہاں پانچ پر بیع مراہجہ کر سکتا ہے اور دوسری صورت میں اس کو یہ چیز مفت میں پڑ رہی ہے اس لیے اس صورت میں وہ بیع مراہجہ کر ہی نہیں سکتا ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ بیع ثانی احکام کے لحاظ سے بیع اول سے الگ نہیں ہے تو وہ اس طرح کہ جب تک اس نے اپنی چیز کو دوسری مرتبہ نہیں خریدا تھا احتمال تھا کہ مشتری اس کے عیب پر مطلع ہو جائے اور اس کو وہ بیع واپس کر دے لہذا وہ نفع جو اس نے حاصل کیا ہے وہ ساقط ہو جائے لیکن جب بائع نے مشتری سے اس کو دوسری مرتبہ خریدا تو نفع پختہ ہو گیا تو شراء ثانی میں شبہ ہے اس بات کا کہ شاید وہ نفع جو اس بائع کو حاصل ہوا ہے وہ شراء ثانی کی وجہ سے ہے لہذا شراء ثانی کا شراء اول سے تعلق بالکلیہ ختم نہ ہوا۔

ورابح سید شری من ماذون المحیط دینہ برقبته علی ماشری بائعہ اذا اشتری العبد الماذون المحیط دینہ برقبته ثوباً بعشرة فباعه من مولاہ بخمسة عشر فالمولی ان باعه مرابحةً یقول قام علی بعشرة کماذون شری من سیدہ ای اذا اشتری المولی بعشرة ثم باعه من ماذون المحیط دینہ برقبته بخمسة عشر فالماذون ان باعه مرابحةً یقول قام علی بعشرة لان بیع المولی من عبدہ الماذون وشراءه منه أعتبر عدماً فی حق المرابحة لشوته مع المنافی وانما قال المحیط دینہ برقبته لانه ح یكون للعبد الماذون ملک اما الماذون الذی لا دین علیہ فلا ملک له فلا شبهة فی أن البیع الثانی لا اعتبار له أما اذا كان علیہ دین محیط فح یكون البیع الثانی بیعاً ومع ذالک لا اعتبار له فی حق المرابحة فیثبت الحکم بالطریق الاولی فیما لا دین علیہ .

﴿ترجمہ﴾

اور بیع مراہجہ کرے گا وہ مولی جس نے اپنے ایسے عبد ماذون سے شراء کی ہو جس کا دین اس کی ذات کو محیط ہوا تنہ پیسوں پر جتنے میں اس عبد ماذون کے بائع نے خریدا تھا، اگر عبد ماذون نے جس کا دین اس کی گردن کو محیط ہو، ایک کپڑا خریدا دس کے بدلے میں پھر وہ کپڑا اپنے مولی کو فروخت کر دیا پندرہ کے بدلے میں تو مولی اگر اس کی بیع مراہجہ کرے تو یوں کہے کہ یہ مجھے دس کا پڑا ہے جیسے وہ ماذون جس نے شراء کی اپنے مولی سے، یعنی مولی نے دس کے بدلے میں خریدا پھر وہ بیچ دیا اپنے ایسے عبد ماذون کے ہاتھ پر جس کا دین اس کی گردن کو محیط تھا، پندرہ کے بدلے میں تو ماذون اگر اس کی بیع مراہجہ کرے تو یوں

کہے گا کہ مجھے یہ پندرہ کا پڑا ہے اس لیے کہ مولیٰ کا اپنے عبد ماذون کے ہاتھ کوئی شے فروخت کرنا اور اس کا اپنے اس غلام سے کوئی شے خریدنا، معدوم معتبر ہوتا ہے مرا بھہ کے حق میں بوجہ اس کے ثابت ہونے منافی کے ساتھ، اور جزیں نیست کہہا المحيط دینہ بر قبته اس لیے کہ اس وقت غلام ماذون کے لیے ملک ہوگی بہر حال وہ عبد ماذون جس پر دین نہ ہو تو اس کے لیے کوئی ملک نہیں ہوتی پس کوئی شبہ نہیں اس بات میں کہ بیع ثانی کا کوئی اعتبار نہیں، بہر حال جب اس پر دین ہو جو محیط ہو تو اس وقت بیع ثانی بیع ہوگی اور اس کے ساتھ اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا مرا بھہ کے حق میں پس ثابت ہو جائیگا حکم بطریق اولیٰ اس مسئلے میں جس میں اس پر کوئی دین نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ورابح... الخ) عبد ماذون جس کا قرضہ اس کی گردن کو محیط ہو یعنی اس پر اتنا دین ہو کہ وہ اس دین اس کی قیمت سے زائد ہو اس نے دس کے بدلے کپڑا خریدا پھر اس کو اپنے مولیٰ کے ہاتھ پندرہ کے عوض فروخت کر دیا تو اب وہ مولیٰ اگر بیع مرا بھہ کرنا چاہے تو دس پر کرے گا نہ کہ پندرہ پر۔ اس طرح اگر مولیٰ نے دس کے عوض کپڑا خریدا پھر اس کو اپنے اس غلام کے ہاتھ پندرہ کے عوض بیچ دیا تو یہ غلام اگر بیع مرا بھہ کرنا چاہے تو بھی دس پر کرے گا نہ کہ پندرہ پر وجہ اس کی یہ ہے کہ مولیٰ کا اپنے عبد ماذون کو کوئی شے بیچنا یا مولیٰ کا اپنے عبد ماذون سے کوئی شے خریدنا یہ مرا بھہ کے حق میں معدوم ہے جب مرا بھہ کے حق میں معدوم ہے تو پانچ درہم کا نفع جو عبد ماذون کو حاصل ہوا پہلی صورت میں، اور مولیٰ کو دوسری صورت میں حاصل ہوا یہ نفع کا عدم ہے تو باقی دس درہم بچتے ہیں لہذا بیع مرا بھہ بھی فقط دس پر ہوگی۔

(لثبوتہ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس قسم کی بیع و شراء مرا بھہ کے حق میں معدوم ہوتی ہے حاصل یہ ہے کہ مولیٰ اور عبد ماذون کا آپس میں جو بیع کا معاملہ ہوتا ہے وہ اس حال میں ہوتا ہے کہ بیع کے منافی بات پائی جاتی ہے اور وہ منافی بات یہ ہے کہ غلام تو کسی چیز کا مالک نہیں ہوتا اس کا سارا کچھ مولیٰ کا ہوتا ہے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف نے اس عبد ماذون کا حکم تو بیان کیا جس کا دین اس کی قیمت سے زائد ہو اس عبد ماذون کا حکم بیان نہیں کیا جس کا دین اس کی قیمت سے زائد نہ ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ جب اس عبد ماذون کا حکم معلوم ہو گیا جس کا دین اس کی قیمت سے زائد ہو تو وہ عبد ماذون جس پر دین نہ ہو اس کا حکم تو بطریق اولیٰ معلوم ہو گیا اس لیے اس کو بیان نہیں کیا، اس کی وضاحت یہ ہے کہ عبد ماذون جس کا دین اس کی قیمت سے زائد ہو اس کو ملک حاصل ہو سکتی ہے یعنی وہ کسی چیز کا مالک بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اور وہ غلام جس پر دین نہ ہو اس کو ملک حاصل نہیں ہو سکتی تو غیر مقروض غلام کے بارے میں تو کوئی شبہ نہیں ہے اس کے حق میں بیع ثانی کا کوئی اعتبار نہیں ہے اور مقروض چونکہ مالک ہو سکتا ہے لہذا اس کے حق میں بیع ثانی بیع تو ہوگی لیکن مرا بھہ کے حق میں اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا جب مقروض غلام کے حق میں بیع ثانی مرا بھہ کے

حق میں معدوم ہے تو غیر مقروض کے حق میں بطریق اولی معدوم ہوگی اس لیے غیر مقروض کے حکم کو بیان نہیں کیا۔

رَبُّ الْمَالِ عَلَى مَا شَرَاهُ مُضَارِبُهُ بِالنِّصْفِ أَوْ لَا وَنِصْفِ مَا رِبَحَ بِشِرَائِهِ ثَانِيًا مِنْهُ إِي اشْتَرَى
الْمُضَارِبُ بِالنِّصْفِ ثَوْبًا بِعَشْرَةٍ وَبَاعَهُ مِنْ رَبِّ الْمَالِ بِخَمْسَةِ عَشْرَةٍ فَالثَّوْبُ قَامَ عَلَى رَبِّ الْمَالِ بَاثْنِي
عَشَرَ وَنِصْفٍ .

﴿ترجمہ﴾

اور مراہجہ کریگا رب المال اتنے پیسوں پر کہ جتنے میں خریدا ہو اس کے مضارب بالنصف نے اولاً اور ان پیسوں کے نصف پر جو نفع میں حاصل کیے اس مضارب نے رب المال کے اس سے خریدنے کی وجہ سے ثانیاً، یعنی مضارب بالنصف نے ایک کپڑا خریدا اس کے بدلے میں اور یہ کپڑا رب المال کو بیچ دیا پندرہ کے بدلے میں تو کپڑا پڑ گیا رب المال کو ساڑھے بارہ کے بدلے میں۔

﴿توضیح﴾

(ورب المال... الخ) مضارب بالنصف اس کو کہتے ہیں جس کو کسی نے مال دیا ہوتا کہ وہ تجارت کرے اور جو نفع حاصل ہو اس میں نصف مالک کا ہو اور باقی نصف اس مضارب کا ہو، مسئلہ یہ ہے کہ مضارب بالنصف نے دس درہم کے عوض ایک کپڑا خریدا پھر رب المال کو وہ کپڑا پندرہ کے عوض بیچ دیا تو اب اگر رب المال اس میں بیع مراہجہ کرنا چاہے تو ساڑھے بارہ پر کریگا۔

مصنف کی عبارت میں رب المال مرفوع ہے اس بنا پر کہ اس کا عطف سید پر ہے اور سید پر رفع اس بنا پر ہے کہ وہ رابح کا فاعل ہے لہذا رب المال پر رفع اس بنا پر ہوگا کہ یہ رابح کا فاعل ہے اور نصف ما ربح کا عطف ما شراہ پر ہے معنی یہ ہے کہ مراہجہ کرے گا رب المال اس ثمن پر جس پر اس کے مضارب بالنصف نے اولاً خریدا اور اس نفع کے نصف پر جو اس مضارب کو حاصل ہوا ہے ثانیاً (رب المال کے) اس (مضارب) سے خریدنے کی وجہ سے، صورت مسئلہ اوپر بیان ہو چکی ہے۔

فَإِنْ أَعْوَرَّتِ الْمُبِيعَةُ أَوْ وُطِيتْ ثِيْبًا رَابِعٌ بَلَا بَيَانَ إِي لَا يَجِبُ عَلَيْهِ أَنْ يَقُولَ إِنِّي اشْتَرَيْتُهَا سَلِيمَةً
فَاعْوَرَّتْ فِي يَدِي وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَالشَّافِعِيُّ لَزِمَهُ بَيَانُ هَذَا لِأَنَّهُ لَا شَكَّ أَنَّهُ يَنْقُصُ الثَّمَنُ بِالْأَعْوَرِّ
وَمَا قِيلَ إِنَّ الْأَوْصَافَ لَا يَقَابِلُهَا شَيْءٌ مِنَ الثَّمَنِ مَعْنَاهُ أَنَّ الْأَوْصَافَ لَا يَكُونُ لَهَا حَصَّةٌ مَعْلُومَةٌ مِنَ الثَّمَنِ
لَأَنَّ الثَّمَنَ لَا يَزِيدُ بِسَبَبِ الْوَصْفِ وَلَا يَنْقُصُ بِفَوَاتِهِ عَلَى أَنَّ هَذَا الْبَيْعَ مَبْنِيٌّ عَلَى الْأَمَانَةِ فَلَا حَتَايَا تُ
السَّابِقَةُ لَا تُنَاسِبُ هَذَا لَكِنَّا نَجِيبُ بَأَنَّهُ لَمْ يَأْتِ مِنَ الْبَائِعِ غُرُورٌ فَانْهَ صَادِقٌ فِي قَوْلِهِ قَامَتْ عَلَى بَكْذَا
لَكِنَّ الْمَشْتَرِيَّ اغْتَرَّ بِحِمَاقَتِهِ فَعَلِيهِ أَنْ يَسْأَلَ إِنْكَ اشْتَرَيْتَ بَكْذَا سَلِيمَةً أَوْ مَعْوَرَّةً فَيُبَيِّنُ لَهُ الْحَالَ فَذَا

قَصَرَ فِي ذَلِكَ لَا يَجِبُ عَلَى الْبَائِعِ كَشْفُ حَالٍ لَمْ يُسَأَلْ عَنْهَا وَإِنْ قُفِّتَا أُوْطِيتَ بِكَرٍّ لَزِمَهُ بَيَانُهُ
وَقَرْضُ فَارٍ وَحَرْقُ نَارٍ لِلثَّوْبِ الْمَشْتَرَى كَالْأُولَى وَتَكْسُرُهُ بِنَشْرِهِ وَطِيَهُ كَالثَّانِيَةِ وَمَنْ اشْتَرَى بِنِسَاءٍ
وَرَابَعٍ بِلَا بَيَانٍ خَيْرَ مُشْتَرِيهِ فَإِنْ أَتَلَفَهُ ثُمَّ عَلِمَ لَزِمَهُ كُلُّ ثَمَنِهِ وَكَذَا التَّوْلِيَةُ فَإِنْ وَلَّى بِمَقَامٍ عَلَيْهِ وَلَمْ يَعْلَمْ
مُشْتَرِيهِ قَدَرَهُ فَسَدَ الْبَيْعُ وَإِنْ عَلِمَ فِي الْمَجْلِسِ خَيْرٌ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بھینگی ہوگئی بیچی ہوئی باندی یا اس کے ساتھ وطی کی گئی درآں حالانکہ وہ شبہ تھی تو مشتری بیع مراہجہ کریگا بغیر بیان کے یعنی اس پر واجب نہ ہوگا کہ یہ کہے میں نے اس کو صحیح حالت میں خریدا تھا پھر یہ میرے قبضے میں بھینگی ہوگئی اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک اس کو یہ بیان لازم ہوگا اس لیے کہ کوئی شک نہیں اس بات میں کہ ثمن بھینگے پن کی وجہ سے کم ہوتا ہے اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کا کوئی حصہ نہیں آتا تو اس کا معنی یہ ہے کہ اوصاف کے لیے ثمن کا حصہ معلوم نہیں ہوتا نہ یہ کہ ثمن بڑھتا نہیں ہے وصف کی زیادتی کی وجہ سے اور نہ کم ہوتا ہے اس وصف کے فوت ہونے کے ساتھ علاوہ ازیں اس بیع کا بنی امانت پر ہے پس سابقہ احتیاطات اس کے مناسب نہیں ہیں لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ بائع کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں پایا گیا اس لیے کہ وہ سچا ہے اپنی اس بات میں کہ مجھے یہ باندی اتنے میں پڑی ہے لیکن مشتری خود دھوکہ میں مبتلا ہو گیا اپنی حماقت کی وجہ سے پس اس پر لازم تھا کہ وہ بائع سے سوال کرتا کہ تم نے یہ باندی اتنے کے بدلے میں صحیح حالت میں خریدی تھی یا بھینگے پن کی حالت میں پس بائع اسے حال بیان کرتا، پس جب مشتری نے اس میں کوتاہی کی تو بائع پر واجب نہیں اس حال کو کھولنا جس کا سوال ہی نہیں کیا گیا۔ اور اس باندی کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا اس سے وطی کی گئی باکرہ ہونے کی حالت میں تو اس کو اس کا بیان لازم ہوگا، اور خریدے ہوئے کپڑے کا کاٹنا اور آگ کا جلانا پہلے مسئلے کی طرح ہے، اور اس کپڑے کی تہہ کا ٹوٹ جانا اس کو پھیلانے یا لپیٹنے کی وجہ سے دوسرے مسئلے کی طرح ہے، اور جس نے کوئی چیز خریدی ادھار کے ساتھ اور اس کا مراہجہ کیا بغیر بیان کے تو اس کے مشتری کو اختیار ہوگا پس اگر اس نے اس کو ہلاک کر دیا پھر اس کو پتہ چلا تو اس کو کل ثمن لازم ہو جائے گا اور اسی طرح حال ہے تولیہ کا پس اگر تولیہ کی اتنے پیسوں کے بدلے میں جتنے میں اس کو یہ چیز پڑی تھی اور مشتری کو پتا نہیں ہے ان پیسوں کی مقدار کا تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر مجلس میں پتہ چل گیا تو اس کو اختیار حاصل ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان... الخ) اگر باندی خریدی اور قبضہ کے بعد اس میں بھینگا پن پیدا ہو گیا یا شبہ باندی خریدی اور پھر اس کے ساتھ وطی کی تو اس کی بیع مراہجہ بغیر بیان کے کر سکتا ہے یعنی یہ بیان کرنا ضروری نہیں ہے کہ میں نے اس کو صحیح ہونے کی حالت میں خریدا تھا پھر یہ میرے پاس بھینگی ہوگئی۔ امام ابو یوسف اور امام شافعی کے نزدیک مراہجہ کے وقت بیان کرنا ضروری

ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ اعورار (بھینگا پن) ایک عیب ہے جس کی وجہ سے ثمن میں کمی آ جاتی ہے اور جس کی وجہ سے ثمن میں کمی آ جائے اس کو بیان کرنا ضروری ہوتا ہے۔

(وما قیل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اعورار (بھینگا پن) اور عدم اعورار وصف ہیں اور وصف کے مقابلے میں ثمن نہیں آتے تو آپ نے یہ کیسے کہا کہ اعورار کی وجہ سے ثمن میں کمی آ جاتی ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ اوصاف کے مقابلے میں ثمن کے نہ آنے کا یہ مطلب ہے کہ وصف کے مقابلے میں ثمن کی معلوم اور متعین مقدار نہیں ہوتی، مثلاً ایک غلام ہے جو کہ کاتب ہے اس کے بارے میں یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اس کی قیمت نوے درہم ہے اور اس کے کاتب ہونے کی قیمت دس درہم ہے لہذا یہ غلام سو درہم کا ہے، وصف کے مقابلے میں ثمن کے نہ آنے کا یہ مطلب نہیں ہے کہ وصف کی زیادتی کی وجہ سے ثمن میں زیادتی بھی نہیں ہوتی اور اس کے نہ ہونے کی وجہ سے ثمن میں کمی بھی نہیں ہوتی۔

(علیٰ انہ... الخ) یہ امام شافعی اور امام ابو یوسف کی دوسری دلیل ہے کہ بیع مراہجہ امانت پر مبنی ہے پس جو احتیاطات پیچھے بیان ہوئے مثلاً و شرطہما شراء ہ بمثلہ اور فان اشتری ثانیاً الخ وغیرہ ان احتیاطات کے مناسب نہیں ہے کہ اس موقع پر عیب کو بیان کرنے سے گریز کیا جائے۔

(ولکننا... الخ) یہ احناف کی طرف سے جواب ہے کہ اگر بائع عیب بیان نہیں کرتا تو اس کی طرف سے یہ کوئی دھوکہ نہ ہوگا اس لیے کہ جب وہ یہ کہے گا قامت علی بکذا کہ مجھے یہ اتنے کی پڑی ہے تو وہ سچا ہوگا، ہاں مشتری خود اپنی حماقت کی وجہ سے دھوکہ کھا گیا۔ اس مشتری پر لازم تھا کہ بائع سے پوچھتا کہ تم نے یہ باندی صحیح حالت میں خریدی تھی یا اس حال میں خریدی تھی کہ یہ بھینگا تھی، اگر مشتری اس سے یہ پوچھتا تو بائع بیان بھی کرتا لیکن جب مشتری نے خود کوتاہی کی تو بائع پر اس حال کو کھولنا واجب نہیں جس کے متعلق اس سے سوال ہی نہیں کیا گیا۔

(وان قففت... الخ) اگر باندی خریدی اور مشتری کے پاس اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی یا باکرہ باندی خریدی اور پھر اس کے ساتھ مشتری نے وطی کر لی تو اب اگر یہ مشتری بیع مراہجہ کرنا چاہے تو یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ میں نے باندی صحیح حالت میں خریدی تھی لیکن میرے پاس اس کی آنکھ پھوڑ دی گئی اور یا یہ کہ میں نے باکرہ ہونے کی حالت میں خریدی تھی اور پھر میں نے اس کے ساتھ وطی کی ہے۔

پچھلے دو مسئلوں میں اور اس مسئلے میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلے جس عیب کا بیان ہوا وہ خود بخود پیدا ہوا اس میں کسی کے فعل کا دخل نہیں تھا اس لیے کہ بھینگا پن پیدا ہونے میں مشتری کا کوئی فعل نہیں ہے اور یہاں عیب میں فعل کا دخل ہے اس لیے کہ باکرہ کے ساتھ وطی کرنے سے اس میں جو عیب پیدا ہو گیا وہ ظاہر ہے مشتری کے فعل وطی کے ساتھ ہے اس لیے یہاں بیان کرنا ضروری ہے اور وہاں ضروری نہیں۔

(وقرض... الخ) کپڑا خریدا اور اس کو چوہے نے کاٹ لیا یا آگ کی وجہ سے وہ جل گیا پھر مشتری اس میں بیع مراہجہ

کرتا ہے تو یہ مسئلہ اول کی طرح ہے یعنی مشتری کے لیے یہ بیان کرنا واجب نہیں ہے کہ میں نے کپڑا سلامت حالت میں خریدا تھا پھر اسکو چوہے نے کاٹ لیا یا یہ آگ میں جل گیا۔ اور اگر کپڑا خریدا اور لپیٹنے یا پھیلانے کی وجہ سے اس کی تہہ ٹوٹ گئی تو یہ مسئلہ ثانیہ کی طرح ہے یعنی مرابحہ کے وقت مشتری کیلئے ضروری ہے کہ وہ کہے میں نے اسکو صحیح حالت میں خریدا تھا پھر مجھ سے اس کی تہہ ٹوٹ گئی ہے۔

(ومن... الخ) اگر ادھار کے ساتھ کوئی چیز خریدی اور بیع مرابحہ بغیر بیان کے کر لی یعنی یہ بیان نہیں کیا کہ میں نے یہ چیز ادھار کے ساتھ خریدی ہے تو مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو بیع کو باقی رکھے اس لیے کہ ادھار والے عقد میں اجل (ثمن کی ادائیگی کی مدت) بیع کے مشابہ ہوتی ہے گویا اس نے ایک ثمن کے ساتھ دو چیزیں خریدی تھیں بیع اور اجل، لیکن اسی ثمن کے ساتھ اس نے فقط بیع کو بیچ دیا تو مشتری کو دھوکہ ہوا لہذا اس کو اختیار ہوگا، لیکن اگر اس صورت میں مشتری نے قبضہ کر لیا پھر اس بیع کو ہلاک کر دیا پھر بعد میں پتہ چلا کہ بائع نے تو یہ چیز ادھار کے ساتھ خریدی تھی تو اب مشتری پر پورا ثمن لازم ہوگا۔ اس لیے کہ اجل وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتے۔

(وکذا... الخ) اگر مشتری نے شراء ادھار کے ساتھ کی اور پھر اس بیع کی بیع تولیہ کر دی اور یہ بیان نہیں کیا کہ میں نے یہ شے ادھار کے ساتھ خریدی ہے تو مشتری کو اختیار ہوگا چاہے تو وہ بیع کل ثمن کے ساتھ لے لے اور چاہے تو بیع کو چھوڑ دے اور اگر مشتری نے اس کو ہلاک کر دیا اور پھر پتہ چلا کہ بائع نے تو یہ شے ادھار کے ساتھ خریدی تھی تو اب پورا ثمن لازم ہوگا اور اختیار ختم ہو جائیگا۔

(فان ولی... الخ) اگر کسی نے بیع تولیہ کی اور یہ کہا میں تمہارے ساتھ اس چیز کی بیع تولیہ اتنے ثمن کے ساتھ کرتا ہوں جتنے ثمن کے ساتھ یہ مجھے پڑی ہے اور مشتری کو پتہ نہیں کہ بائع کو یہ چیز کتنے کی پڑی ہے تو بیع فاسد ہے اس لیے کہ ثمن مجہول ہے اور اگر مجلس میں مشتری کو معلوم ہو گیا تو اس کو اختیار ہوگا چاہے تو عقد کو باقی رکھے اور چاہے تو فسخ کر دے۔

وَلَمْ يَجْزِ بَيْعُ مَشْرُيٍّ قَبْلَ قَبْضِهِ إِلَّا فِي الْعَقَارِ وَالْفَرْقِ بَيْنَهُمَا أَنَّ نَهْيَ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ بَيْعِ مَالٍ يَنْقُصُ مَعْلُومًا أَنَّ فِيهِ غَرَرًا أَنْفَسَاخَ الْعَقْدِ عَلَى تَقْدِيرِ الْهَلَاكِ وَالْهَلَاكُ فِي الْعَقَارِ نَادِرٌ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَجُوزُ فِي الْعَقَارِ أَيْضًا عَمَلًا بِاطْلَاقِ النَّهْيِ .

ترجمہ

اور جائز نہیں خریدی ہوئی چیز کی بیع اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مگر زمین میں اور ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ: حضور ﷺ کا منع فرمانا اس چیز کی بیع سے جس پر قبضہ نہیں کیا معلل ہے، بایں طور کہ اس میں عقد کے فسخ ہونے کا دھوکہ ہو سکتا ہے اس کے ہلاک ہونے کی تقدیر پر اور ہلاکت زمین میں نادر ہے، اور امام محمدؒ کے نزدیک زمین میں بھی بیع جائز نہیں عمل کرتے

ہوئے نہیں کے اطلاق پر۔

﴿توضیح﴾

(ولم یجز... الخ) اگر مشتری نے کوئی شے خریدی اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا پھر اس کو بیچ دیا تو جائز نہیں اور اگر زمین خریدی اور قبضہ نہیں کیا پھر اس کو بیچ دیا تو یہ جائز ہے امام محمدؒ کے نزدیک زمین اور اس کے علاوہ کسی بھی چیز کی بیع قبضہ سے پہلے جائز نہیں۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ایسی چیز کی بیع سے منع کیا ہے جس پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا ہو اور یہ عام ہے زمین کو بھی شامل ہے اور دوسری چیزوں کو بھی شامل ہے، لیکن ہم جواب یہ دیتے ہیں کہ زمین اور منقولی چیز میں فرق ہے اس طرح کہ نبی ﷺ کی یہ نہی معطل ہے کہ قبضہ سے پہلے بیع اس لیے جائز نہیں کہ ہو سکتا ہے بیع قبضہ سے پہلے ہلاک ہو جائے اور عقد بیع فسخ ہو جائے تو اب بائع مشتری کو کیا دیگا۔ اور یہ ہلاکت منقولی اشیاء میں کثیر ہے زمین کا ہلاک ہونا نادر ہے اس لیے منقولی اشیاء کی بیع تو قبضہ سے پہلے جائز نہ ہوگی زمین کی بیع قبل القبض جائز ہوگی۔

وَمَنْ شَرَى كَيْلِيًّا كَيْلًا أَوْ بِشَرَطِ الْكَيْلِ لَمْ يَبِعْهُ وَلَمْ يَأْكُلْهُ حَتَّى يَكِيلَهُ فَإِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ نَهَى عَنْ بَيْعِ الطَّعَامِ حَتَّى يَجْرِيَ فِيهِ صَاعَانِ صَاعُ الْبَائِعِ وَصَاعُ الْمُشْتَرِي وَشَرَطُ كَيْلِ الْبَائِعِ بَعْدَ بَيْعِهِ بِحَضْرَةِ الْمُشْتَرِي حَتَّى إِنْ كَالَهُ الْبَائِعُ قَبْلَ الْبَيْعِ لَا اعْتِبَارَ لَهُ وَإِنْ كَانَ بِحَضْرَةِ الْمُشْتَرِي وَكَذَا إِنْ كَالَهُ بَعْدَ الْبَيْعِ بِغَيْبَةِ الْمُشْتَرِي وَكَفَى بِهِ فِي الصَّحِيحِ إِنْ كَالَ الْبَائِعُ بَعْدَ الْبَيْعِ بِحَضْرَةِ الْمُشْتَرِي فَهَذَا كَافٍ وَلَا يُشْتَرَطُ أَنْ يَكِيلَ الْمُشْتَرِي بَعْدَ ذَلِكَ وَمَحْمَلُ الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ مَا إِذَا اجْتَمَعَ الصَّفَقَتَانِ بِشَرَطِ الْكَيْلِ عَلَى مَا سَيَأْتِي فِي بَابِ السَّلَامِ وَهُوَ مَا إِذَا أَسْلَمَ فِي كَرْتَرٍ فَلَمَّا حُلَّ الْأَجَلُ اشْتَرَى الْمُسْلِمُ إِلَيْهِ مِنْ رَجُلٍ كَرًّا وَأَمَرَ رَبُّ السَّلَامِ أَنْ يَقْبِضَهُ لَهُ ثُمَّ يَقْبِضَهُ لِنَفْسِهِ فَإِذَا كَتَلَهُ لَهُ ثُمَّ اكْتَالَهُ لِنَفْسِهِ جَازٌ وَكَذَا مَا يُوزَنُ أَوْ يُعَدُّ أَوْ لَا يَبِيعُهُ وَلَا يَأْكُلُهُ حَتَّى يَزِنَهُ أَوْ يُعَدَّهُ ثَانِيًا وَيَكْفِي إِنْ وَزَنَهُ وَعَدَّهُ بَعْدَ الْبَيْعِ بِحَضْرَةِ الْمُشْتَرِي لَا مَا يُذَرَعُ أَوْ لَا يُشْتَرَطُ مَا ذَكَرَ فِي الْمَذْرُوعَاتِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے کوئی کیلی شے خریدی کیلی یعنی کیل کی شرط کے ساتھ تو وہ اس کو نہ بیچے اور نہ اس کو کھائے حتیٰ کہ اس کو کیل کر لے اس لیے کہ آپ ﷺ نے طعام کی بیع سے منع فرمایا حتیٰ کہ اس میں دو صاع جاری ہوں، بائع کا صاع اور مشتری کا صاع، اور مشروط ہے بائع کا کیل کرنا اس کی بیع کے بعد مشتری کے سامنے حتیٰ کہ اگر اس کو بائع نے کیل کر لیا بیع سے پہلے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں اگرچہ مشتری کے سامنے ہو۔ اور اسی طرح حال ہے اگر اس کو کیل کر لیا بیع کے بعد مشتری کی عدم موجودگی میں اور یہ کافی ہو جائیگا صحیح قول کے مطابق یعنی اگر بائع نے کیل کر لیا بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں تو یہ کافی ہے اور یہ مشروط نہیں کہ

مشتري اس کے بعد اس کو کیل کرے اور حدیث مذکور کا محمل وہ صورت ہے جس میں دوسو دے جمع جائیں کیل کی شرط کے ساتھ جیسا کہ آگے آئیگا باب المسلم میں، اور وہ صورت یہ ہے کہ اگر بیع سلم کی ایک کرگندم میں پس جب مدت پوری ہوگئی تو مسلم الیہ نے ایک آدمی سے ایک کر خریدی اور رب المسلم کو امر کیا کہ اس پر قبضہ کر لے اس (مسلم الیہ) کے لیے پھر اس پر قبضہ کرے اپنے لیے پس اس رب المسلم نے اس کو کیل کر لیا پھر اس کو کیل کیا اپنے لیے تو جائز ہے۔ اور اسی طرح حال ہے اس چیز کا جس کو وزن کیا جاتا ہے یا اس کو شمار کیا جاتا ہے یعنی اس کو نہ بیچے اور نہ ہی اسے کھائے حتیٰ کہ اس کو وزن کر لے یا اس کو شمار کر لے دوسری مرتبہ اور کافی ہوگا اگر اس کو وزن کر لیا یا شمار کر لیا بیع کے بعد مشتری کی موجودگی میں، نہ کہ وہ چیز جس کو مایا جاتا ہے یعنی مذکورہ بات مذورات میں مشروط نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن شری... الخ) اگر کسی نے کیلی شے کیل کی شرط کے ساتھ خریدی تو آگے نہ اس کی بیع کر سکتا ہے اور نہ اس کو کھا سکتا ہے جب تک دوبارہ اس کو کیل نہ کرے اس لیے کہ نبی ﷺ نے طعام کی بیع سے منع فرمایا تا وقتیکہ اس میں دو صاع جاری نہ ہوں ایک بائع کا صاع اور ایک مشتری کا صاع۔

(وشرط... الخ) بیع کے بعد مشتری کے سامنے کیل کرنا شرط ہے یعنی اگر بیع ہوگئی اور اس کے بعد مشتری کے سامنے کیل ہوا تو صحیح قول کے مطابق یہ صحیح ہے لہذا دوبارہ کیل کرنے کی ضرورت نہیں ہے لیکن اگر بائع نے بیع سے پہلے کیل کر لیا یا بیع کے بعد مشتری کی عدم موجودگی میں کیل کر لیا تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، لہذا دوسری مرتبہ کیل کرنا ضروری ہوگا۔

(ومحمل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ حدیث میں تو طعام کی بیع سے منع کیا گیا ہے تا وقتیکہ اس میں دو صاع جاری نہ ہوں ایک بائع کا صاع اور ایک مشتری کا صاع تو آپ نے کیسے کہا کہ بیع کے بعد مشتری کے سامنے اگر کیل ہو تو یہ کافی ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ حدیث مذکور کا محمل وہ صورت ہے جس میں دو صفقے کیل کی شرط کے ساتھ جمع ہو جائیں جیسا کہ باب المسلم میں آئیگا کہ کسی نے ایک کرگندم میں بیع سلم (سلم بیع الدین بالعين) کو کہتے ہیں یعنی مشتری ثمن پہلے ادا کرے اور بیع بائع بعد میں اپنے مقررہ وقت پر سپرد کرے) کی جب بیع کی سپردگی کا وقت آن پہنچا تو مسلم الیہ یعنی بائع نے ایک کرگندم کسی آدمی سے خریدی اور رب المسلم یعنی مشتری کو امر کیا کہ وہ جا کر اس پر قبضہ کر لے پہلے مسلم الیہ یعنی بائع کی طرف سے قبضہ کرے اور پھر اپنی طرف سے قبضہ کر لے تو رب المسلم یعنی مشتری نے جا کر اس گندم کو پہلے مسلم الیہ کے لیے کیل کیا اور پھر بعد میں اپنی طرف سے کیل کیا تو یہ جائز ہے تو یہاں دو صفقے جمع ہو گئے ایک صفقہ رب المسلم کا مسلم الیہ کے ساتھ ہے اور دوسرا صفقہ مسلم الیہ کا اس آدمی کیساتھ ہے جس سے اس نے ایک کرگندم خریدی ہے تو جب یہاں دو صفقے ہیں تو یہاں دو صاع جاری ہو گئے، ایک مسلم الیہ یعنی بائع کا صاع اور ایک رب المسلم یعنی مشتری کا صاع تو حدیث مذکور کا محمل یہی صورت ہے۔

(و کذا... الخ) وزنی یا عددی چیزوں کی بیع وزن یا عدد کے ساتھ کی جائے تو آگے ان کی بیع نہیں کی جاسکتی تاوقتیکہ ان کو دوبارہ وزن نہ کیا جائے اور یا شمار نہ کیا جائے اور اگر بائع نے بیع کے بعد ان کو وزن کر لیا یا شمار کر لیا تو یہ کافی ہے اب ان کی آگے بیع کی جاسکتی ہے۔

(لا مایذرع... الخ) مذروعی چیزوں کی بیع میں یہ شرط نہیں یعنی اگر دس ذراع کپڑا خریدا تو آگے مشتری اس کو استعمال کر سکتا ہے اور دوبارہ ناپنے کی ضرورت نہیں ہے۔ مذروعی اور غیر مذروعی کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ غیر مذروعی میں دوبارہ کیل وغیرہ کی شرط اس لیے لگائی گئی کہ ہو سکتا ہے بیع مشتری کے پاس زیادہ چلی آئی ہو حالانکہ زیادتی بائع کا حق ہے لہذا دوبارہ کیل کرے تاکہ اگر زیادتی نکل آئے تو اس کو واپس کیا جاسکے اور مذروعی اشیاء میں دوبارہ ذراع کرنے کی ضرورت اس لیے نہیں ہے کہ اگر بالفرض زیادتی نکل آئے تو وہ مشتری کا حق ہے بائع کا نہیں اس لیے کہ ذراع وصف ہے جس کے مقابلے میں ثمن نہیں آتا۔

وَصَحَّ التَّصَرُّفُ فِي الثَّمَنِ قَبْلَ قَبْضِهِ مَثَلًا أَنْ يَأْخُذَ الْبَائِعُ مِنَ الْمَشْتَرِي عَوْضَ الثَّمَنِ ثَوْبًا وَالْحُطُّ عَنْهُ وَالْمَزِيدُ فِيهِ حَالٌ قِيَامِ الْمَبِيعِ لَا بَعْدَ هَلَاكِهِ. قَوْلُهُ حَالٌ قِيَامِ الْمَبِيعِ يَتَعَلَّقُ بِالْمَزِيدِ فَإِنَّ الزِّيَادَةَ عَلَى الثَّمَنِ لَا يَصِحُّ بَعْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ لَكِنَّ الْحُطَّ يَصِحُّ. وَفِي الْمَبِيعِ أَيْ صَحَّ الزِّيَادَةُ فِي الْمَبِيعِ وَيَتَعَلَّقُ اسْتِحْقَاقُهُ بِالْجَمِيعِ يُمَكِّنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ أَنَّ الْبَائِعَ يَكُونُ مُسْتَحِقًّا لِجَمِيعِ الثَّمَنِ مِنَ الزَّائِدِ وَالْمَزِيدِ عَلَيْهِ وَالْمَشْتَرِي يَسْتَحِقُّ جَمِيعَ الثَّمَنِ مِنَ الْمَبِيعِ مِنَ الزَّائِدِ وَالْمَزِيدِ عَلَيْهِ وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ أَنَّهُ إِذَا اسْتَحَقَّ مُسْتَحِقُّ الْمَبِيعِ أَوْ الثَّمَنِ فَلَا اسْتِحْقَاقَ يَتَعَلَّقُ بِجَمِيعِ مَا يَقَابِلُهُ مِنَ الْمَزِيدِ وَالْمَزِيدِ عَلَيْهِ فَلَا يَكُونُ الزَّائِدُ صَلَةً مُبْتَدَأَةً كَمَا هُوَ مَذْهَبُ زَفَرٍ وَالشَّافِعِيِّ فَيَرِيبُ عَلَى الْكُلِّ أَنْ يَزِيدَ وَعَلَى مَا بَقِيَ إِنْ حُطَّ فَإِنَّ الزِّيَادَةَ وَالْحُطَّ التَّحَقُّقًا بِاصِلِ الْعَقْدِ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے ثمن میں تصرف کرنا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے مثلاً یہ کہ بائع مشتری سے ثمن کے عوض میں کپڑا لے لے اور صحیح ہے اس ثمن سے کمی کرنا اور اس میں زیادتی کرنا بیع کے موجود ہونے کی حالت میں نہ کہ اس کے ہلاک ہونے کے بعد۔ مصنف کا قول حال قیام المبیع متعلق ہے مزید کے ساتھ اس لیے کہ ثمن پر زیادتی صحیح نہیں ہے بیع کی ہلاکت کے بعد لیکن کمی صحیح ہے اور بیع میں یعنی صحیح ہے زیادتی بیع میں، اور متعلق ہوگا استحقاق جمیع کے ساتھ ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ بائع مستحق ہوگا جمیع ثمن کا یعنی زائد اور مزید علیہ کا اور مشتری مستحق ہوگا جمیع بیع کا یعنی زائد اور مزید علیہ کا اور ممکن ہے کہ اس سے مراد یہ ہو کہ اگر استحقاق ثابت ہو جائے بیع یا ثمن کے مستحق کا تو استحقاق متعلق ہوگا اس تمام کے ساتھ جو اس کے

مقابل ہے یعنی مزید اور مزید علیہ پس زائد کوئی نیا احسان نہ ہوگا جیسا کہ یہ امام زفر اور امام شافعی کا مذہب ہے پس وہ مراہجہ کریگا اور تولیہ کریگا کل پر اگر زیادتی کی اور (مراہجہ و تولیہ کریگا) اتنے پر جو باقی ہے اگر کمی کی گئی، اس لیے کہ زیادتی اور کمی دونوں لاحق ہو جاتے ہیں اصل عقد کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) بائع نے مشتری سے اگر ابھی تک ثمن پر قبضہ نہیں کیا اور اس ثمن میں تصرف کرتا ہے تو جائز ہے مثلاً بائع نے ایک غلام دس درہم کے بدلے میں مشتری کو فروخت کیا اور بائع نے مشتری کو کہا کہ تم مجھے درہم کے بدلے میں کپڑا دے دو تو جائز ہے۔

(والحط... الخ) ثمن میں کمی اور زیادتی بھی جائز ہے، مثلاً پہلے ثمن آٹھ درہم طے ہوئے تھے بعد میں مشتری نے دو درہم کا اضافہ کر کے دس درہم دے دیئے، یا بائع ثمن میں کمی کر کے چھ درہم کا مطالبہ کرتا ہے تو یہ جائز ہے، کمی تو مطلقاً جائز ہے خواہ بیع موجود ہو یا ہلاک ہو گئی ہو اور زیادتی اس وقت جائز ہے جب بیع موجود ہو اور اگر بیع ہلاک ہو گئی تو جائز نہیں۔
(وفی المبیع... الخ) یعنی بیع میں زیادتی جائز ہے۔ مثلاً بیع پہلے ایک کرگندم طے ہوئی تھی بعد میں بائع نے ڈیڑھ کرگندم اسی پہلے ثمن کے بدلے میں دے دی۔

(ویتعلق... الخ) اس کے دو معنی ہو سکتے ہیں ایک یہ ہے کہ ثمن میں اگر مشتری نے زیادتی کر دی تو بائع تمام ثمن کا مستحق ہوگا زائد کا بھی اور مزید علیہ (یعنی ثمن کی وہ مقدار جو پہلے طے ہوئی تھی) کا بھی، اس طرح اگر بیع میں بائع نے زیادتی کر دی تو مشتری جمیع بیع کا مستحق ہوگا زائد کا بھی اور مزید علیہ (یعنی بیع کی وہ مقدار جو پہلے طے ہوئی تھی) کا بھی۔
اور دوسرا معنی یہ ہو سکتا ہے کہ ثمن یا بیع میں زیادتی ہوئی اور پھر ثمن یا بیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو استحقاق کا تعلق جمیع کے ساتھ ہوگا زائد کے ساتھ بھی اور مزید علیہ کے ساتھ بھی، مثلاً ایک ذراع کپڑا دس درہم کے عوض خریدا اور دو درہم مشتری نے زائد دے دیئے پھر اس کپڑے کے نصف کا کوئی مستحق نکل آیا تو اب مشتری بائع سے چھ درہم کا رجوع کریگا نہ کہ پانچ درہم کا، امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ زیادتی خواہ بیع میں ہو یا ثمن میں یہ احسان ہوتا ہے لہذا استحقاق کا تعلق زیادتی کے ساتھ نہ ہوگا پس ان کے نزدیک صورت مذکورہ میں مشتری پانچ درہم کا رجوع کریگا۔

(فی رابع... الخ) اگر ثمن میں زیادتی کی گئی تو مشتری کل ثمن پر بیع مراہجہ اور تولیہ کریگا یعنی مشتری زیادتی اور مزید علیہ کے مجموعہ پر بیع مراہجہ اور تولیہ کریگا اور اگر ثمن میں کمی کی گئی تو اب مشتری باقی ماندہ ثمن پر بیع مراہجہ اور تولیہ کریگا مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے غلام دس درہم کے عوض خریدا اور دو درہم مزید بائع کو دے دیئے تو مشتری اس غلام کی بیع مراہجہ یا تولیہ بارہ پر کریگا نہ کہ دس پر اور ثمن میں کمی والے مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے دس کے عوض شہداء کی اور بائع نے پھر دو

درہم کم کردیئے تو اب مشتری مرا سچہ یا تولیہ آٹھ پر کریگا۔

(فان... الخ) یہ پچھلے مسئلے کی دلیل ہے کہ زیادتی یا کمی ثمن میں اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے گویا عقد

ہی زائد اور مزید علیہ کے مجموعہ پر ہوا ہے اور مرا سچہ یا تولیہ میں مدار وہی ثمن ہوتے ہیں جن پر عقد ہوا ہو۔

والشفیع یاخذ بالاقل فی الفصلین ای فی الزیادۃ علی الثمن والحط عنه أمّا فی الحطّ فلأنّہ التحقّ باصل العقد وأمّا فی الزیادۃ فلأنّ حقّہ تعلّق بالثمن الاول فلا یملک الغیر ابطال حقّہ الثابت فلو قال: بع عبدک من زید بالف علی أنّی ضامن کذا من الثمن سوی الالف اخذ الالف من زید والزیادۃ منه ولو لم یقل "من الثمن" فالالف علی زید ولا شیء علیہ وکلّ دین أجل الی أجل معلوم صحّ الا القرض فانه یصیر بیع الدراهم بالدراهم نسیئۃ فلا یجوز لانه یصیر ربوا لأنّ النقد خیر من النسیئۃ .

ترجمہ

اور شفیع لے گا کم ثمن کے ساتھ دونوں صورتوں میں یعنی ثمن پر زیادتی کی صورت میں اور ثمن سے کمی کی صورت میں بہر حال کمی کی صورت میں تو اس لیے کہ وہ لاحق ہو جاتی ہے اصل عقد کے ساتھ اور بہر حال زیادتی کی صورت میں پس اس لیے کہ اس شفیع کا حق متعلق ہو چکا ہے ثمن اول کے ساتھ پس غیر مالک نہیں ہوگا اس کے اس حق کو باطل کرنے کا جو ثابت ہے، پس اگر کہا: اپنا غلام زید کو بیچ دو ہزار کے بدلے میں اس شرط کے ساتھ کہ میں اتنے ثمن کا ضامن ہوں ہزار کے ماسوی، تو بائع ہزار زید سے لے گا اور زیادتی اسی (ضامن) سے لے گا اور اگر "من الثمن" نہیں کہا تو ہزار زید پر لازم ہوگا اور اس (ضامن) پر کچھ نہ ہوگا اور ہر وہ دین جس کی ایک مدت معلومہ سے مہلت دی جائے، صحیح ہے مگر قرض، اس لیے کہ یہ ہو جائیگی درہم کی درہم کے بدلے میں ادھار کے ساتھ بیع پس جائز نہ ہوگی اس لیے کہ یہ ربوا بن جائیگا کیونکہ نقد ادھار سے بہتر ہے۔

توضیح

(والشفیع... الخ) مشتری نے گھر خریدا اس کے بعد مشتری نے ثمن میں زیادتی کر دی یا بائع نے ثمن میں کمی کر دی اس کے بعد شفیع نے اس گھر پر شفعہ کیا تو دونوں صورتوں میں شفیع اس گھر کو اقل ثمن کے ساتھ حاصل کریگا۔ مثلاً مشتری نے گھر پچاس درہم کے عوض خریدا اور پھر اس نے دس درہم اور بڑھا دیئے تو شفیع اس گھر کو پچاس کے عوض لے گا اس لیے کہ چالیس پچاس سے اقل ہے اور اگر مشتری نے گھر پچاس کے عوض خریدا اس کے بعد بائع نے ثمن میں دس درہم کی کمی کر دی تو شفیع اس گھر کو چالیس کے عوض لیگا اس لیے کہ چالیس اقل ہے۔

اگر ثمن میں کمی کی جائے تو شفیع اقل ثمن کے ساتھ اس لیے شفعہ کریگا کہ کمی اصل عقد کے ساتھ لاحق ہو جاتی ہے گویا عقد ہی ان کم ثمنوں پر واقع ہوا ہے اور شفیع ان ثمنوں کے ساتھ شفعہ کرتا ہے جن پر عقد واقع ہوا ہو، اور اگر ثمن میں زیادتی کی گئی تو

اب شفیع اقل ثمن کے ساتھ اس لیے شفعہ کریگا کہ شفیع ثمن اول کے ساتھ شفعہ کا حق دار ہوتا ہے اب جو ثمن میں زیادتی کی گئی ہے تو گویا یہ شفیع کے حق کو باطل کرنے کی کوشش ہے اور شفیع کے حق کو کوئی باطل نہیں کر سکتا اس لیے کہ شفیع پہلے ثمن پر جو کہ اقل ہے، شفعہ کریگا۔

(فلو قال... الخ) اگر کسی نے کہا: بع عبدک من زید بالف علی انی ضامن بكذا من الثمن کہ اپنا غلام زید کو بیچ دے اس شرط کے ساتھ کہ میں تمہارے لیے پچاس کا ضامن ہوں ثمن سے، پھر اس نے غلام بیچ دیا تو بائع ہزار درہم زید سے لے گا اور پچاس اس ضامن سے لے گا اور اگر اس ضامن نے ”من الثمن“ نہیں کہا یوں کہا: بع عبدک من زید بالف علی انی ضامن کذا، کہ اپنا غلام زید کو بیچ دے اس شرط کے ساتھ کہ میں تیرے لیے مثلاً پچاس کا ضامن ہوں تو بائع ہزار درہم تو زید سے لے لے اور ضامن پر کچھ لازم نہ ہوگا۔ اس لئے کہ دوسری صورت میں ضامن نے فقط وعدہ کیا، لہذا ضامن پر کچھ واجب نہ ہوگا بخلاف پہلی صورت کے کہ اس میں من الثمن کے الفاظ ہیں گویا ثمن ہزار اور پچاس کا مجموعہ ہے اس لیے ضامن پر پچاس لازم ہونگے۔

(وکل... الخ) قرض ایسے عقد کو کہتے ہیں کہ جس میں ایک شخص کو مال مثلی دیا جائے مثلاً دراہم تاکہ وہ شخص اس جیسا مال واپس کرے جیسے روپے دراہم وغیرہ۔ مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ ہر دین کی تا جیل صحیح ہے جبکہ اجل معلوم ہو یعنی کوئی بھی دین ہو اس میں دائن مدیون کے لیے مدت مقرر کر سکتا ہے کہ تم نے مجھے دو ماہ کے بعد دین ادا کرنا ہے تو ہر دین کی تا جیل جائز ہے بشرطیکہ اجل (دین کی ادائیگی کی مدت) معلوم ہو۔ مثلاً بیع کا ثمن اگر مشتری نقد ادا نہ کرے تو اس کی تا جیل صحیح ہے جبکہ مدت معلوم ہو لہذا بائع مدت کے پورا ہونے سے پہلے ثمن کا مطالبہ نہیں کر سکتا البتہ قرض کی تا جیل صحیح نہیں، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر قرض میں مدت مقرر کر دی جائے مثلاً قرض خواہ مقروض کو کہے کہ دو ماہ کے بعد مجھے قرض کی ادائیگی کر دینا تب بھی قرض خواہ مقروض سے مدت کے آنے سے پہلے یعنی دو ماہ کے پورا ہونے سے پہلے قرض کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

وجہ اس کی یہ ہے کہ اگر قرض کی تا جیل کی جائے تو یہ نقد دراہم کی ادھار دراہم کے ساتھ بیع ہو جائیگی اور یہ ربوا ہے (یعنی قرض خواہ کی طرف سے مقروض کو قرض دینا یہ زائد ہے اور مقروض کا ایک مدت کے بعد قرض واپس لوٹانا یہ کم ہے تو عوضین میں سے ایک عوض بہتر ہے یعنی قرض خواہ کی طرف قرض دیا جانا بہتر ہے) باقی رہی یہ بات کہ ایک عوض یہاں بہتر کیوں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ قرض خواہ نے تو رقم نقد ادا کی جبکہ مقروض بعد میں ادا کریگا یعنی اس پر رقم ابھی تک ادھار ہے ظاہر ہے نقد ادھار سے بہتر ہوا کرتا ہے۔

﴿باب الربوا﴾

هو فضل خالٍ عن عوضٍ شرطٍ لاحدٍ العاقدین فی المعاوضة ای فضلٌ احد المتجانسین علی الآخر بالمعیار الشرعی ای الکیل او الوزن ففضلٌ قفیزٌ شعیرٌ علی قفیزٍ بُرٍّ لایکون من باب الربوا وكذا فضلٌ عشرة اذرعٍ من الثوب الهروی علی خمسة اذرعٍ منه لایکون من هذا الباب وإنما قال: خالٍ عن العوض، احترازاً عن بیع کر بُرٍّ وشعیرٍ بُکرٍ برٍ وکُرٍّ شعیرٍ فإن للثانی فضلاً علی الاول لکن غیر خالٍ عن العوض بصرف الجنس الی خلاف الجنس وقال شرطٌ لاحد العاقدین حتی لو شرط لغيرهما لایکون من باب الربوا وقال فی المعاوضة حتی لم یکن الفضل الخالی عن العوض الذی هو فی الهبة ربوا.

﴿ترجمہ﴾

ربا وہ زیادتی ہے جو ایسے عوض سے خالی ہو جو عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے مشروط ہو معاوضہ میں یعنی متجانسین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی معیار شرعی کے ساتھ یعنی کیل یا وزن کے ساتھ پس جو کے دو قفیزوں کی گندم کے ایک قفیز پر زیادتی باب ربا میں سے نہ ہوگی اور اسی طرح ہروی کپڑے کے دس ذراع کی زیادتی اسی کپڑے کی پانچ ذراع پر نہیں ہوگی اس باب سے، اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ مصنف نے کہا: خال عن العوض، احتراز کرتے ہوئے گندم اور جو کے ایک کر کی گندم کے دو کر اور جو کے دو کر کے بدلے میں، اس لیے کہ ثانی کی زیادتی ہے اول پر لیکن عوض سے خالی نہیں جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے کے ساتھ اور مصنف نے کہا شرط لاحد العاقدین حتی کہ اگر مشروط ہو وہ زیادتی عاقدین کے غیر کے لیے تو یہ باب ربا میں نہ ہوگا اور مصنف نے کہا فی المعاوضة تاکہ وہ زیادتی ربا نہ ہو جو اس عوض سے خالی ہو جو ہبہ میں ہوتی ہے۔

ربا کا لغوی معنی ہے زیادتی اور اصطلاح میں ربا ایسی زیادتی کو کہتے ہیں جو ایسے عوض سے خالی ہو جو عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے معاوضہ میں مشروط ہو۔

﴿توضیح﴾

(ای فضل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ربا کی یہ تعریف مانع نہیں اس لیے کہ یہ اس صورت پر صادق ہے کہ دو قفیز جو کی بیع گندم کے ایک قفیز کے بدلے میں کی جائے تو یہاں بھی جو کے ایک قفیز کی بغیر عوض کے زیادتی ہے تو یہ ربا ہونا چاہیے حالانکہ یہ ربا نہیں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ زیادتی سے مراد متجانسین میں سے ایک کی دوسرے پر زیادتی ہے، اور جو اور گندم متجانسین نہیں ہیں بلکہ دو الگ الگ جنس ہیں لہذا یہ تعریف ان پر صادق نہیں آئیگی۔

(بالمعیار... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ربا کی یہ تعریف مانع نہیں اس لیے کہ یہ اس صورت پر صادق آتی ہے کہ ہروی کپڑے کے دس ذراع کی بیع ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کے ساتھ کی جائے تو یہاں متجانسین میں سے

ایک کی دوسرے پر بغیر عوض کے زیادتی ہے تو اس کو ربا ہونا چاہیے حالانکہ یہ ربا نہیں ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ زیادتی سے مراد معیار کی زیادتی ہے یعنی مراد یہ ہے کہ کیل اور وزن کے ساتھ زیادتی ہو اور ہروی کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے لہذا یہ تعریف اس پر صادق نہیں آئیگی۔

(انما قال... الخ) یہ خال عن العوض کے فائدے کا بیان ہے کہ خال عن العوض اس لیے کہا کہ تا کہ اس صورت سے احتراز ہو جائے کہ ایک کرگندم اور ایک کر جو کی بیع دو کرگندم اور دو کر جو کے بدلے میں کی تو اس میں اگرچہ زیادتی ہے لیکن یہ عوض سے خالی نہیں ہے بلکہ بدلے میں عوض ہے وہ اس طرح کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا جائیگا کہ ایک کرگندم کو دو کر جو کے مقابلے میں کیا جائیگا اور ایک کر جو کو ایک دو کرگندم کے بدلے میں کیا جائیگا۔

(وقال شرط... الخ) یہاں سے شرط لاحد العاقدین کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا تا کہ اس زیادتی سے احتراز ہو جائے جو عاقدین میں سے کسی ایک کے لیے مشروط نہ ہو بلکہ اجنبی کے لیے مشروط ہو مثلاً گندم کا ایک قفیز بائع نے گندم کے ایک قفیز کے بدلے میں بیچا اور مشتری پر یہ شرط لگا دی کہ وہ ایک قفیز اجنبی کو بھی دیدے تو یہاں کوئی ربا نہیں ہوگا۔ اس لیے کہ یہاں اگرچہ مشتری جو عوض ادا کریگا وہ دو قفیز ہونگے پس یہاں دو قفیز گندم کے بدلے میں ایک قفیز گندم ہے لہذا ایک قفیز تو ایک قفیز کے مقابلے میں ہوگا اور ایک قفیز عوض سے خالی ہوگا اور عوض سے خالی قفیز چونکہ اجنبی کے لیے مشروط ہے اس لیے یہ ربا نہیں ہے۔

(وقال... الخ) یہ فی المعاوضہ کے فائدے کا بیان ہے کہ مصنف نے ربا کی تعریف میں فی المعاوضہ اس لیے کہا تا کہ اس سے اس زیادتی سے احتراز ہو جائے جو خالی عن العوض ہو اور وہ عاقدین میں کسی ایک کے لیے مشروط ہو لیکن معاوضہ میں نہ ہو مثلاً ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی شے بہہ کی تو اس میں زیادتی ہوتی ہے جو عوض سے خالی نہیں ہوتی ہے اور متعاقدین میں سے ایک یعنی موہوب لہ کے لیے مشروط ہوتی ہے لیکن یہ ربا نہیں اس لیے کہ یہ معاوضہ میں نہیں ہے۔

وعلته القدر مع الجنس المراد بالعقد الكيل في المكيلات والوزن في الموزونات وعند الشافعي الطعم في المطعومات والتمنية في الاثمان والجنسية شرط والمساواة مخلص والاصل الحرمة وعند مالك عله الطعم والادخار فحرم بيع الكيل والوزن بجنسه متفاضلاً ولو غير مطعوم كالجص والحديد الجص من المكيلات والحديد من الموزونات وفيهما خلاف الشافعي ومالك بناء على ما ذكرنا من العلة وحل متمثلاً اي البيع في الاشياء المذكورة بلامعيار اي حل البيع متفاضلاً فيما لا يدخل في المعيار كحفنة بحفنتين وبيضة بيضتين وتمر بتمرتين وعند الشافعي لا يحل بيع المطعومات حفنة بحفنتين بناء على ما ذكرنا من العلة وبناء على ان الاصل عندنا الحل وعنده الحرمة فعندنا ما يدخل في الكيل يثبت فيه الحرمة وما لا يدخل فيه يبقى على

أَصْلُهُ وَهُوَ الْحُلُّ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْأَصْلُ الْحَرَمَةُ وَالْمَسَاوَاةُ مَخْلَصٌ فَمَا لَا يَدْخُلُ فِي الْمُسَوَى الشَّرْعِيِّ وَهُوَ الْكَيْلُ يَبْقَى عَلَى الْأَصْلِ وَهُوَ الْحَرَمَةُ وَإِنَّمَا جَعَلَ الْحَرَمَةَ أَصْلًا بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ بِالطَّعَامِ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ، فَمَا لَا يَكُونُ مَسَاوِيًّا كَانَ حَرَامًا قَلْنَا الْمَعْنَى لَا تَبِيعُوا الطَّعَامَ الَّذِي يَدْخُلُ فِي الْمُسَوَى الشَّرْعِيِّ إِلَّا سَوَاءً بِسَوَاءٍ كَمَا إِذَا قِيلَ لَا تَقْتُلُوا الْحَيَوَانَ إِلَّا بِالْكَائِنِ يَكُونُ الْمُرَادُ الْحَيَوَانَ الَّذِي يُمْكِنُ قَتْلُهُ بِالْكَائِنِ لَا الْقَمْلُ وَالْبِرْعَوْتُ.

﴿ترجمہ﴾

اور ربا کی علت قدر مع الجنس ہے، مراد قدر سے کیل ہے کیلی اشیاء میں ہے اور وزن ہے موزونی اشیاء میں اور امام شافعیؒ کے نزدیک (علت) طعم ہے مطعومات میں اور ثمنیت ہے اثمان میں اور جنسیت شرط ہے اور مساوات مخلص (حرمت سے بچنے کا راستہ) ہے اور اصل حرمت ہے اور امام مالک کے نزدیک ربا کی علت طعم اور ادخار (شے کا ذخیرہ ہونے کے قابل ہونا) ہے۔ پس حرام ہوگی کیلی اور وزنی کی بیع اس کی ہم جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ اگرچہ وہ غیر مطعوم ہو جیسے جھس اور لوہا، جھس کیلی اشیاء میں سے ہے اور لوہا وزنی اشیاء میں سے ہے اور ان دونوں میں امام شافعیؒ اور امام مالک کا اختلاف ہے بناء کرتے ہوئے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی اور حلال ہے (بیع) برابری کے ساتھ یعنی حلال ہے بیع اشیاء مذکورہ میں اور (حلال ہے) بغیر معیار کے یعنی حلال ہے بیع کمی بیشی کے ساتھ ان چیزوں میں جو معیار کے تحت داخل نہیں ہوتیں جیسے ایک مٹھی کی دو مٹھیوں کے ساتھ اور ایک انڈے کی دو انڈوں کے ساتھ اور ایک کھجور کی دو کھجوروں کے ساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک حلال نہیں مطعومات کی بیع ایک مٹھی دو مٹھیوں کے ساتھ بناء کرتے ہوئے اس علت پر جو ہم نے ذکر کی اور بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ ہمارے نزدیک اصل حلت ہے اور ان کے نزدیک حرمت ہے پس ہمارے نزدیک وہ چیز جو کیل میں داخل ہوتی ہے اس میں حرمت ثابت ہوگی اور وہ چیز جو کیل میں داخل نہیں ہوتی وہ اپنی اصل پر باقی رہے گی اور وہ اصل حلت ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اصل حرمت ہے اور مساوات مخلص ہے پس وہ چیز جو داخل نہ ہو معیار شرعی میں اور وہ معیار کیل ہے تو وہ چیز اپنی اصل پر باقی رہے گی جو کہ حرمت ہے۔ اور نہیں ہے سوائے اس کے کہ امام شافعیؒ نے حرمت کو اصل قرار دیا نبی ﷺ کے اس قول کی وجہ سے کہ طعام کی بیع مت کرو طعام کے بدلے میں مگر برابر برابر، پس وہ چیز جو برابر نہ ہو حرام ہوگی، ہم کہتے ہیں کہ (اس حدیث کا) معنی یہ ہے کہ اس طعام کو مت بیجو جو معیار شرعی کے تحت داخل ہوتا ہے مگر برابر برابر جیسا کہ کہا جاتا ہے حیوان کو قتل مت کرو مگر چھری کیساتھ اس سے مراد وہ حیوان ہوتا ہے جس کو چھری کیساتھ قتل کرنا ممکن ہو نہ کہ جوں اور پسو۔

﴿توضیح﴾

(وعلته... الخ) ربا کی علت ہمارے نزدیک قدر مع الجنس ہے یعنی ان دو چیزوں میں ربا متحقق ہوگا

جن کی جنس ایک ہو اور دونوں کیلی یا وزنی ہوں۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطعومات (کھائی جانے والی اشیاء) میں علت طعم (کھانا) ہے اور اثمان میں شمئیت ہے امام مالکؒ فرماتے ہیں کہ علت طعم اور ادخار ہے۔ یعنی ایسی دو چیزوں میں ربا متحقق ہوگا جو مطعومات کی قبیل سے ہوں اور ان کو ذخیرہ کیا جاسکتا ہو، امام شافعیؒ اور ہمارے مذہب کے درمیان فرق یہ ہے کہ وہ کہتے ہیں کہ ربا کے متحقق ہونے کے لیے جنسیت شرط ہے اور عوضین میں برابری کرنا ایسا راستہ ہے جس کی وجہ سے ربا سے بچا جاسکتا ہے اور اصل اشیاء میں حرمت ہے، جبکہ ہم کہتے ہیں کہ جنسیت علت ہے اور اشیاء میں اصل حلت ہے۔

شمرہ اختلاف اس وقت ظاہر ہوگا جب کہ ایک آدمی ہروی کپڑے کی بیج دوسرے ہروی کپڑے کے ساتھ کرے تو ہمارے نزدیک ادھار حرام ہوگا ان کے نزدیک جائز ہوگا۔ ہمارے نزدیک ادھار اس لیے حرام ہوگا کہ جنسیت جو کہ علت ہے وہ پائی گئی ہے کیونکہ دونوں کپڑے ہروی ہیں اور جب عوضین کی جنس ایک ہو تو ادھار حرام ہوتا ہے گو کمی بیشی یہاں اس مسئلے میں جائز ہے اس لیے کہ کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے تو قدر ایک نہیں ہے اور ان کے نزدیک ادھار اس لیے جائز ہے کہ جنسیت ربا کے متحقق ہونے کی شرط ہے اور شرط بغیر علت کے موثر نہیں ہوتی اور علت جو کہ ان کے ہاں مطعومات میں طعم ہے اور اثمان میں شمئیت ہے وہ علت یہاں مفقود ہے اس لیے کہ کپڑا نہ اثمان میں سے ہے اور نہ مطعومات میں سے ہے۔ لہذا کیلی جنس یہاں موثر نہ ہوگی کیونکہ علت موجود نہیں ہے پس ادھار جائز ہوگا۔

(فحرم... الخ) جب ہمارے نزدیک ربا کے متحقق ہونے کی علت قدر مع الجنس ہے تو کیلی یا وزنی شے کی بیج ہم جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگی اگرچہ وہ کیلی یا وزنی غیر مطعوم ہو جیسے لوہا اور جھس، ان کی بیج ہم جنس کے ساتھ یعنی لوہے کی لوہے کے ساتھ اور جھس کی جھس کے ساتھ بیج کمی بیشی کے ساتھ جائز نہ ہوگی، اس لیے کہ لوہا وزنی ہے اور جھس کیلی ہے۔ امام شافعیؒ اور امام مالکؒ کا یہاں اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ لوہے اور جھس کے بیج اگر ہم جنس کے ساتھ ہو تو کمی بیشی جائز ہے اس لیے کہ ان کے مذہب کے مطابق علت نہیں پائی گئی۔

(و حل... الخ) اشیاء مذکورہ یعنی لوہا اور جھس، ان میں برابری کے ساتھ بیج جائز ہوگی اسی طرح ایسی دو چیزوں کی آپس میں بیج جو معیار یعنی کیل یا وزن کے تحت داخل نہ ہوتی ہوں، کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے جیسے ایک مٹھی گندم کی دو مٹھی گندم کے ساتھ بیج کرنا، اور ایک انڈے کی دو انڈوں کے بدلے بیج کرنا، اور ایک کھجور کو دو کھجوروں کے بدلے بیچنا جائز ہے۔ اس لیے کہ یہ چیزیں کیل اور وزن کے تحت داخل نہیں ہوتیں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطعومات میں ایک مٹھی کی دو مٹھیوں کے بدلے بیج جائز نہیں ہے، ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کی دو جہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک اشیاء میں اصل اباحت ہے اور ان کے نزدیک حرمت ہے، لہذا جو چیز معیار کے تحت داخل نہ ہوگی یعنی نہ اس کو کیل کیا جاتا ہو اور نہ ہی اس کا وزن کیا جاتا ہو اس میں اصل پر عمل کریں گے جو کہ حلت ہے لہذا ایک حفنہ کی حفتین کے بدلے بیج جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک چونکہ اصل اشیاء میں حرمت ہے اور مساوات حرمت سے بچنے کا راستہ ہے لہذا جو چیز معیار (وزن، کیل) کے تحت داخل

نہ ہو اس میں وہ اصل پر عمل کرتے ہیں جو کہ حرمت ہے لہذا حنفہ کی حنفیت کے بدلے بیع جائز نہ ہوگی۔

اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ہمارے نزدیک ربا کی علت قدر مع الجنس ہے اور یہاں قدر متحقق نہیں ہے کیونکہ ان صورتوں میں عوضین کیلی ہیں اور نہ وزنی ہیں، اس لیے یہاں کمی بیشی جائز ہے اور ان کے نزدیک علت طعم (کھانا) ہے اور وہ طعم یہاں پایا جاتا ہے اس لیے کمی بیشی کے ساتھ یہ بیع حرام ہے۔

(وانما... الخ) یہاں سے اس بات کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ امام شافعیؒ نے حرمت کو اصل کیوں بنایا حاصل یہ ہے کہ انہوں نے حرمت کو اصل اس لیے بنایا کہ حدیث میں ہے لا تبعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء، کہ طعام کو طعام کے بدلے میں نہ بیچو مگر برابر برابر، تو مطلب یہ ہوا کہ طعام میں اصل یہ ہے کہ اس کی طعام کے بدلے میں بیع نہ کی جائے ہاں اگر برابر برابر ہو تو جائز ہے لہذا اگر طعام برابر برابر نہ ہو تو یہ بیع جائز نہ ہوگی۔

(قلنا... الخ) یہاں سے اس کا جواب ہے کہ اس حدیث کا یہ مطلب نہیں ہے کہ مطلقاً طعام کی بیع طعام کے بدلے میں مت کرو مگر برابر برابر بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ طعام جو معیار شرعی (وزن، کیل) کے تحت داخل ہوتا ہو اس کی بیع طعام کے بدلے میں نہ کرو مگر برابر برابر۔

لہذا وہ طعام جو معیار کے تحت داخل نہ ہو اس کی بیع طعام کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ جائز ہوگی۔

(كما اذا... الخ) ماقبل میں حدیث کی مراد کے سلسلے میں جو زیادتی کی گئی کہ مراد وہ طعام ہے جو معیار کے تحت داخل ہو یہاں سے اس کی نظیر بیان کرتے ہیں کہ کہا جاتا ہے لا تقتلوا الحيوان الا بالسكين تو اس کا یہ مطلب نہیں ہے کہ کسی بھی حیوان کو قتل مت کرو مگر چھری کے ساتھ، بلکہ اس کا یہ مطلب ہے کہ وہ حیوان جس کو چھری کیساتھ قتل کرنا ممکن ہو اس کو قتل مت کرو مگر چھری کے ساتھ، لہذا وہ حیوان جو چھری کیساتھ قتل نہیں ہو سکتے وہ اس حکم میں داخل نہ ہونگے جیسے جوں اور پسو۔

فان وجد الوصفان حرّم الفضل والنساء وان عُدِمَا حَلًّا وان وَجِدَ احدهما لا الآخر حلّ التفاضل لا النساء كسَلَمِ هروى في الهروى وبر في شعير اي ان وجد القدر والجنس حرّم الفضل كقفيز بر بقفيزين منه والنساء وان كان مع التساوي كقفيز بر بقفيز بر احدهما او كلاهما نسيئة وان عُدِمَ كُلُّ منهما حلّ كل واحد من الفضل والنساء وان وَجِدَ احدهما لا الآخر حلّ الفضل لا النساء كما اذا بيع قفيز حنطة بقفيز شعير يداً بيد حلّ فان اُحِدَ جزئي العلة وهو الكيل موجود هنا لا الجزء الاخير وهو الجنسية وان بيع خمسة اذرع من الثوب الهروى بسنة اذرع منه يداً بيد جاز ايضاً لان الجنسية موجودة دون القدر . ولا يجوز النسيئة في الصورتين مع التساوي او لامعه وذاك لان جزء العلة وان كان لا يوجب الحكم لكنه يورث الشبهة والشبهة في باب الربوا ملحقه بالحقيقة لكنها ادون عن الحقيقة فلا بُد من اعتبار الطرفين ففي النسيئة احد البدلين معدوم وبيع المعدوم غير

جائز فصار هذا المعنى مُرجَّحاً لتلك الشبهة لما قلنا إنَّ الشبهة ادَّوَنُ من الحقيقة على أنَّ الخبر المشهور وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِذَا اخْتَلَفَ النُّوعَانِ فَبِيعُوا كَيْفَ شِئْتُمْ بَعْدَ أَنْ يَكُونَ يَدًا بِيَدٍ يُؤِيدُ بِمَا قُلْنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْجَنَسُ بَانْفِرَادِهِ لَا يَحْرُمُ النِّسَاءَ .

ترجمہ

پس اگر دونوں وصف پائے جائیں تو حرام ہوگی کی بیشی اور ادھار اور اگر دونوں معدوم ہوں تو دونوں حلال ہونگے اور اگر ان میں سے ایک (وصف) پایا جائے نہ کہ دوسرا تو کی بیشی جائز ہوگی نہ کہ ادھار، جیسے ہروی کپڑے کی بیع کرنا ہروی کپڑے میں اور گندم کی بیع کرنا جو میں، یعنی اگر قدر اور جنس پائی جائے تو کی بیشی حرام ہوگی جیسے گندم کے ایک قفیز کی بیع کرنا اس کے دو قفیروں کے بدلے میں اور ادھار (حرام ہوگا) اگرچہ برابری کے ساتھ ہو جیسے ایک قفیز گندم کی بیع کرنا ایک قفیز گندم کے بدلے میں جن میں ایک یا دونوں ادھار ہوں اور اگر دونوں وصف معدوم ہوں تو کی بیشی اور ادھار میں سے ہر ایک حلال ہوگا اور اگر دونوں میں ایک پایا جائے نہ کہ دوسرا تو کی بیشی حلال ہوگی نہ کہ ادھار جیسا کہ گندم کے ایک قفیز کی بیع کی جائے جو کے دو قفیز کے بدلے میں ہاتھوں ہاتھ تو حلال ہے اس لیے کہ علت کے دو جزوؤں میں سے ایک جزء جو کہ کیل ہے، یہاں موجود ہے نہ کہ دوسرا جزء، جو کہ جنسیت ہے اور اگر ہروی کپڑے کے پانچ ذراع کی بیع کی گئی اسی کپڑے کے چھ ذراع کے ساتھ ہاتھوں ہاتھ تو یہ بھی جائز ہے اس لیے کہ جنسیت موجود ہے نہ کہ قدر، اور جائز نہیں ادھار دونوں صورتوں میں برابری کے ساتھ یا عدم برابری کے ساتھ اور یہ اس لیے کہ علت کی جزء اگرچہ حکم کو واجب نہیں کرتی لیکن شبہ پیدا کر دیتی ہے اور شبہ باب رباً میں حقیقت کے ساتھ ملحق ہوتا ہے لیکن یہ شبہ حقیقت سے کم درجہ رکھتا ہے پس ضروری ہے دونوں طرفوں کا اعتبار، پس ادھار میں بدلیں میں سے ایک بدل معدوم ہے اور معدوم کی بیع جائز نہیں پس ہو جائیگا یہ معنی اس شبہ کو رائج کرنے والا پس (بیع) حلال نہ ہوگی اور غیر ادھار میں شبہ کا اعتبار نہیں کیا جائیگا اس بات کی وجہ سے جو ہم نے کہی تھی کہ شبہ حقیقت سے کم درجہ رکھتا ہے علاوہ ازیں خبر مشہور جو کہ نبی ﷺ کا یہ قول ہے کہ: جب نوعین مختلف ہو جائیں تو تم بیچو جیسے چاہو بعد اس کے وہ ہاتھوں ہاتھ ہو، یہ موید ہے ہماری بات کے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک اکیلی جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی۔

توضیح

(فان وجد... الخ) جب علت قدر مع الجنس ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اگر دونوں وصف یعنی قدر اور جنس پائے جائیں تو تفاضل بھی حرام ہوگا اور نساء، یعنی ادھار بھی، جیسے کسی نے ایک قفیز گندم کی دو قفیروں کے بدلے میں بیع کی تو یہ حرام ہوگی اس طرح ایک قفیز گندم کی دو قفیروں یا ایک قفیز گندم کے بدلے ادھار کے ساتھ بیع کی تو یہ بھی حرام ہوگی۔ خواہ ادھار ان میں سے ایک عوض ہو یا دونوں ہوں۔

اور اگر دونوں وصف معدوم ہوں یعنی نہ جنس ایک ہو اور نہ قدر ایک ہو تو کمی بیشی اور ادھار دونوں جائز ہونگے اور اگر ایک وصف پایا جائے اور دوسرا معدوم ہو تو کمی بیشی تو جائز ہوگی لیکن ادھار حرام ہوگا جیسے ہروی کپڑا جو چھ ذراع کا ہو اس کی اگر پانچ ذراع ہروی کپڑے کے ساتھ بیع کرتے ہیں تو اگر ہاتھوں ہاتھ یعنی دونوں جانبوں سے نقد سپردگی ہو تو جائز ہے اور اگر ادھار کے ساتھ ہو تو جائز نہیں اس لیے کہ یہاں ایک وصف موجود ہے جو کہ جنس ہے اور دوسرا وصف معدوم ہے جو کہ قدر ہے کیونکہ کپڑا نہ کیلی ہے اور نہ وزنی ہے اور اسی طرح اگر ایک قفیز گندم کی دو قفیز شعیر کے بدلے بیع کرتے ہیں تو اگر ہاتھوں ہاتھ ہو تو جائز ہے اور اگر ادھار کے ساتھ ہو تو جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہاں اگرچہ قدر تو موجود ہے جو کہ کیل ہے لیکن جنس ایک نہیں ہے تو پس ادھار ان دونوں صورتوں میں ناجائز ہے خواہ بیع برابر برابر ہو یا نہ ہو۔

(وذا لک... الخ) یہاں سے ادھار کے ناجائز ہونے کی علت بیان کرتے ہیں کہ ربا کی علت (یعنی قدر اور جنس) کا اگر ایک جزء پایا جائے اور دوسرا جزء نہ پایا جائے مثلاً قدر مفقود ہو یا جنس مفقود ہو تو یہ ایک جزء حکم کو یعنی حرمت کو واجب نہیں کرتا لیکن حرمت کا شبہ پیدا کر دیتا ہے اور باب ربا میں شبہ حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے لیکن حرمت کا شبہ حقیقت سے کم درجہ رکھتا ہے تو یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ شبہ حرمت باب ربا میں حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ شبہ حقیقت حرمت سے کم درجہ رکھتا ہے۔ تو ہم ان دونوں باتوں کا اعتبار کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اگر ادھار کا معاملہ ہو تو عوضین میں سے ایک عوض جو ادھار ہوگا وہ فی الحال معدوم ہوگا تو یہ معدوم کی بیع ہو جائیگی اور معدوم کی بیع جائز نہیں ہوتی تو یہ معنی اس شبہ حرمت کو رائج کرنے والا ہے یعنی حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق کرنے والا ہے لہذا ادھار حرام ہوگا اور اگر ادھار کا معاملہ نہ ہو تو یہ جائز ہوگا اگرچہ کمی بیشی کے ساتھ ہو تو اس وقت ہم اس شبہ کا اعتبار نہیں کریں گے اس لیے کہ یہاں صرف شبہ حرمت ہے اور شبہ حرمت حقیقت حرمت سے کم درجہ رکھتا ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ اس اعتبار سے کہ شبہ حرمت باب ربا میں حقیقت حرمت کیساتھ ملحق ہوتا ہے، مندرجہ بالا صورت میں ادھار حرام ہوگا اور اس اعتبار سے کہ شبہ حرمت کا درجہ حقیقت حرمت سے کم ہوتا ہے، مذکورہ بالا صورت میں کمی بیشی جائز ہوگی۔

(علیٰ انہ... الخ) یہ اس بات کی دوسری دلیل ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں ادھار حرام ہے اور کمی بیشی جائز ہے حاصل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: اذا اختلف النوعان فبیعوا کیف شئتم بعد ان یکون یداً بید اس سے معلوم ہوا کہ جب نوعین مختلف ہوں تو نقد ہونے کی صورت میں اختیار ہے جس طرح بیچو خواہ برابری کے ساتھ ہو یا کمی بیشی کے ساتھ ہو۔

(وعند... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی چنانچہ ہروی کپڑے کی اگر دوسرے ہروی کپڑے کے ساتھ بیع ہو تو ادھار کے ساتھ بھی ان کے ہاں جائز ہے۔

الشعیرُ والبُرُّ والتَمَرُ والملحُ کیلیُّ والذهبُ والفضةُ وزنیُّ ابدأ وان تُرکا فیہما ای وان تُرکَ
الکیلُ فی الاربعة المتقدمة والوزنُ فی الآخیرینِ لقوله علیہ السلام: الحنطة بالحنطة. (الحديث)

وَيُحْمَلُ فِي غَيْرِهَا عَلَى الْعُرْفِ فَلَمْ يَجْزِ بَيْعُ الْبُرِّ بِالْبُرِّ مُتَسَاوِيًا وَزَنًّا وَالذَّهَبُ بِجَنْسِهِ مِثَالًا كَيْلًا
 كَمَا لَمْ يَجْزِ مِجَازَةً وَاعْتَبِرَ تَعْيِينُ الرَّبْوِيِّ فِي غَيْرِ صَرْفٍ بِلاَ شَرْطِ تَقَابُضٍ الْمَعْتَبَرُ فِي بَيْعِ الْأَمْوَالِ
 الرَّبْوِيَّةِ إِنْ يَكُونُ الْمَبِيعُ مَعَيَّنًا حَتَّى لَوْ لَمْ يَكُنْ مَعَيَّنًا كَانَ سَلَمًا فَلَا بُدَّ فِيهِ مِنْ شَرَائِطِهِ إِذَا لَمْ يُوجَدْ
 شَرَائِطُ السَّلَمِ كَانَ الْعَقْدُ بَيْعًا غَيْرَ سَلَمٍ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّعْيِينِ وَلَا يُشْتَرَطُ التَّقَابُضُ فِي الْمَجْلِسِ إِنْ لَمْ يَكُنْ
 صَرْفًا حَتَّى لَوْ كَانَ صَرْفًا يُشْتَرَطُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يُشْتَرَطُ التَّقَابُضُ فِي الْمَجْلِسِ فِي بَيْعِ الطَّعَامِ سِوَاءَ
 بَيْعِ جَنْسِهِ أَوْ خِلَافِ جَنْسِهِ هَذَا فِي الْأَمْوَالِ الرَّبْوِيَّةِ أَمَّا فِي غَيْرِهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ مَعَيَّنًا فَإِنْ كَانَ مِمَّا يَجْرِي
 فِيهِ السَّلَمُ فَإِنْ وَجِدَ شَرَائِطُ السَّلَمِ يَصَحُّ بِشَرَائِطِهِ بِطَرِيقِ السَّلَمِ فَإِنْ لَمْ تَوْجَدْ يَفْسُدُ الْبَيْعُ وَإِنْ لَمْ يَجْرَ
 فِيهِ السَّلَمُ يَفْسُدُ الْبَيْعُ لِعَدَمِ التَّعْيِينِ .

﴿ترجمہ﴾

جو، گندم، کھجور اور نمک کیلی ہیں اور سونا اور چاندی وزنی ہیں ہمیشہ، اگرچہ ان دونوں کو چھوڑ دیا گیا ہے ان میں یعنی
 اگرچہ کیل چھوڑ دیا گیا ہے پہلی چار چیزوں میں اور وزن چھوڑ دیا گیا ہے آخری دو چیزوں میں بوجہ نبی کے اس قول الحنطة الخ
 کے اور محمول کیا جائیگا اس کے غیر میں عرف پر پس جائز نہ ہوگی گندم کی گندم کے بدلے میں بیع برابری کے ساتھ وزن کے لحاظ
 سے اور سونے کی اپنی ہم جنس کے ساتھ بیع برابری کے ساتھ کیل کے لحاظ سے، جیسا کہ جائز نہیں اندازے کے ساتھ بیع کرنا اور
 اعتبار کیا جائیگا ربوی کی تعین کا بیع صرف کے غیر میں بغیر (عوضین پر) باہمی قبضہ کی شرط کے، معتبر اموال ربویہ میں یہ ہے کہ بیع
 معین ہو حتیٰ کہ اگر معین نہ ہو تو وہ بیع سلم ہوگی پس ضروری ہیں اس میں سلم کی شرائط، اگر سلم کی شرائط نہ پائی جائیں تو عقد غیر سلم
 والی بیع ہوگا پس ضروری ہے تعین اور مشروط نہیں باہمی قبضہ کرنا (عوضین پر) مجلس میں طعام کی بیع میں خواہ اس طعام کی بیع ہم
 جنس کے ساتھ کی جائے یا خلاف جنس کے ساتھ یہ تفصیل اموال ربویہ میں ہے، بہر حال ان کے غیر میں اگر (بیع) معین نہ ہو
 تو پس اگر بیع ان چیزوں میں سے ہو جن میں بیع سلم جاری ہوتی ہے تو اگر سلم کی شرائط پائی جائیں تو عقد صحیح ہوگا اپنی شرائط کے
 ساتھ سلم کے طریق پر، پس اگر شرائط نہ پائی جائیں تو بیع فاسد ہو جائیگی اور اگر اس بیع میں بیع سلم جاری نہ ہوتی ہو تو بیع فاسد
 ہو جائیگی تعین کے نہ ہونے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(الشعیر... الخ) جو، گندم، کھجور اور نمک کیلی ہیں اگرچہ ان میں کیل کو چھوڑ دیا گیا ہے اور سونا اور چاندی وزنی
 ہیں اگرچہ ان میں بھی وزن کو چھوڑ دیا گیا ہے۔ پہلی چار چیزیں ہمیشہ کیلی اور آخری دو چیزیں ہمیشہ وزنی اس لیے ہیں کہ حدیث
 میں ہے الحنطة بالحنطة... الخ اس میں پہلی چار چیزوں کو کیلی اور آخری دو کو وزنی کہا گیا ہے اور عرف میں اگرچہ ان میں

کیل اور وزن کو چھوڑ دیا گیا ہے لیکن نص عرف سے اقویٰ ہوتی ہے اس لیے نص پر عمل کریں گے۔

(ویمحمل... الخ) اشیاء ستہ کے ماسوا باقی چیزوں میں عرف پر محمول کیا جائیگا پس اگر وہ عرف میں کیلی ہیں تو کیلی شمار ہونگی اور اگر عرف میں وہ وزنی ہیں تو وزنی شمار ہونگی۔

(فلم یجز... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ گندم وغیرہ کیلی ہیں اس لیے گندم کی اگر گندم کے بدلے میں بیع وزن کے لحاظ سے کی جائے اور عوضین برابر ہوں تو یہ جائز نہیں ہے اور سونے کی اگر سونے کے بدلے کیلا برابری کے ساتھ بیع کی جائے تو یہ بھی جائز نہیں جیسا کہ گندم کی گندم کے بدلے میں اور سونے کی سونے کے بدلے میں مجازفۃ (اندازے کے ساتھ) بیع جائز نہیں ہے۔

(اعتبر... الخ) اموال ربویہ وہ چھ اشیاء ہیں جن کا پیچھے بیان ہوا اور جن کے بارے میں حدیث میں آیا ہے کہ ان میں ادھار اور کمی بیشی جائز نہیں ہے اگر ان کی ہم جنس کے بدلے میں بیع کی جائے، ان اموال ربویہ میں اگر بیع صرف ہو یعنی ثمن کی ثمن کے بدلے میں بیع ہو مثلاً دراہم کی دراہم کے ساتھ، تو عوضین پر مجلس میں قبضہ شرط ہے اور اگر غیر صرف ہو تو بیع کا متعین ہونا ضروری ہے قبضہ شرط نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر بیع اس میں متعین نہ ہو تو یہ بیع سلم ہو جائیگی اور یہاں بیع سلم جائز نہیں ہو سکتی اس لیے کہ بیع سلم کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مسلم فیہ اموال ربویہ میں سے نہ ہو اور یہاں بحث اموال ربویہ میں ہے ظاہر ہے یہاں عوضین اموال ربویہ میں سے ہونگے، جب بیع سلم یہاں جائز نہیں ہے تو یہ عقد بھی جائز نہ ہوگا امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح بیع صرف میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے اسی طرح بیع صرف کے علاوہ دیگر اموال ربویہ کی آپس میں بیع ہو تو بھی بیع پر قبضہ ضروری ہے۔

(هذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اموال ربویہ میں ہے اور اگر عوضین اموال غیر ربویہ میں سے ہوں یعنی ثمن اور بیع ان اشیاء ستہ میں سے نہ ہوں بلکہ ان کے علاوہ ہوں، تو بیع یا تو متعین ہوگی یا غیر متعین ہوگی اگر متعین ہو تو بیع جائز ہے اگر متعین نہ ہو تو بیع دو حال سے خالی نہیں یا تو اس میں بیع سلم جاری ہوگی یا نہیں اگر بیع سلم اس میں جاری نہ ہوتی ہو تو یہ عقد درست نہیں ہے اور اگر اس میں بیع سلم جاری ہوتی ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں، یا تو اس میں شرائط سلم پائی جائیں گی یا نہیں اگر شرائط سلم پائی جائیں تو بیع درست ہے ورنہ درست نہیں۔

وَجَازَ بَيْعُ الْفَلَسِ بِفَلْسَيْنِ بَاعِيَانِهِمَا خِلَافًا لِمَحْمَدٍ لَهُ أَنَّ الْفُلُوسَ اثْمَانٌ فَلَا تَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ فَصَارَ كَمَا إِذَا كَانَ بَغِيرَ اَعْيَانِهِمَا وَكَبِيعِ الدَّرْهَمِ بِالدَّرْهَمَيْنِ وَلَهُمَا أَنَّ ثَمَنِيَّتَهُمَا بِاصْطِلَاحِ وَاصْطِلَاحِ الْغَيْرِ لَا يَكُونُ حُجَّةً عَلَى الْمُتَعَاقِدِينَ وَهُمَا أَبْطَلَا ثَمَنِيَّتَهُمَا لِأَنَّهُمَا قَصْدًا تَصَحِيحَ الْعَقْدِ وَلَا وَجْهَ لَهُ إِلَّا بِتَعْيِينِهِمَا وَخُرُوجِهِمَا عَنِ الثَّمَنِ لِأَنَّهُمَا إِذَا خَرَجَا عَنِ الثَّمَنِ يَكُونُ اَعْيَانُهُمَا مَطْلُوبَةً لَا مَالِيَّتُهُمَا فَيُمْكِنُ أَنْ يُعْطِيَ فِلْسَيْنِ وَيَأْخُذَ فِلْسًا طَلَبًا لِمُصَوِّرَتِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے ایک سکے کی بیع دو سکوں کے ساتھ ان دونوں کے اعیان کے ساتھ بخلاف امام محمدؒ کے، ان کی دلیل یہ ہے کہ پیسے (سکے) اثمان ہیں لہذا متعین نہ ہونگے متعین کرنے سے پس یہ مسئلہ ایسے ہو جائیگا جیسا کہ جب وہ دونوں سکے غیر متعین ہوں، اور جیسے ایک درہم کی دو درہموں کے ساتھ بیع کرنا، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ ان پیسوں کی ثمنیت اصطلاح کے ساتھ ہے اور غیر کی اصطلاح متعاقبین پر حجت نہیں ہوتی اور ان دونوں متعاقبین نے ان سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیا ہے اس لیے کہ ان دونوں نے عقد کو صحیح کرنے کا ارادہ کیا اور اس تصحیح کی کوئی وجہ نہیں مگر ان کو متعین کرنے کے ساتھ اور ان دونوں کے ثمنیت سے نکلنے کے ساتھ، اس لیے کہ جب وہ دونوں (عوضین، سکے) ثمنیت سے خارج ہو جائیں گے تو ان کے اعیان مطلوب ہونگے نہ کہ ان کی مالیت پس ممکن ہے کہ وہ دو سکے دے اور ایک سکہ لے اس کی صورت کو طلب کرتے ہوئے۔

﴿توضیح﴾

(وجاز... الخ) ایک سکے کی دو سکوں کے بدلے بیع جائز ہے جبکہ دونوں عوض متعین ہوں۔ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ سکے اثمان ہیں لہذا یہ متعین کرنے سے متعین نہیں ہونگے جیسا کہ درہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے لہذا ایک سکے کی دو سکوں کے بدلے بیع ہم جنس کے ساتھ بیع صرف ہوگی اور بیع صرف اگر ہم جنس کے ساتھ ہو تو برابری ضروری ہوتی ہے اور یہاں برابری نہیں پائی جاتی اس لیے کہ ایک طرف ایک سکہ ہے اور دوسری طرف سکے ہیں، امام محمدؒ دو مسئلوں پر اس مسئلے کو قیاس کرتے ہیں پہلا مسئلہ یہ ہے کہ جب دونوں عوض بیع مذکور میں غیر متعین ہوں یعنی ایک سکے کی دو سکوں کیساتھ بیع ہو اور جب دونوں عوض غیر متعین ہوں تو یہ بیع جائز نہیں ہے لہذا جب مذکورہ صورت میں دونوں متعین ہوں تو بھی بیع جائز نہ ہونی چاہیے اور دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ ایک درہم کی دو درہموں کے بدلے بیع جائز نہیں ہے تو ایک سکے کی دو سکوں کے بدلے بھی بیع جائز نہ ہونی چاہیے۔

(لہما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ایک سکہ اور دو سکے ثمن ہیں اس لیے کہ ان کا ثمن ہونا اصطلاح کی بنا پر ہے کہ آجکل اصطلاح اس پر قائم ہے کہ سکے ثمن ہیں حالانکہ حقیقت میں تو درہم اور دنانیر ثمن ہیں اور غیر کی اصطلاح متعاقبین پر حجت نہیں ہوتی، متعاقبین جب ایک سکے کی دو سکوں کے بدلے بیع کر رہے ہیں تو گویا وہ ان کی ثمنیت کو باطل کر رہے ہیں جب یہ ثمن نہیں ہیں تو کمی بیشی جائز ہونی چاہیے اس لیے کہ اب یہ بیع صرف نہیں ہے کہ برابری ضروری ہو۔ باقی رہی یہ بات کہ یہ آپ نے کیسے کہا کہ متعاقبین نے اس بیع کے ساتھ سکوں کی ثمنیت کو باطل کر دیا؟ تو وہ اس طرح کہ متعاقبین کا ارادہ یہ ہے کہ عقد صحیح ہو جائے اور یہ عقد تب صحیح ہو سکتا ہے جبکہ دونوں عوض متعین ہوں اور ثمن نہ ہوں، کیونکہ اگر یہ ثمن ہوں تو یہ بیع صرف بنتی ہے جس میں کمی بیشی جائز نہیں ہوتی اگر ہم جنس کے ساتھ بیع ہو۔

(لانہما... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ یہ عقد تب صحیح ہو سکتا ہے جب عوضین ثمن نہ ہوں حاصل یہ ہے کہ جب یہ ثمنیت سے خارج ہو جائیں گے تو اس وقت ان کی مالیت مطلوب نہ ہوگی بلکہ ان کا عین مطلوب ہوگا تو یہ ممکن ہے کہ ایک آدمی دو سکے دے اور ایک سکہ لے لے وہ ایک سکہ اس لیے لے رہا ہو کہ اسے اس ایک سکے کی صورت مطلوب ہے مالیت مطلوب نہیں ہے، جب یہاں مالیت مطلوب نہیں بلکہ عین مطلوب ہے تو اب عقد کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

واللحم بالحيوان خلافاً لمحمدٍ فإنَّ عنده إذا بيع الحيوانٌ بلحمٍ حيوانٍ من جنسِهِ لا يجوزُ البيعُ إلا إذا كانَ اللحمُ أكثرَ من لحمِ ذاكِ الحيوانِ ليكونَ الزائدُ في مقابلةِ السقطِ وعندهما يجوزُ مطلقاً لانه بيعُ الموزونِ بماليسَ بموزونٍ والدقيقُ بجنسِهِ كيلاً والرُّطْبُ بالرُّطْبِ والتمرُّ هذا عند أبي حنيفةٍ وعندهما وعند الشافعي لا يجوزُ إن نقصَ الرُّطْبُ بالجفافِ والعنبُ بالزبيبِ والبرُّ رطْباً أو ميسولةً بمثله أو باليابسِ والتمرُّ والزبيبُ المنقَعُ بالمنقَعِ منهما متساوياً والدليلُ في جميعِ ذلكِ أنَّه كانَ بيعُ الجنسِ بالجنسِ بلا اختلافِ الصفةِ يجوزُ متساوياً وكذا مع اختلافِ الصفةِ لقوله عليه السلام: جيّدُها ورديّها سواءٌ وإن لم يكنْ بيعُ الجنسِ بالجنسِ يجوزُ كيفَ ما كانَ لقوله عليه السلام: إذا اختلفَ النوعانِ فبيعوا كيفَ شئتم ولحمِ حيوانٍ بلحمِ حيوانٍ آخرَ متفاضلاً وكذا اللبنُ وكذا خلُّ الدَّقْلِ بخلِّ العنبِ وشحمِ البطنِ باليةً أو باللحمِ والخبزُ بالبرِّ أو الدقيقُ أو بالسويقِ وإن كانَ أحدهما نسيئةً وبه يُفتى وإنما يجوزُ بيعُ الخبزِ بالبرِّ لأنَّ الخبزَ صارَ عددياً هذا إذا كانا نقدينِ وإن كانَ الخبزُ نسيئةً والبرُّ والدقيقُ نقداً يجوزُ عند أبي يوسفٍ وبه يُفتى .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے گوشت کی بیع کرنا حیوان کے بدلے میں بخلاف امام محمد کے اس لیے کہ ان کے نزدیک جب حیوان کی بیع کی جائے اس کے ہم جنس حیوان کے گوشت کے بدلے میں تو بیع جائز نہیں مگر جب کہ گوشت اس حیوان میں موجود گوشت سے زائد ہوتا کہ زائد ہو جائے کچرے کے مقابلے میں، اور شیخین کے نزدیک مطلقاً بیع جائز ہے اس لیے کہ یہ موزون کی بیع ہے اس چیز کے بدلے جو موزون نہیں ہے اور جائز ہے آٹے کی بیع اس کی جنس کے ساتھ کیل کر کے اور تر کھجور کی بیع خشک کھجور کے بدلے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک جائز نہیں اگر تر کھجور خشک ہونے کی وجہ سے کم ہو جاتی ہو اور جائز ہے انگور کی بیع کشمش کے بدلے اور گندم کی بیع جبکہ وہ تر ہو یا پانی میں بھگوئی ہوئی ہو اپنی مثل کے بدلے میں یا خشک گندم کے بدلے میں (جائز ہے)، اور (جائز ہے) خشک کھجور اور کشمش جسے پانی میں ڈالا گیا ہو اس خشک کھجور اور کشمش کے بدلے میں جنہیں پانی میں ڈالا گیا ہو برابری کے ساتھ۔ ان تمام کی دلیل یہ ہے کہ اگر یہ جنس کی جنس کے ساتھ بیع

ہے بغیر صفت کے اختلاف کے تو برابری کیساتھ جائز ہے اور اسی طرح حال ہے صفت کے اختلاف کے ساتھ بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ ان (اموال ربویہ) کا کھرا اور ردی برابر ہے اور اگر یہ جنس کی جنس کے ساتھ بیع نہ ہو تو جائز ہے جیسے بھی ہو بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ جب نوعین مختلف ہو جائیں تو تم بیچو جیسے چاہو۔ اور جائز ہے ایک حیوان کے گوشت کی بیع دوسرے حیوان کے گوشت کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ اور اسی طرح دودھ کا حال ہے اور اسی طرح حال ہے ردی کھجور کے سر کے بی بی کا انگور کے سر کے ساتھ، اور جائز ہے پیٹ کی چربی کی بیع چکی کے بدلے میں یا گوشت کے بدلے میں اور (جائز ہے) روٹی کی بیع گندم کے بدلے یا آٹے کے بدلے یا ستو کے بدلے اگرچہ ان میں سے ایک ادھار ہو اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا اور جزیں نیست کہ جائز ہے روٹی کی بیع گندم کے بدلے اس لیے کہ روٹی عددی ہوگئی ہے، یہ تفصیل اس وقت ہے جب دونوں نقد ہوں اور اگر روٹی ادھار ہو اور گندم اور آٹا نقد ہو تو جائز ہے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وللحم... الخ) گوشت کی حیوان کے بدلے میں بیع جائز ہے برابری کے ساتھ بھی اور کمی بیشی کے ساتھ بھی، ہم جنس کے ساتھ بھی اور خلاف جنس کے ساتھ بھی، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ حیوان کی بیع جب اس کے ہم جنس حیوان کے گوشت کے بدلے میں ہو مثلاً گائے کی بیع گائے کے گوشت کے ساتھ ہو تو یہ اس وقت جائز ہوگی جب کہ اکیلا گوشت اس گوشت سے زائد ہو جو حیوان میں ہے تاکہ گوشت، گوشت کے مقابلے میں ہو جائے اور باقی چیزیں زائد گوشت کے مقابلے میں ہو جائیں، اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ گوشت موزونی اور حیوان غیر موزونی ہے یہ موزونی کی غیر موزونی کے بدلے میں بیع ہے۔ اور اس جیسی صورتحال میں کمی بیشی جائز ہوتی ہے۔

(والدقیق... الخ) آٹے کی آٹے کیساتھ بیع کیل کے ذریعے جائز ہے اور تر کھجور کی تر کھجور کے ساتھ اور سوکھی کھجور کے ساتھ بیع جائز ہے اور صاحبین اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر تر کھجور خشک ہو جانے کی وجہ سے کم ہو جائے تو اس کی بیع خشک کھجور کے بدلے میں جائز نہیں ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ رطب (پکی تر کھجور) تمر (خشک کھجور) کی جنس میں سے ہے یا نہیں اگر ہے تو متساویا جائز ہونی چاہیے اور اگر نہیں ہے تو کمی بیشی کے ساتھ بھی جائز ہونی چاہیے ”اذا اختلف النوعان الخ“ کی وجہ سے۔

(والعنب... الخ) انگور کی کشمش کے بدلے میں بیع جائز ہے گندم جو تر ہو یا بھگوئی ہوئی ہو اس کی بیع اگر تر گندم کے ساتھ یا بھگوئی ہوئی گندم کے ساتھ یا خشک گندم کے بدلے میں کرتے ہیں تو یہ برابری کے ساتھ جائز ہے، ان تمام مسئلوں کی دلیل یہ ہے کہ ان صورتوں میں بیع میں دو احتمال ہیں یا تو یہ بیع ہم جنس کے بدلے میں ہے یا خلاف جنس کیساتھ ہے اگر یہ ہم جنس کے بدلے میں ہے تو یا بغیر اختلاف صفت کے ہے یا اختلاف صفت کے ساتھ ہے، اگر بغیر اختلاف صفت کے ہے

بایں طور کہ عوضین دونوں ردی ہیں یا دونوں جید ہیں تو برابری کے ساتھ جائز ہے اور اگر اختلاف صفت کے ساتھ ہے کہ ایک عوض ردی ہے اور دوسرا جید ہے تو بھی متساویاً بیع جائز ہوگی اس لیے کہ حدیث میں ہے ”جیدھا وردیھا سواء“ اور اگر یہ بیع خلاف جنس کے ساتھ ہے تو متساویاً بھی جائز ہوگی اور کمی بیشی کے ساتھ بھی، اذا اختلف النوعان... الخ کی وجہ سے۔

(ولحم... الخ) ایک حیوان کے گوشت کی بیع دوسرے حیوان کے گوشت کے بدلے میں کمی بیشی کے ساتھ جائز ہے، اسی طرح دودھ کا حال ہے کہ ایک حیوان کے دودھ کی بیع دوسرے حیوان کے دودھ کے بدلے میں جائز ہے، ردی کھجور کے سرکہ کی بیع ردی انگور کے سرکہ کے بدلے میں جائز ہے، پیٹ کی چربی کی بیع چکی کے بدلے میں جائز ہے یا روٹی کی بیع ستو کے بدلے میں ہو تو وہ بھی جائز ہے اگرچہ ان میں سے ایک ادھار ہو اور ایک نقد ہو اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

(وانما... الخ) روٹی کی گندم کے بدلے میں بیع جائز اس لیے ہے کہ گندم کیلی ہے اور روٹی عددی ہے پس یہ بیع جس طرح بھی ہو متساویاً یا متفاضلاً جائز ہے اس لیے کہ قدر مختلف ہے۔ کہ ایک عوض کیلی ہے اور دوسرا عوض عددی ہے۔
(هذا... الخ) یہ تفصیل اس وقت ہے جب روٹی اور گندم دونوں نقد ہوں تو کمی بیشی اور برابری دونوں طرح بیع کرنا جائز ہے اور اگر روٹی ادھار ہو اور گندم نقد ہو تو طرفین کے نزدیک یہ جائز نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

لَابِيعُ الْجَيِّدِ بِالرَّدِيِّ مِنَ الرَّبْوِيِّ وَالْبَسْرِ بِالتَّمْرِ الْاِمْتَسَاوِيَاً وَالْبَرِّ بِالدَّقِيقِ اَوْ بِالسُّوْقِ اَوْ الدَّقِيقِ بِالسُّوْقِ مَتَفَاضِلًا اَوْ مُتَسَاوِيًا وَالزَّيْتُونَ بِالزَّيْتِ وَالسَّمْسِمِ بِالْحَلِّ حَتَّى يَكُونَ الزَّيْتُ وَالْحَلُّ اَكْثَرَ مِمَّا فِي الزَّيْتُونَ وَالسَّمْسِمِ لِيَكُونَ بَعْضُ الزَّيْتِ بِالزَّيْتِ الَّذِي فِي الزَّيْتُونَ وَالْبَاقِي بِالتَّجِيرِ .

﴿ترجمہ﴾

جائز نہیں عمدہ کی بیع ردی کے ساتھ اموال ربویہ میں سے اور کچی کھجور کی پکی کھجور کے بدلے مگر برابر سرابراور (جائز نہیں) گندم کی آٹے کے بدلے یا ستو کے بدلے یا آٹے کی ستو کے بدلے کمی بیشی کے ساتھ یا برابری کے ساتھ، اور (جائز نہیں) زیتون کی بیع زیتون کے تیل کے بدلے اور تلون کی تلون کے تیل کے بدلے حتیٰ کہ زیتون کا تیل اور تلون کا تیل زیادہ ہو اس تیل سے جو زیتون اور تلون میں ہے تاکہ بعض تیل اس تیل کے بدلے میں ہو جائے تو جو زیتون میں ہے اور باقی کچرے کے مقابلے میں ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

(لابیع... الخ) اموال ربویہ میں سے جید کی ردی کے ساتھ بیع متساویاً جائز ہے کمی بیشی کے ساتھ جائز نہیں

جبکہ جنس اور قدر ایک ہوں جیسے ردی کھجور کی عمدہ کھجور کے بدلے میں بیع کریں تو برابری کے ساتھ جائز ہے اور کمی بیشی کیساتھ جائز نہیں ہے۔

(والبر... الخ) گندم کی آٹے کے بدلے میں بیع یا ستو کے بدلے میں بیع جائز نہیں ہے اس طرح آٹے کی ستو کے بدلے میں بیع جائز نہیں ہے نہ برابری کے ساتھ اور نہ کمی بیشی کے ساتھ، اس لیے کہ یہ چیزیں ناپ کر کے بکتی ہیں اور ناپ میں کمی بیشی کا احتمال ہے کیونکہ گندم کے دانے آٹے سے زیادہ سمائیں گے۔

(والزیتون... الخ) زیتون کی بیع زیتون کے تیل کے بدلے میں اور تلوں کی بیع تلوں کے تیل کے بدلے میں اس وقت جائز ہوگی جبکہ تیل اس تیل سے زیادہ ہو جو زیتون اور تلوں میں ہے تاکہ تیل تیل کے بدلے میں ہو جائے اور باقی زائد تیل باقی زائد تلوں کے مقابلے میں ہو جائے۔

وَيُسْتَقْرَضُ الْخَبْزُ وَزَنَا لَا عِدْدًا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَبِهِ يُفْتَى أَمَّا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لَا يَجُوزُ وَزَنَا وَلَا عِدْدًا لِلتَّفَاوُتِ الْفَاحِشِ عِنْدَ مُحَمَّدٍ يَجُوزُ بِهِمَا لِلتَّعَامِلِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَجُوزُ وَزَنَا لِلتَّعَامِلِ وَالْحَاجَةُ لَا عِدْدًا لِلتَّفَاوُتِ فِي أَحَادِهِ. وَلَا رِبَا بَيْنَ سَيِّدٍ وَعَبْدِهِ لِأَنَّ الْعَبْدَ وَمَا مَعَهُ لِمَوْلَاهُ وَمُسْلِمٌ وَحَرْبِي فِي دَارِهِ أَيْ فِي دَارِ الْحَرْبِ لِأَنَّ مَالَهُ مَبَاحٌ فَيَجُوزُ اخْذُهُ بِأَيِّ طَرِيقٍ كَانَ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ وَالشَّافِعِيِّ عَتَبَارًا بِالْمُسْتَأْمَنِ فِي دَارِنَا.

﴿ترجمہ﴾

اور قرض کے طور پر لیا جاسکتا ہے روٹی کو وزن کے حساب سے نہ کہ گنتی کے حساب سے امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور اسی پر فتویٰ ہے۔ بہر حال امام صاحب کے نزدیک پس جائز نہیں نہ وزن کے حساب سے اور نہ شمار کے حساب سے بہت زیادہ تفاوت کی وجہ سے اور امام محمدؒ کے نزدیک دونوں کے حساب سے جائز ہے تعامل کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وزن کے حساب سے جائز ہے تعامل اور ضرورت کی وجہ سے، نہ کہ شمار کے حساب سے بوجہ اس کے آحاد (افراد) میں تفاوت کی وجہ سے۔ اور کوئی رہا نہیں آقا اور اس کے غلام میں اس لیے کہ غلام اور جو کچھ اس کے پاس ہے وہ سارا مولیٰ کا ہوتا ہے اور (کوئی رہا نہیں) مسلمان اور حربی کے درمیان اس کے دار میں یعنی دار الحرب میں اس لیے کہ اس کا مال مباح ہے پس اسے لینا جائز ہے جس طریقے سے بھی ہو بخلاف امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے قیاس کرتے ہوئے اس شخص پر جو امن لے کر آئے ہمارے دار میں۔

﴿توضیح﴾

(ویستقرض... الخ) روٹی کو وزن کے لحاظ سے بطور قرض کے لیا جاسکتا ہے عدد کے حساب سے نہیں لیا جاسکتا یہ امام ابو یوسفؒ کا مذہب ہے اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔ جبکہ امام صاحب کے نزدیک روٹی کو قرض کے طور پر لینا نہ وزن

کے طور پر جائز ہے اور نہ شمار کے طریقے پر جائز ہے اس لیے کہ روٹیوں میں تفاوت فاحش پایا جاتا ہے اور امام محمد فرماتے ہیں کہ وزنا بھی جائز ہے اور عدد ابھی، اس لیے کہ روٹی کے قرض کے طور پر لینے پر لوگوں کا تعامل ہے اور امام ابو یوسف کی دلیل یہ ہے کہ وزن کے لحاظ سے روٹی قرض کے طور پر لینے پر تعامل بھی ہے اور ضرورت بھی ہے اس لیے یہ تو جائز ہے اور عدد استقرار (گنتی کے لحاظ سے روٹی قرض کے طور پر لینا مثلاً یہ کہے کہ مجھے پانچ روٹیاں دے دو میں تمہیں پانچ روٹیاں واپس کر دوں گا) اس لیے جائز نہیں ہے کہ روٹی روٹی میں فرق ہوتا ہے۔

(ولا ربوا... الخ) مولیٰ اور اس کے غلام میں کوئی ربا نہیں ہے اس لیے کہ ربا ایسے دو غلاموں کے درمیان متحقق ہوگا جو مالک بننے کی صلاحیت رکھتے ہوں جبکہ یہاں غلام مالک بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا۔ کیونکہ جو کچھ غلام کے پاس ہوتا ہے وہ سب مالک کا ہوتا ہے۔

(ومسلم... الخ) مسلم اور حربی کے درمیان دار الحرب میں کوئی ربا متحقق نہ ہوگا یعنی آپس میں سودی معاملہ کر سکتے ہیں۔ امام ابو یوسف اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ جائز نہیں ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ حربی کا مال مباح ہوتا ہے لہذا اس کو لینا مسلمان کے لیے جائز ہے جس طریقے سے بھی ہو اور امام ابو یوسف اور امام شافعی کی دلیل ایک قیاس ہے وہ اس شخص پر قیاس کرتے ہیں جو امن لیکر دارالاسلام میں داخل ہو اس کے ساتھ سودی معاملہ کرنا جائز نہیں تو دار الحرب میں حربی کے ساتھ بھی سودی معاملہ ٹھیک نہ ہوگا۔

﴿باب الحقوق والاستحقاق﴾

يدخل البناء والمفتاح والعلو والكنيف في بيع الدار. الكنيف المستراح لا الظلة. في المغرب: ظلة الدار السدة التي فوق الباب وعن صاحب الحصد: هي التي احدى طرفي جذوعها على هذه الدار وطرفها الآخر على حائط الجار المقابل. الا بذكر كل حق هو لها او بمرافقها او بكل قليل وكثير هو فيها او منها والشجر لا الزرع في بيع الارض ولا الشمر في شجر فيه ثمر الا بشرطه وان ذكر الحقوق والمرافق ولا العلو في شراء بيت بكل حق ولا في شراء منزل الا بذكر ما ذكر اي الحقوق والمرافق الى آخرها فالحاصل ان العلو يدخل في بيع الدار وان لم يذكر الحقوق ويدخل في بيع المنزل ان ذكر الحقوق والمرافق ولا يدخل في بيع البيت وان ذكر الحقوق والمرافق فالمنزل بين البيت والدار لا يكون فيه مَرَبُطُ الدواب بل يكون بيتان او ثلاثة او نحو ذلك يتعيش فيه الرجل المتاهل فالعلو يكون من توابعه لا من توابع البيت لان الشئ لا يستتبع مثله بل دونه.

﴿ترجمہ﴾

داخل ہو جائے گی عمارت اور چابی اور بالا خانہ اور بیت الخلاء دار کی بیچ میں، کنیف مستراح (بیت الخلاء) ہے نہ کہ

سائبان، مغرب میں ہے کہ دار کا ظلہ وہ شیڈ ہوتا ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب ہصد سے مروی ہے کہ ظلہ وہ ہوتا ہے جس کی کڑیوں کے دو کناروں میں سے ایک کنارہ اس دار پر ہو اور دوسرا کنارہ سامنے والے پڑوسی کی دیوار پر ہو۔ مگر اس دار کے ہر حق کو ذکر کرنے کے ساتھ یا اس کے منافع کے ساتھ یا اس کے ہر قلیل و کثیر کے ساتھ جو اس دار میں ہے یا اس دار سے ہے اور (داخل ہو جائیں گے) درخت نہ کہ کھیتی زمین کی بیج میں، اور (داخل نہیں ہونگے) پھل ایسے درخت کی بیج میں جس پر پھل لگے ہوئے ہوں مگر اس کی شرط کے ساتھ اگرچہ حقوق و مرافق کا تذکرہ کر دے اور (داخل نہیں ہوگا) بالا خانہ کمرے کی شرائط میں ہر حق کے ساتھ اور نہ ہی منزل کی شرائط میں مگر ان چیزوں کے ذکر کے ساتھ جو مذکور ہوئیں، یعنی حقوق و مرافق الی آخر، پس خلاصہ یہ ہے کہ بالا خانہ دار کی بیج میں داخل ہو جاتا ہے اگرچہ حقوق کا ذکر نہ کیا جائے، اور منزل کی بیج میں داخل ہو جاتا ہے اگر حقوق و مرافق کا ذکر کر دیا جائے اور بیت کی بیج میں داخل ہو جاتا ہے اگر حقوق و مرافق کا ذکر کر دیا جائے اور بیت کی بیج میں داخل ہو جاتا ہے اگرچہ حقوق و مرافق کا تذکرہ کر دیا جائے پس منزل دار اور بیت کے درمیان ہے، جس میں جانوروں کے باندھنے کی جگہ نہیں ہوتی بلکہ اس میں دو یا تین کمرے یا اس کی مثل ہوتے ہیں جس میں اہل و عیال والا آدمی رہ سکتا ہے پس بالا خانہ منزل کے توابع میں سے ہو گا نہ کہ بیت کے توابع میں سے اس لیے کہ شے اپنی مثل کو تابع نہیں بناتی بلکہ اپنے سے کم کو تابع بناتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(یدخل... الخ) اگر کسی نے گھر بیچا تو اس بیج میں اس گھر کی عمارت، چابی، بالا خانہ، بیت الخلاء سب داخل ہو جائیں گے اور ظلہ یعنی سائبان داخل نہ ہو گا پہلی چیزیں اس لیے داخل ہو جائیں گی کہ وہ گھر کے ساتھ اتصال قرار کے ساتھ متصل ہیں (یعنی ان چیزوں کا گھر کے ساتھ اتصال ہمیشہ کے لیے ہے) اور جو چیز دوسری شے کیساتھ اتصال قرار کے ساتھ متصل ہو تو وہ چیز اس شے کی بیج میں داخل ہو جاتی ہے۔

(فی المغرب... الخ) مغرب نامی کتاب میں ظلہ کی تعریف یوں کی گئی ہے کہ دار کا ظلہ وہ سائبان ہوتا ہے جو دروازے کے اوپر ہو اور صاحب ہصد نے کہا ہے کہ ظلہ وہ ہے جس کی کڑیوں کا ایک کنارہ اس گھر پر اور دوسرا کنارہ مقابل پڑوسی کی دیوار پر ہو۔

(الا بذکر... الخ) ظلہ گھر کی بیج میں اس وقت داخل ہو گا جب دار کو اس کے جمیع حقوق اور جمیع مرافق (منافع) اور ہر قلیل و کثیر کے ساتھ خریداجائے۔

(والشجر... الخ) زمین کی اگر بیج کی تو اس میں لگے ہوئے پھل تو داخل ہو جائیں گے لیکن اس زمین پر لگی ہوئی کھیتی داخل نہ ہوگی اگرچہ حقوق مرافق کا تذکرہ کر دیا جائے یعنی بائع اگرچہ یہ کہہ دے کہ میں یہ زمین تمام حقوق و منافع سمیت بیچتا ہوں تب بھی کھیتی داخل نہ ہوگی۔ ہاں اگر اس بیج میں کھیتی کی شرط لگا دی جائے، مشتری یہ کہے کہ میں یہ زمین کھیتی

سمیت خریدتا ہوں تو اب کھیتی بیع میں داخل ہو جائیگی، اسی طرح اگر ایسا درخت خریدا جس پر پھل لگا ہوا تھا تو پھل بیع میں داخل نہ ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا تذکرہ کر دیا جائے، ہاں شرط کے ساتھ داخل ہو جائیگا کہ مشتری یہ کہے میں اس درخت کو اس کے پھل سمیت خریدتا ہوں تو اب پھل بھی شراء میں داخل ہو جائیگا۔ فرق یہ ہے کہ درخت زمین کیساتھ اتصال قرار کے ساتھ متصل ہوتے ہیں (یعنی ہمیشہ کے لیے یا لمبے عرصے کیلئے) اور جو چیز بیع کے ساتھ اتصال قرار کیساتھ متصل ہو وہ بیع میں داخل ہو جاتی ہے اور پھل اور کھیتی زمین کے ساتھ اتصال قرار کیساتھ متصل نہیں ہوتے (بلکہ مختصر عرصے کیلئے زمین کے ساتھ متصل ہوتے ہیں) لہذا یہ بیع میں داخل نہ ہونگے۔

(ولا العلو... الخ) اس مسئلے کو سمجھنے سے پہلے دو باتیں سمجھنی چاہئیں، پہلی بات یہ ہے کہ یہاں تین چیزیں ہیں بیت، منزل اور دار، بیت وہ ہے جس پر ایک چھت ہو اور اس میں رات گزاری جاسکے۔ منزل وہ مکان ہے جو دو تین کمروں پر مشتمل ہو جس میں عیال دار آدمی رہ سکے اور اس میں اصطبل نہ ہو اور دار وہ ہے جس میں اصطبل ہو اور کچھ کمرے بھی ہوں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ دار سب سے اعلیٰ ہے اور بیت سب سے کم درجہ رکھتا ہے اور منزل، بیت اور دار کے درمیان ہے۔ اور دوسری بات یہ ہے کہ بالا خانہ بیت کی مانند ہوتا ہے پس بالا خانہ بیت کی مثل ہوا اب مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے دار خریدا تو اس دار کا بالا خانہ بیع میں داخل ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا تذکرہ نہ کیا جائے اور اگر بیت (کمرہ) خریدا تو بالا خانہ داخل نہ ہوگا اگرچہ حقوق و مرافق کا تذکرہ کر دیا جائے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ بالا خانہ بیت کی مثل ہے اور منزل کے توابع میں سے ہے اور شے اپنی مثل کو تابع نہیں بنا سکتی لہذا بیت کی شراء میں بالا خانہ تبعا داخل نہ ہوگا چونکہ توابع حقوق و مرافق کے ذکر سے بیع میں داخل ہو جاتے ہیں اس لیے اگر منزل کی بیع ہو اور حقوق مرافق کا ذکر کر دیا جائے تو اس بیع میں بالا خانہ داخل ہو جائیگا۔ اور دار کی بیع کی تو اس میں بالا خانہ مطلقاً داخل ہو جائیگا خواہ حقوق و مرافق کا ذکر ہو یا نہ ہو اس لیے کہ دار سب سے اعلیٰ ہے اس میں سب چیزیں داخل ہو جاتی ہیں۔

ولا الطريق والشرب والمسيل في البيع الا بذكر ما ذكر ايضاً بخلاف الاجارة فان الشرب
والطريق والمسيل يدخل في الاجارة بلا ذكر الحقوق والمرافق فان الاجارة تقع على المنفعة ولا
منفعة بدون هذه الاشياء واما البيع فيرد على الرقبة وايضاً يمكن ان ينفعت المشتري بالتجارة
ولا كذلك في الاجارة.

ترجمہ

اور داخل نہیں ہوگا راستہ اور پانی لگانے کی باری اور پانی بہانے کی نالی بیع میں مگر ان چیزوں کے ذکر کے ساتھ جن کا تذکرہ ہوا بخلاف اجارہ کے اس لیے کہ پانی لگانے کی باری اور راستہ اور پانی بہانے کی نالی اجارے میں داخل ہو جاتے ہیں بغیر

حقوق و مرافق کے ذکر کے کیونکہ اجارہ منفعت پر واقع ہوتا ہے اور کوئی منفعت نہیں ان اشیاء کے بغیر اور بہر حال بیع پس وہ ذات پر وارد ہوتی ہے اور نیز ممکن ہے کہ مشتری تجارت کے ساتھ نفع حاصل کرے اور اجارہ میں ایسا نہیں ہوتا۔

﴿توضیح﴾

(ولا الطريق... الخ) کسی نے زمین کی بیع کی تو اس کی طرف جانیوالا راستہ، اور پانی کا حصہ اور وہ جگہ جہاں بارش وغیرہ کا پانی بہتا ہے یہ سب چیزیں بیع میں داخل نہ ہوں گی ہاں اگر حقوق و مرافق کا تذکرہ ہو جائے تو یہ چیزیں داخل ہو جائیں گی اور اگر زمین اجارے پر دی تو یہ چیزیں اجارے میں داخل ہو جائیں گی اگرچہ حقوق و مرافق کا تذکرہ نہ ہو۔ فرق کی دو جہیں ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ اجارہ منفعت پر ہوتا ہے لہذا زمین کا اجارہ زمین کی منفعت پر ہوگا اور زمین کی منفعت ان چیزوں کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی لہذا یہ چیزیں خود بخود اجارے میں داخل ہو جائیں گی بخلاف بیع کے، کہ بیع رقبہ (ذات) پر ہوتی ہے پس زمین کی بیع زمین کی ذات پر ہوگی نہ کہ زمین کی منفعت پر لہذا فقط زمین بیع میں داخل ہوگی اور یہ چیزیں جن کا تعلق منفعت کے ساتھ ہے داخل نہ ہوں گی۔ دوسری وجہ یہ ہے کہ بیع میں یہ ممکن ہے کہ مشتری کی غرض تجارت ہو جبکہ اجارہ میں مستاجر تجارت نہیں کر سکتا تو ہو سکتا ہے مشتری نے زمین کو بغرض تجارت خریدا ہو اور تجارت کے لیے ان چیزوں میں اور شرب وغیرہ کی کوئی ضرورت نہیں ہے جبکہ مستاجر زمین کو اجرت پر لے گا تو اب اس کو فروخت نہیں کر سکتا بلکہ خود اس سے نفع حاصل کریگا۔ اور نفع میں وغیرہ جن کا تذکرہ ہوا ان کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اس لیے اجارے میں یہ چیزیں داخل ہو جائیں گی۔

وَيُؤْخَذُ الْوَلَدُ إِنْ اسْتَحَقَّتْ أُمُّهُ بَيْنَةً وَإِنْ اقْرَبَهَا لَا. صَوْرَتُهَا اشْتَرَى رَجُلٌ جَارِيَةً فَوَلَدَتْ عِنْدَهُ فَاسْتَحَقَّهَا رَجُلٌ فَإِنَّهُ يَأْخُذُهَا وَوَلَدَهَا وَإِنْ اقْرَبَهَا لَا. لِأَنَّ الْبَيْنَةَ حُجَّةٌ مُطْلَقَةٌ فَيُظْهَرُ بِهَا مِلْكُهُ مِنَ الْأَصْلِ وَالْإِقْرَارُ حُجَّةٌ قَاصِرَةٌ يَثْبُتُ الْمَلِكُ ضَرُورَةً صَحَّةِ الْإِخْبَارِ فَيَنْدَفِعُ الضَّرُورَةُ بِثَبُوتِ الْمَلِكِ بَعْدَ انْفِصَالِ الْوَلَدِ.

﴿ترجمہ﴾

اور بچہ لے لیا جائیگا اگر اس کی ماں کا استحقاق ہو گیا بینہ کے ساتھ اور اگر اس نے اقرار کر لیا تو نہیں، اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے باندی خریدی پھر اس کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا پھر اس باندی کا کوئی آدمی مستحق نکل آیا پس وہ آدمی لے لے گا اس باندی اور بچے کو اور اگر مشتری نے اس باندی کا اقرار کر لیا تو نہیں، اس لیے کہ بینہ حجت مطلقہ ہے پس ظاہر ہو جائیگی اس بینہ کی وجہ سے اس آدمی کی ملک اصل سے اور اقرار حجت قاصرہ ہے، جس سے ملک ثابت ہوتی ہے خبر دینے کے صحیح ہونے کی ضرورت کی وجہ سے پس ضرورت ختم ہو جائیگی ملک کے ثبوت کی وجہ سے بچے کے (ماں سے) جدا ہونے کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(وَيُؤْخَذُ... الخ) ایک آدمی نے باندی خریدی اس کے بعد اس مشتری کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا پھر اس

باندی کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس کا استحقاق یا تو بینہ کے ساتھ ثابت ہوگا یا مشتری کے اقرار کے ساتھ اگر بینہ کے ساتھ یہ بات ثابت ہو جائے کہ یہ باندی اس مدعی یعنی مستحق کی ہے تو مستحق باندی اور بچے دونوں کو لیگا اور اگر مشتری نے خود اقرار کر لیا کہ باندی مستحق کی ہے تو مستحق فقط باندی کو لیگا بچے کو نہ لے سکے گا۔ ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ بینہ حجت مطلقہ متعدیہ ہے جب مستحق نے بینہ کے ساتھ اپنا حق ثابت کر دیا ہے تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ وہ مستحق اس باندی کا اصل سے مالک ہے یعنی وقت شراء سے وہ اس کا مالک ہے لہذا اس باندی کے بچے کی ولادت اس حال میں ہوئی کہ مستحق اس کا مالک تھا جب ولادت مستحق کی ملک میں ہوئی تو وہ باندی اور بچے دونوں کا مستحق ہے اور جب مشتری اقرار کرے کہ باندی مستحق کی ہے تو اس صورت میں وہ بچہ اس لیے نہیں لے سکتا کہ اقرار حجت قاصرہ ہے حجت متعدیہ مطلقہ نہیں ہے لہذا یہ حجت باندی پر بند رہے گی بچے کی طرف متجاوز نہ ہوگی لہذا مستحق بچے کو نہ لے سکے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ اقرار حجت قاصرہ کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اقرار کی وجہ سے ملک ضرورۃً ثابت ہوتی ہے تاکہ مشتری نے جو یہ خبر دی ہے کہ مستحق اس باندی کا مالک ہے اس کا یہ خبر دینا درست ہو جائے اور یہ ضرورت اس وقت صرف اتنی بات سے پوری ہو سکتی ہے کہ ہم کہیں مستحق باندی کا مالک ولادت کے بعد ہوا ہے نہ کہ پہلے، پس فیصلہ اس بات کا ہوگا کہ مستحق اس باندی کا مالک بچے کی ولادت کے بعد بنا ہے۔ لہذا ولادت مستحق کی ملک میں نہ ہوئی تو مستحق بچے کا مالک بھی نہ ہوگا۔

شخصٌ قال لآخر: اشتري فاني عبدٌ فاشترى فبان حراً ضمين ان لم يدَرَ مكانَ بائعه لانه بالامر بالشراء يصيرُ ضامناً للثمن عند تعذر الرجوع على البائع دفعاً للضرر وعند ابى يوسف لا ضمان عليه ورجع عليه اى رجع هذا الشخص بما ضمين على البائع ولا ضمان في الرهن اصلاً اى ان قال ارتهني فاني عبدٌ فارتهنه فبان حراً فلا ضمان عليه سواء عليم مكانَ الراهن اولاً؛ لان الرهن ليس عقد معاوضة فلا يكون الامر به ضامناً للسلامة وقال في الهداية: في صورة المسئلة ضرب اشكال وهو ان الدعوى شرط عند ابى حنيفة لحرية العبد والتناقض يمنع صحة الدعوى فكيف يظهر انه حر.

﴿ترجمہ﴾

ایک شخص نے دوسرے کو کہا: مجھے خرید لو اس لیے کہ میں غلام ہوں۔ اس نے خرید لیا پھر اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا تو وہ ضامن ہوگا اگر اس کے بائع کا مکان معلوم نہ ہو اس لیے کہ شراء کا امر کرنے کی وجہ سے وہ ثمن کا ضامن ہو جائیگا بائع سے ثمن کے رجوع کے مشکل ہونے کے وقت ضرر کو دفع کرنے کے لیے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا اور رجوع کریگا اس پر یعنی یہ شخص رجوع کریگا اس مال کا جس کا یہ ضامن ہوا بائع پر اور کوئی ضمان نہیں رہن میں بالکل، یعنی اگر کہا مجھے بطور رہن کے رکھ لو اس لیے کہ میں غلام ہوں اس نے اس کو بطور رہن کے رکھ لیا پھر اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوا تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا خواہ

راہن کا مکان معلوم ہو یا نہ ہو اس لیے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے پس اس کا امر کرنے والا سلامتی کا ضامن نہ ہوگا اور ہدایہ میں (صاحب ہدایہ) نے کہا کہ مسئلے کی صورت میں ایک نوع کا اشکال ہے، وہ یہ ہے کہ دعویٰ شرط ہے امام صاحب کے نزدیک غلام کی حریت کے لیے اور تناقض دعویٰ کی صحت سے مانع ہوتا ہے تو کیسے ظاہر ہوگا کہ وہ آزاد ہے۔

﴿توضیح﴾

(شخص... الخ) ایک شخص نے دوسرے کو کہا مجھے خرید لو ایں لیے کہ میں فلاں کا غلام ہوں اس نے خرید لیا اس کے بعد پتہ چلا کہ وہ تو آزاد ہے تو اب فلاں بائع کا مکان معلوم ہوگا یا نہیں اگر معلوم ہو تو ثمن کا ضامن بائع ہوگا اور اگر معلوم نہ ہو تو یہی شخص ضامن ہوگا، پھر یہ شخص بائع پر ثمن کا رجوع کریگا، امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ یہ شخص بالکل ضامن نہ ہوگا خواہ بائع کا مکان معلوم ہو یا نہ ہو ہماری دلیل یہ ہے کہ جب اس شخص نے ثراء کا امر کیا کہ مجھے خرید لو تو گویا اس نے کہا ”اگر کسی وجہ سے تمہیں ثمن واپس لینا پڑے اور تمہارے لئے بائع سے ثمن کا رجوع مشکل ہو جائے تو میں ضامن ہوں“ جب یہ شخص ضامن ہے تو اس پر رجوع ہوگا اس لئے کہ ضامن سے تو رجوع ہو سکتا ہے اور یہاں بائع سے ثمن کا رجوع بھی مشکل ہے اس لئے کہ اس کا مکان معلوم نہیں ہے۔

(ولا ضمان... الخ) ایک آدمی نے دوسرے سے کہا میں فلاں کا غلام ہوں اس نے جو تمہارا قرضہ دینا ہے اس قرض کے بدلے تم مجھے بطور رہن کے اپنے پاس رکھ لو اس آدمی نے اس سے رہن کے طور پر اپنے پاس روک لیا پھر پتہ چلا کہ وہ تو آزاد ہے تو اس صورت میں اس شخص پر جس نے اپنے آپ کو غلام ظاہر کیا کوئی ضمان نہ ہوگا خواہ راہن (مقروض) کا مکان معلوم ہو یا نہ ہو اس لیے کہ رہن عقد معاوضہ نہیں ہے بلکہ عقد وثیقہ ہے یعنی رہن اس لئے رکھا جاتا ہے تاکہ مرہن (دائن) کو تسلی ہو جائے کہ راہن (مدیون) اپنی مرہونہ شے چھڑانے کے لیے دین ضرور ادا کریگا لہذا وہ شخص جب اپنے آپ کو رہن رکھوانے کا امر کر رہا تھا تو گویا وہ سلامتی رہن کا ضامن نہیں بناتا تھا (یعنی اس بات کا وہ ضامن نہیں کہ جو چیز رہن کے طور پر رکھی جا رہی ہے وہ واقعی رہن بننے کے لائق ہے) جب وہ ضامن نہیں تو اس پر کوئی ضمان نہیں ہے۔

(وقال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کرتے ہیں: صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ اس طرح کہ یہ بات کہنی درست نہیں کہ پھر اس شخص کا آزاد ہونا ظاہر ہو گیا اس لیے کہ اس کا آزاد ہونا ظاہر ہوگا جب کہ وہ اپنے آزاد ہونے کا دعویٰ کرے اور یہاں وہ آزاد ہونے کا دعویٰ نہیں کر سکتا اس لیے کہ اگر وہ اپنی حریت کا دعویٰ کرے تو اس کے کلام میں تناقض ہوگا اور تناقض دعویٰ کے صحیح ہونے سے مانع ہے، باقی تناقض اس طرح ہوگا کہ جب اس نے کہا مجھے خرید لو یا بطور رہن کے اپنے پاس رکھ لو اس لیے کہ میں غلام ہوں تو گویا اس نے کہا میں آزاد نہیں ہوں پھر جب وہ آزاد ہونے کا دعویٰ کریگا تو یہ تناقض ہوگا۔ اس اشکال کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہاں تناقض دعویٰ کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے

اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس کے مولیٰ نے اس کو آزاد کر دیا ہو لیکن اس کو پتہ نہ چلا ہو اور اس نے دوسرے کو کہا ہو کہ مجھے خرید لو پھر اس کے بعد اس کو پتہ چلا ہو کہ اس کے مالک نے اس کو آزاد کر دیا ہے۔

ولارجوع فی دعویٰ حق مجهول فی دارِ صلح علی شیءٍ واستحقَّ بعضها ای ادعی حقاً مجهولاً فی دارِ فصولح علی شئی ثم استحقَّ بعض الدار فالمدعی علیہ لا يرجع علی المدعی بشی لان للمدعی ان يقول دعوائی فی غیر ما استحقَّ. ولو استحقَّ کلُّها ردَّ کلَّ العوض لان المدعی به داخل فی المستحقَّ وفهم صحة الصلح عن المجهول ای دلت هذه المسئلة علی ان الصلح عن المجهول علی مال معلوم صحیح وانما یصح لان الجهالة فیما یسقط لا یفضی الی المنازعة وقد یُنقل عن بعض الفتاوی ان الصلح لا یصح الا ان یكون الدعوی صحیحاً فهذه المسئلة تدل علی ان هذه الروایة غیر صحیحہ لان دعوی الحق المجهول دعوی غیر صحیحہ وکثیر من مسائل الذخیرة تدل علی عدم صحة تلك الروایة ورجع بحصته فی دعوی کلُّها ان استحقَّ شیء منها ای ان ادعی کل الدار فصولح علی شیء ثم استحقَّ نصفها يرجع بنصف البدل .

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی رجوع نہیں حق مجهول کے دعویٰ میں دار میں کہ کسی شے پر صلح کی گئی ہو اور اس کے بعض کا استحقاق ہو گیا ہو یعنی دعویٰ کیا دار میں حق مجهول کا پس کسی شے پر صلح کر لی گئی پھر بعض دار کا استحقاق ہو گیا تو مدعی علیہ رجوع نہیں کرے گا مدعی پر کسی شے کا اس لیے کہ مدعی یہ کہہ سکتا ہے کہ میرا دعویٰ اس چیز کے غیر میں تھا جس کا استحقاق ہوا ہے اور اگر سارے دار کا استحقاق ہو گیا تو کل عوض لوٹا دے اس لیے کہ وہ جگہ جس کا دعویٰ تھا، استحقاق شدہ دار میں داخل ہے اور مفہوم ہوتا ہے مجهول سے صلح کا صحیح ہونا یعنی اس مسئلے نے دلالت کی اس بات پر کہ مجهول سے صلح مال معلوم پر صحیح ہے، اور جزیں نیست کہ صحیح ہے اس لیے کہ اس چیز میں جہالت جو ساقط ہونے والی ہو، جھگڑے کی طرف مفضی نہیں ہوتی، اور تحقیق منقول ہے بعض فتاویٰ سے صلح صحیح نہیں مگر یہ دعویٰ صحیح ہو تو یہ مسئلہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ یہ روایت صحیح نہیں اس لیے کہ حق مجهول کا دعویٰ دعویٰ غیر صحیح ہے اور ذخیرہ کے بہت سارے مسائل دلالت کرتے ہیں اس روایت کے صحیح نہ ہونے پر۔ اور رجوع کرے اپنے حصے کا کل دار کے دعویٰ میں اگر اس دار کے کسی حصے کا استحقاق ہو گیا یعنی اگر دعویٰ کیا کل دار کا پھر کسی پر صلح کر لی گئی پھر اس دار کے نصف کا استحقاق ہو گیا تو رجوع کرے نصف بدل کا۔

﴿توضیح﴾

(ولا رجوع... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تمہارے گھر میں میرا حق ہے اور اس حق کو

مجهول رکھا مثلاً یہ نہ کہا کہ تمہارے گھر کے فلاں حصے میں میرا حق ہے، مدعی علیہ نے اس سے مثلاً سودرہم پر صلح کر لی یہ کہا کہ تم یہ سودرہم لے لو اور اپنا دعویٰ چھوڑ دو اس کے بعد اس گھر میں مدعی کے علاوہ کسی اور کا استحقاق ثابت ہو گیا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو پورے گھر کا استحقاق ہو گا یا بعض دار کا اگر بعض دار کا استحقاق ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ مدعی سے کسی شے کا رجوع نہیں کریگا اس لیے کہ مدعی کہہ سکتا ہے کہ میرا دعویٰ دار کے اس حصہ پر تھا جس پر استحقاق ثابت نہیں ہوا ہے اور اگر استحقاق کل دار میں ہے تو مدعی کل عوض یعنی سودرہم واپس کرے اس لیے کہ اب مدعی بہ (گھر کا وہ حصہ جس پر مدعی نے اپنے حق کا دعویٰ کیا) وہ بھی اس میں داخل ہے جس میں غیر کا استحقاق ثابت ہے۔

(وفہم... الخ) یہاں سے ایک فائدے کا بیان ہے کہ پچھلے مسئلے نے اس بات پر دلالت کی کہ حق مجهول سے مال معلوم پر صلح کرنا جائز ہے اس لیے کہ پچھلے مسئلے میں مدعی نے دار میں حق مجهول کا دعویٰ کیا اور اس سے مدعی نے مال معلوم پر یعنی سودرہم پر صلح کر لی۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ صلح جائز نہیں ہونی چاہیے اس لیے کہ یہاں دعویٰ میں جہالت پائی جاتی ہے، کیونکہ مدعی نے یہ بیان نہیں کیا کہ گھر کے کس طرف اور کتنا میرا حق ہے۔ تو اس کا جواب دیا کہ یہ صلح صحیح ہے اسلئے کہ اگرچہ یہاں دعویٰ میں جہالت ہے اور یہ جہالت گھر کے اس حصے میں ہے جس پر دعویٰ ہے اور وہ ساقط ہونے والا ہے اور وہ جہالت جو مایسقط (اس چیز میں جو ساقط ہونے والی ہو) میں ہو وہ مفضی الی المنازعت نہیں ہوتی اور وہ جہالت جو مفضی الی المنازعت نہ ہو وہ عقد کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی۔

(وقد ينقل... الخ) یہاں سے ایک روایت کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں روایت یہ ہے کہ دعویٰ سے صلح اس وقت جائز ہو سکتی ہے جبکہ وہ دعویٰ صحیح ہو شارح کہتے ہیں کہ یہ روایت صحیح نہیں ہے دو وجہوں سے۔ پہلی وجہ یہ ہے کہ پچھلے مسئلے میں جس صلح کا ذکر ہوا اس میں وہ صلح دعویٰ غیر صحیحہ سے کی گئی تھی اس لیے کہ وہ حق مجهول کے دعویٰ سے صلح ہے اور حق مجهول کا دعویٰ، دعویٰ غیر صحیح ہوتا ہے لیکن اس کے باوجود اس سے صلح کی گئی ہے معلوم ہوا کہ دعویٰ سے صلح مطلقاً صحیح ہے خواہ دعویٰ صحیح ہو یا غیر صحیح ہو، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ ذخیرہ نامی کتاب کے بہت سارے مسائل اس بات پر دال ہیں کہ یہ روایت درست نہیں ہے۔

(ودرجع... الخ) اگر کسی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تمہارا گھر سارے کا سارا میرا ہے پھر مدعی علیہ نے اس دار سے مثلاً سودرہم پر صلح کر لی اس کے بعد نصف دار میں کسی اور کا حق نکل آیا تو مدعی علیہ نصف بدل یعنی پچاس درہم کا مدعی سے رجوع کریگا۔

ولمالك باع غيره ملكه فسخره وله اجازته ان بقي العاقدان والمبيع وكذا الثمن ان كان عرضاً
فسخره مبتداً ولمالك خبره مقدم وهذا بيع الفضولي وهو منعقد عندنا خلافاً للشافعي وهو ملك..

للمالك جيز و امانة عند بائعه اى ان اجاز المالك فالثمن ملك له ويكون امانة في يد البائع وله فسخه قبل الاجازة اى للبائع حق الفسخ قبل اجازة المالك دفعا للضرر عن نفسه فان حقوق العقد راجعة اليه.

﴿ترجمہ﴾

اور اس مالک کے لیے جس کی ملک کو اس کے غیر نے بیچ دیا ہو، اس بیع کو فسخ کرنا جائز ہے اور اس کو جائز قرار دینا بھی جائز ہے اگر باقی رہے ہوں متعاقبین اور بیع اور اسی طرح ثمن اگر وہ سامان ہو، فسخہ مبتدا ہے اور ول مالک اس کی خبر مقدم ہے اور یہ فضولی کی بیع ہے اور وہ منعقد ہو جاتی ہے ہمارے نزدیک بخلاف امام شافعی کے اور وہ ثمن اجازت دینے والے (مالک) کی ملک ہوگا اور امانت ہوگا اس کے بائع کے پاس یعنی اگر مالک نے اجازت دے دی تو ثمن اس کی ملک ہوگا اور امانت ہوگا بائع کے قبضہ میں اور اس کے لیے فسخ کرنا جائز ہوگا اجازت سے پہلے یعنی بائع کے لیے فسخ کا حق ہوگا مالک کی اجازت سے پہلے اپنے آپ سے ضرر کو دور کرنے کے لیے اس لیے کہ عقد کے حقوق راجع ہوتے ہیں اسی کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(لمالك... الخ) اگر کسی نے دوسرے کی چیز بیچ دی تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اور چاہے تو بیع کی اجازت دے دے لیکن بیع کی اجازت تب دے سکتا ہے جبکہ بائع یعنی فضولی، مشتری اور بیع موجود ہو اور اگر ثمن سامان ہے تو اس کا موجود ہونا بھی ضروری ہے۔

(فسخه... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ مصنف کی عبارت میں فسخہ مبتدا موخر ہے اور لمالك خبر مقدم ہے اور باع غیرہ ملکہ مالک کی صفت ہے۔

(وهذا... الخ) یہ فضولی کی بیع ہے جو ہمارے نزدیک منعقد ہو جاتی ہے لیکن مالک کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اور امام شافعی کے نزدیک سرے سے منعقد ہی نہیں ہوتی۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے حضرت عروہ رضی اللہ عنہ کو ایک دینار دیا تاکہ وہ اس کے بدلے ایک بکری خرید کر لائیں تو حضرت عروہ رضی اللہ عنہ نے اسی ایک دینار سے دو بکریاں خریدیں اور پھر ایک بکری کو ایک دینار کے بدلے بیچ دیا اور نبی ﷺ کے پاس وہ ایک بکری اور ایک دینار لے کر حاضر ہوئے اور یہ قصہ بیان کیا اس پر آپ ﷺ نے فرمایا: بارک اللہ فی صفقة یمینک، تو دیکھیں حضرت عروہ رضی اللہ عنہ نے ایسا کام کیا تھا جس کا آپ ﷺ نے امر نہیں فرمایا تھا اور اس کام پر آپ ﷺ نے نکیر بھی نہیں کی تو معلوم ہوا کہ فضولی کی بیع موقوفاً منعقد ہو جاتی ہے۔

(وهو... الخ) اگر فضولی نے مالک کی اجازت کے بغیر کوئی چیز فروخت کر دی اور ثمن پر قبضہ کر لیا پھر اسکے بعد مالک نے بیع کی اجازت دیدی تو اب وہ ثمن جو فضولی کے قبضہ میں ہے وہ اس کے پاس بطور امانت کے ہوگا اور وہ اصل مالک کی

ملک ہوگا۔

(ولہ... الخ) مالک کی اجازت سے پہلے اگر فضولی بیع کو فسخ کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اس لیے کہ انسان کو حق ہے کہ وہ اپنے آپ سے ضرر کو دور کرے اور فسخ کی صورت میں بھی فضولی اپنے آپ سے ضرر کو دور کریگا۔ لہذا مالک کی اجازت سے پہلے فضولی کے لیے بیع کو فسخ کرنا جائز ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ فضولی فسخ کے ساتھ کیسے اپنے آپ سے ضرر کو دور کریگا؟ تو وہ اس طرح کہ عقد کے حقوق عاقد کی طرف راجع ہوتے ہیں اور یہاں فضولی عاقد ہے، لہذا حقوق مثلاً بیع کی سپردگی وغیرہ فضولی کے ذمے ہونگے، اس طرح اگر بیع کا کوئی اور مستحق نکل آتا ہے تو مشتری فضولی سے مخاصمت کریگا یہ اس فضولی کے حق میں گویا ضرر ہے، فسخ کرنے سے یہ ضرر اس سے دور ہو جائیگا۔

وجاز اعتاق المشتري من الغاصب لا بيعه ان أُجيزَ بيعُ الغاصبِ اى اذا باع الغاصبُ العبدَ المَغصوبَ فاعتقه المشتري فاجازَ المالكُ البيعَ ينفذُ الاعتاقُ وعند محمدٍ لا ينفذُ لقوله عليه السلام: لا عتقَ فيما لا يملكُ ابنُ آدمَ ولو ثبتَ فى الآخرةِ لثبتَ مُستنداً وهو ثابتٌ من وجهٍ دون وجهٍ ولهما أن الملكَ ثبتَ موقوفاً بتصرفٍ مطلقٍ موضوعٍ لافادةِ الملكِ فيتوقفُ الاعتاقُ مرتباً عليه كاعتاقِ المشتري من الراهنِ. ولو باعَ المشتري من الغاصبِ ثم أُجيزَ البيعُ الاولُ لا ينفذُ الثانى لانَ بالاجازةِ يثبتُ ملكٌ بائٍ للمشتري الاولِ فاذا طرأَ على الملكِ الموقوفِ للمشتري الثانى ابطأَ. ولو قُطِعَ يدهُ ثم أُجيزَ فأرشه للمشتري اى قُطعت يدُ العبدِ فأخذَ أرشها ثم اجازَ المالكُ البيعَ فأرشه للمشتري لانَ الملكَ تمَّ له من وقتِ الشراءِ فتبينَ انَ القطعَ وقعَ على ملكِ المشتري فالارشُ له وتصدقَ بما زادَ على نصفِ ثمنه اى اذا كانَ الارشُ زائداً على نصفِ الثمنِ فالزيادةُ لا تطيبُ له فوجبَ تصدُّقه اذ فى الزيادةِ شبهةٌ عدمِ الملكِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے غاصب سے خریدنے والے مشتری کا آزاد کرنا نہ کہ اس کی بیع کرنا اگر اجازت دے دی گئی غاصب کی بیع کی یعنی اگر غاصب نے اس غلام کو فروخت کر دیا جس کو غصب کیا تھا پھر مشتری نے اس کو آزاد کر دیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو آزاد کرنا نافذ ہو جائیگا اور امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے ”کہ کوئی آزادی نہیں اس چیز میں جس کا ابن آدم مالک نہیں“ اور اگر ملک ثابت ہو جائے آخر میں تو ثابت ہوگی منسوب ہو کر اور وہ (منسوب ملکیت) من وجہ ثابت ہوتی ہے (من وجہ ثابت نہیں ہوتی) اور شیخین کی دلیل یہ ہے ملک ثابت ہے در آنحالیکہ وہ موقوف ہے (ثابت ہے) ایسے تصرف کے ساتھ جو مطلق ہے موضوع ہے ملکیت کا فائدہ دینے کے لیے پس اعتاق موقوف ہوگا درآں حالیکہ اس پر مرتب

ہوگا جیسا کہ راہن سے خریدنے والے کا آزاد کرنا اور اگر غاصب سے خریدنے والے نے بیچ دیا پھر بیع اول کی اجازت دیدی گئی تو بیع ثانی نافذ نہ ہوگی اسلئے کہ اجازت کی وجہ سے مشتری اول کے لیے ملکیت قطعاً ثابت ہوگئی پس جب یہ طاری ہوئی اس ملک پر جو مشتری ثانی کے لیے موقوف ہے تو اس نے اس کو باطل کر دیا، اور اگر اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پھر بیع کی اجازت دے دی گئی تو اس کا تاوان مشتری کا ہوگا یعنی غلام کا ہاتھ کاٹ دیا گیا پس مشتری نے اس کا تاوان لے لیا پھر مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو اس کا تاوان مشتری کا ہوگا اس لیے کہ ملکیت تام ہوگئی اس مشتری کے لیے وقت ثراء سے پس ظاہر ہوگئی یہ بات کہ ہاتھ کاٹنا مشتری کی ملک میں واقع ہوا پس تاوان اسی کا ہوگا، اور صدقہ کر دے وہ اس مقدار کا جو اس غلام کے نصف ثمن سے زائد ہے یعنی اگر تاوان نصف ثمن سے زائد ہو تو زیادتی اس کے لیے حلال نہ ہوگی پس واجب ہوگا اس کو صدقہ کرنا اس لیے کہ زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(و جاز... الخ) کسی نے غلام غصب کیا پھر غاصب نے وہ غلام کسی کے ہاتھ فروخت کر دیا اس کے بعد مشتری نے وہ غلام آزاد کر دیا اس کے بعد اس غلام کے مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو اب ہمارے نزدیک مشتری کا یہ اعتاق نافذ ہو جائیگا جبکہ امام محمدؒ کے نزدیک نافذ نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے ”لاعتق فیما لا یملک ابن آدم“ یعنی ایسے غلام میں کوئی آزادی نہیں جس کا ابن آدم مالک نہیں ہے مشتری نے بھی ایسے غلام کو آزاد کیا جس کا وہ مالک نہیں تھا لہذا آزادی نافذ نہ ہوگی۔

(ولو ثبت... الخ) امام محمدؒ پر ایک سوال ہوتا تھا یہاں سے اس کا جواب ہے، سوال یہ ہے کہ اگرچہ آزاد کرنے کے وقت مشتری اس کا مالک نہیں تھا لیکن جب مالک نے بیع کی اجازت دے دی تب تو مالک بن گیا لہذا آزادی نافذ ہونی چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ ملک جو مشتری کے لیے آخر میں ثابت ہے یہ استناد کے طریقے کے ساتھ ثابت ہے یعنی یہ ملک بیع کی اجازت کی طرف منسوب ہے اور ملکیت استنادیہ ثابت من وجہ دون وجہ ہوتی ہے یعنی ثابت من کل الوجوہ نہیں ہوتی جبکہ آزادی کے نافذ ہونے کے لیے ایسی ملک کا ہونا ضروری ہے جو ثابت من کل الوجوہ ہو۔

(ولہما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ مشتری کے لیے ملکیت موقوفہ ایسے تصرف (ثراء) کے ساتھ ثابت ہے جو مطلق ہے اور افادہ ملک کے لیے موضوع ہے، مطلق تو اس لیے ہے کہ یہ ثراء بغیر خیار شرط کے ہے اور افادہ ملک کے لیے اس لیے موضوع ہے کہ ثراء ملک کا فائدہ دیتی ہے لہذا اعتاق اس تصرف پر موقوف ہو کر اس پر مرتب ہوگا اور یہ تصرف یعنی مشتری کا غاصب سے خریدنا مالک کی اجازت کی وجہ سے نافذ ہو گیا ہے تو اعتاق بھی اس اجازت کی وجہ سے نافذ ہو جانا چاہیے۔

(کاعتاق... الخ) شیخین متن والے مسئلے کو ایک اور مسئلہ پر قیاس کرتے ہیں کہ ایک آدمی نے اپنے غلام کو

بطور رہن کے راہن کے پاس رکھوایا پھر راہن سے کسی نے وہ غلام خریدا اور اس کو آزاد کر دیا پھر مرتہن نے بیع کی اجازت دے دی تو یہ اعتاق مشتری کا نافذ ہو جائیگا۔ لہذا ماسانحن فیہ میں بھی مشتری کا اعتاق نافذ ہو جانا چاہیے۔ علت مشتری کہ یہ ہے کہ دونوں جگہ اعتاق اجازت بیع پر موقوف ہے۔ رہن والے مسئلے میں اعتاق مرتہن کی اجازت بیع پر موقوف ہے اور غصب والے مسئلے میں اعتاق مالک کی اجازت بیع پر موقوف ہے۔

(ولو باع... الخ) اگر غاصب نے غصب شدہ غلام بیچ دیا اور مشتری نے خرید کر پھر اس کو آگے بیچ دیا اس کے بعد مالک نے بیع اول کی اجازت دے دی تو بیع اول تو نافذ ہو جائیگی بیع ثانی نافذ نہ ہوگی، اس لیے کہ غاصب کی بیع جب اجازت ہوگئی تو مشتری اول کے لیے ملکیت قطعیہ ثابت ہوگئی درآنحالیکہ مشتری ثانی کے لیے ملکیت موقوف ہے پس ملکیت قطعی ملکیت موقوف پر طاری ہوگئی ہے اور جب ملک قطعی ملک موقوف پر طاری ہو جائے تو ملک قطعی اس ملک موقوف کو باطل کر دیتی ہے لہذا اشراء ثانی باطل ہوگی۔

(ولو قطع... الخ) اگر کسی نے مالک کی اجازت کے بغیر اس کا غلام بیچ دیا اور مشتری کے پاس اس کا ہاتھ کاٹ دیا گیا، پھر مشتری نے اس کی ضمان یعنی دیت لے لی اس کے بعد مالک نے بیع کی اجازت دے دی تو یہ دیت مشتری کے لیے ہوگی اس لیے کہ جب بیع کی اجازت ہوگئی ہے تو اب مشتری غلام کا مالک ہے لہذا اس غلام کے ہاتھ کا کٹنا مشتری کی ملک میں ہوا جب قطع مشتری کی ملک میں ہے تو دیت بھی مشتری کی ہونی چاہیے۔

(وتصدق... الخ) مذکورہ صورت میں اگر غلام کے قطع ید کی دیت اس کے نصف ثمن سے زائد ہے تو مشتری اس زائد کو صدقہ کر دے مثلاً اس کی دیت پچاس درہم ہے اور اس غلام کا نصف ثمن چالیس ہے تو مشتری دس کو صدقہ کر دے۔ اس لیے کہ زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہے اور حرمت میں شبہ حقیقت حرمت کے ساتھ لاحق ہوتا ہے لہذا عدم ملک کے شبہ کا حکم عدم ملک کا حکم ہوگا گویا ہم یوں سمجھیں گے کہ مشتری ان دس درہم کا مالک ہی نہیں بنا ہے، پس زیادتی حرام ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ نصف ثمن سے زیادتی میں عدم ملک کا شبہ کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ دیت انسان کی قیمت کے مشابہ ہوتی ہے اور قطع ید کی صورت میں نصف دیت واجب ہوتی ہے پس نصف دیت گویا غلام کا نصف ثمن ہے لہذا مشتری دیت کی اتنی مقدار کا مستحق ہوگا جو نصف ثمن کے برابر ہو اور نصف ثمن سے زیادتی کا مشتری حقدار نہ ہوگا، لہذا زیادتی میں عدم ملک کا شبہ ہو گیا۔

وَمَنْ شَرَى عَبْدًا مِنْ غَيْرِ سَيِّدِهِ فَاَقَامَ بَيْنَةً عَلَى اِقْرَارِ بَائِعِهِ اَوْ سَيِّدِهِ لِعَدَمِ امْرِهٖ بِهِ مَرِيْدًا رَدَّهٗ لَا يُقْبَلُ
وَ اِنْ اَقْرَبَائِعُهُ بِهِ عِنْدَ قَاضٍ وَ طَلَبَ مُشْتَرِيْهِ رَدَّهٗ رَدَّ بَيْعِهِ الْفَرْقُ بَيْنَ الصُّوْرَتَيْنِ اِنْ الْبَيْنَةُ لَا تُقْبَلُ اِلَّا عِنْدَ
صَحَّةِ الدَّعْوٰی وَ فِی الْمَسْئَلَةِ الْاُولٰی لَمْ یَصِحَّ الدَّعْوٰی لِلتَّنَاقُضِ وَ فِی الصُّوْرَةِ الثَّانِیَةِ التَّنَاقُضُ لَا یَمْنَعُ
صَحَّةَ الْاِقْرَارِ فَلِلْمُشْتَرٰی اَنْ یُسَاعِدَ الْبَائِعَ فِی ذٰلِكَ فِیْتَحَقَّقُ الْاِتْفَاقُ بَيْنَهُمَا.

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے غلام خریدا اس کے مالک کے غیر سے، پھر بینہ قائم کر دی اس کے بائع کے اقرار پر یا اس کے آقا کے اقرار پر اس کے امر کے نہ ہونے کی درآں حالیکہ وہ (مشتري) ارادہ کرنے والا ہے اس غلام کو واپس کرنے کا تو قبول نہیں کیا جائے گا اور اگر اس کے بائع نے اقرار کیا اس کا قاضی کے پاس اور اس کے مشتري نے اس کے واپس کرنے کو طلب کیا تو اس کی بیع ختم کی جائیگی۔ دونوں صورتوں میں فرق یہ ہے کہ بینہ قبول نہیں کیا جاتا مگر دعویٰ کے صحیح ہونے کے وقت اور پہلے مسئلے میں دعویٰ صحیح نہیں ہے تناقض کی وجہ سے، اور دوسری صورت میں تناقض اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے پس مشتري کے لیے جائز ہے کہ وہ موافقت کرے بائع کی اس میں پس ان دونوں کے درمیان اتفاق متحقق ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ومن شری... الخ) اگر کسی نے مالک کے غیر سے اس مالک کا غلام خریدا پھر مشتري نے اس بات پر بینہ قائم کیا بائع نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ مالک نے مجھے غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا یا اس نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ مالک نے میرے سامنے اقرار کیا ہے کہ میں نے اس بائع کو غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا، دراصل مشتري کا مقصد یہ ہے کہ بیع واپس لوٹائے اور ثمن واپس لے لے تو کہتے ہیں کہ اس مشتري کی بینہ قبول نہیں کیا جائیگا اور اگر بائع نے خود قاضی کے پاس اقرار کیا کہ ہاں مجھے مالک نے اپنے غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا اور مشتري بھی بیع ختم کرنے کا مطالبہ کرتا ہے تو اس صورت میں بیع فسخ کر دی جائیگی۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں بینہ اس لیے قبول نہیں کیا جائیگا کہ بینہ اس وقت قبول کیا جاتا ہے جب دعویٰ صحیح ہو اور یہاں دعویٰ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتري کی کلام میں تناقض ہے وہ اس طرح کہ جب وہ غلام کو خرید رہا تھا تو گویا اس بات کا اقرار کر رہا تھا کہ یہ غلام مالک کی اجازت سے فروخت ہو رہا ہے پھر جب اس کے خلاف پر بینہ قائم کرتا ہے کہ یہ بیع مالک کی اجازت کے بغیر ہے تو یہ تناقض ہے، اور دوسری صورت میں بیع کو اس لیے فسخ کیا جائیگا کہ اگرچہ اس میں بھی مشتري کی کلام میں تناقض ہے لیکن یہ تناقض بائع کے اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہے یعنی بائع کا اقرار صحیح ہے کہ مجھے مالک نے بیع کا امر نہیں کیا تھا تو مشتري کے لیے جائز ہے کہ وہ اس سلسلے میں بائع کی موافقت کرے پس یہاں بائع اور مشتري کے درمیان اس بات پر اتفاق ہوگا کہ مالک نے غلام کی بیع کا امر نہیں کیا تھا لہذا بیع کو فسخ کیا جائیگا۔

﴿باب السلم﴾

السلمُ بيعُ الشيء على أن يكون المبيع ديناً على البائع بالشرائط المعتبرة شرعاً فالمبيع يسمى مسلماً فيه والتمنُّ راس المال والبائع مسلماً اليه والمشتري رب السلم، يصح فيما يُعلم قدره وصفته كالمكيل والموزون مثمناً انما قال مثمناً احترازاً عن الموزون الذي يكون ثمناً كالدراهم والدنانير والمذروع كالشوب مبيناً طولهُ وعرضهُ ورقعته اى غلظته وسخافته، والمعدود متقارباً كالجوز والبيض والفلس واللبن والآجر بمِلين معيّن فصَحَّ في السمك المليح اى القديد بالملح يقال سمكٌ مليحٌ ومملوحٌ ولا يُقال سمكٌ مالحٌ الا في لغةٍ رديّةٍ والطريُّ في حينه فقط اى السلمُ في السمك الطريُّ لا يجوزُ الا في حينٍ يوجد السمكُ في الماء وزناً وضرباً معلومين اى لا بُدَّ أن يُذكرَ وزنٌ معلومٌ ونوعٌ معلومٌ.

﴿ترجمہ﴾

سلم شے کی بیع کرنا اس شرط پر کہ بیع بائع پر دین ہوگی ان شرائط کے ساتھ جو معتبر ہیں شرعاً پس بیع کا نام رکھا جاتا ہے مسلم فیہ اور تمن راس المال اور بائع کا مسلم الیہ اور مشتری کا رب السلم، صحیح ہے بیع سلم اس چیز میں کہ معلوم ہو جس کی قدر اور صفت جیسے کیلی اور روزنی چیزیں درآں حالیکہ وہ مٹمن ہوں، جزیں نیست کہ مصنف نے مٹمناً کہا احتراز کرتے ہوئے اس موزون سے جو تمن ہو جیسے دراہم اور دنانیر اور مذروعی چیزیں، جیسے کپڑا درآں حالیکہ بیان کر دی گئی ہو اس کی لمبائی اور چوڑائی اور اس کی ضخامت یعنی اس کی موٹائی اور باریکی، اور عددی متقارب چیزیں جیسے اخروٹ، انڈے، سکے اور کچی اینٹیں اور پکی اینٹیں معین سانچے کے ساتھ، پس صحیح ہے بیع سلم اس مچھلی میں جو ملیح ہو یعنی نمک لگا کر خشک کی گئی ہو، کہا جاتا ہے سمک ملیح اور مملوح، اور نہیں کہا جاتا مالح مگر ایک ضعیف لغت میں اور تازہ مچھلی میں اس کے وقت میں فقط یعنی تازہ مچھلی میں بیع سلم صحیح نہیں مگر اس وقت میں جس وقت کہ وہ پائی جائے پانی میں، وزن اور نوع کے ساتھ درآں حالیکہ وہ معلوم ہوں یعنی ضروری ہے کہ ذکر کیا جائے وزن معلوم اور نوع معلوم کا۔

﴿توضیح﴾

سلم کا لغوی معنی قرض ہے اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ شے کی اس شرط کے ساتھ بیع کرنا کہ بیع بائع پر دین ہوگا ان شرائط کے ساتھ جو شرعاً معتبر ہیں، مطلب یہ ہے کہ مشتری اس بیع میں تمن پہلے ادا کرتا ہے اور بائع بیع بعد میں سپرد کرتا ہے۔ باب سلم میں بیع کو مسلم فیہ، تمن کو راس المال، بائع کو مسلم الیہ اور مشتری کو رب السلم کہتے ہیں۔
(یصح... الخ) یہ ان چیزوں کا بیان ہے جن میں بیع سلم درست ہوتی ہے کہ بیع سلم اس چیز میں جائز ہے جس

کی مقدار اور صفت معلوم ہو جیسے کیلی اور وزنی اشیاء در آنحالیکہ وہ مٹمن یعنی بیع ہوں۔

(انما قال... الخ) یہاں سے مٹمن کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا، تاکہ اس وزنی شے سے احتراز ہو جائے جو مٹمن ہو، جیسے دراهم اور دنانیر لہذا مسلم فیہ اگر مٹمن ہے تو یہ بیع درست نہیں ہے، اس لیے کہ مسلم فیہ موجب ہوتی ہے پس اگر مسلم فیہ مٹمن نہ ہو بلکہ مٹمن ہوں جیسے دراهم وغیرہ تو یہ مٹمن کی تاویل ہوگی اور جب مٹمن کی تاویل ہو تو وہ بیع مسلم نہیں ہوتی بلکہ عام بیع ہوتی ہے۔

(والمذروع... الخ) مذروعی اشیاء میں بھی بیع سلم جائز ہے جیسے کپڑا جس کی موٹائی، لمبائی، چوڑائی اور باریکی بیان کر دی گئی ہو۔ عددی متقارب (ایسی اشیاء جو گن کر پہچی جاتی ہوں اور ان کا حجم تقریباً برابر ہو) میں بھی بیع سلم جائز ہے جیسے اخروٹ، انڈے، پیسے، اسی طرح کچی اور پکی اینٹوں کی بیع سلم بھی جائز ہے بشرطیکہ ان کا سانچہ معلوم ہو۔ نمک لگائی ہوئی مچھلی میں بھی بیع سلم جائز ہے۔

(یقال... الخ) یہاں سے لغات کو بیان کرتے ہیں کہ نمک لگائی ہوئی مچھلی کو کہا جاتا ہے سمک ملیح اور سمک مملوح، اور ایک ضعیف لغت میں سمک مالح بھی کہا جاتا ہے۔

(والطری... الخ) تازہ مچھلی میں بیع سلم اس کے موسم میں جائز ہے یعنی جس موسم میں پانی کے اندر مچھلیاں موجود ہوں۔

(وزنا... الخ) یعنی اس مچھلی کا وزن اور نوع معلوم ہونا ضروری ہے۔

وَالطَّسْتُ وَالْقُمَّمَةُ وَالْخَفِينِ إِذَا لَمْ يُعْرَفْ بِهِ أَيْ بِالصِّفَةِ لَا فِيمَا لَا يُعْلَمُ قَدْرُهُ وَصِفَتُهُ كَالْحَيَوَانَ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجُوزُ فِي الْحَيَوَانَ لِأَنَّهُ يُعْلَمُ بِذَكَرِ الْجِنْسِ وَالنَّوْعِ وَالصِّفَةِ قَلْنَا فِي ذَلِكَ فَحَشُّ التَّفَاوُتِ وَأَطْرَافِهِ كَالرُّنُوسِ وَالْأَكَارِغِ وَجُلُودِهِ عِدْدًا وَالْحَطَبِ حَزْمًا وَالرُّطْبَةِ جُزْرًا وَالْحَزْمُ جَمْعُ الْحَزْمَةِ وَهِيَ بِالْفَارَسِيَّةِ بَنْدْ هِيزْمٍ وَالْجُرْزُ جَمْعُ الْجُرْزَةِ وَهِيَ بِالْفَارَسِيَّةِ دَسْتَه تَرَهْ وَأَمَّا لَا يَجُوزُ فِي الْحَطَبِ لِلتَّفَاوُتِ حَتَّى إِنْ بَيَّنَّ طَوْلُ مَا يُشْتَدُّ بِهِ الْحَزْمَةُ يَجُوزُ.

﴿ترجمہ﴾

اور طشتری اور قمقمے اور موزے مگر جبکہ معلوم نہ ہو وہ یعنی صفت، نہ کہ ان چیزوں میں جن کی قدر اور صفت معلوم نہ ہو جیسے حیوان اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے بیع سلم حیوان میں اس لیے کہ اس کا علم ہو جائیگا جنس اور نوع اور صفت کو ذکر کرنے کے ساتھ، ہم کہتے ہیں کہ حیوان میں بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے، اور (جائز نہیں) اس کے اطراف میں جیسے سری پائے، اور اس کے چمڑوں میں گنتی کے لحاظ سے اور لکڑیوں میں گٹھڑیوں کے لحاظ سے اور ترکاریوں میں گڈیوں کے حساب سے، حزم جمع

ہے حزمہ کی اور وہ فارسی میں بند ہیزم ہے اور جز جمع ہے جزہ کی اور وہ فارسی میں دستہ ترہ ہے اور جزیں نیست کہ جائز نہیں لکڑیوں میں بیع سلم تفاوت کی وجہ سے حتیٰ کہ اگر بیان کر دیا جائے اس رسی کی لمبائی جس کے ساتھ گٹھڑی کو باندھا جائیگا تو جائز ہے۔

﴿توضیح﴾

(والطست... الخ) طشتری، قمقمے اور موزوں میں بیع سلم جائز ہے۔

(الا اذا... الخ) اگر کوئی چیز ایسی ہو کہ باوجود صفت بیان کرنے کے وہ معلوم نہ ہو تو اس میں بیع سلم جائز نہیں جیسے کوئی کہے میں رومی تلوار میں بیع سلم کرتا ہوں تو یہ جائز نہیں۔ اس لیے کہ یہاں اگرچہ تلوار کی صفت بیان کر دی گئی لیکن پھر بھی جہالت ہے۔

(لا فیما... الخ) ایسی چیز جس کی مقدار اور وصف معلوم نہ ہو اس میں بیع سلم جائز نہیں ہے جیسے حیوان، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جب حیوان کی جنس معلوم ہو اور نوع اور صفت بھی بیان کر دی جائے تو بیع سلم جائز ہو جائیگی اس لیے کہ اس وقت جہالت ختم ہو جائیگی، لیکن ہم کہتے ہیں کہ ان چیزوں کے بیان کے بعد بھی بہت زیادہ تفاوت پایا جاتا ہے اس لیے یہ بیع سلم جائز نہ ہوگی۔

(واطرافہ... الخ) حیوان کے اطراف مثلاً سری پائے اور چمڑے میں عدد (گنتی کے لحاظ سے) بیع سلم جائز نہیں مثلاً یہ کہے کہ دو ماہ کے بعد مجھے گائے کی بیس سریاں چاہئیں۔ اس طرح لکڑیوں کی بیع سلم گٹھڑیوں کے لحاظ سے اور ترکاریوں کی بیع سلم گڈیوں کے لحاظ سے بھی جائز نہیں مثلاً لکڑیوں کی بیس گٹھڑیوں کی بیع سلم کرے یا ترکاریوں کی بیس گڈیوں کی بیع سلم کرے، اس لئے کہ گٹھڑیوں اور گڈیوں کا آپس میں تفاوت پایا جاتا ہے اور معلوم نہیں ہے اس گٹھڑی اور گڈی کا حجم کتنا ہوگا پس نزاع کے واقع ہونے کا خطرہ ہے لہذا جائز نہیں ہاں اگر اس رسی کی لمبائی بیان کر دی جائے جس کے ساتھ اس گٹھڑی وغیرہ کو باندھا جائیگا تو پھر یہ بیع سلم جائز ہو جائیگی۔

(جمع... الخ) حزم حزمہ کی جمع ہے جس کا معنی ہے گٹھڑی اور جز جزہ کی جمع ہے جس کا معنی گڈی ہے۔

والجواهر والخرز وبصاع وذراع معین لم یدر قدره وبرقریة وثمر نخلة معینین وفیما لم یوجد من حین العقد الی حین المحل وعند الشافعی یجوز اذا کان موجوداً وقت المحل للقدرة علی التسلیم حال وجوده ولنا قوله علیه السلام: لا تسلموا فی الثمار حتی یدو صلاحها ولانه عقد المفالیس فلا بد من استمرار الوجود فی مدة الاجل لیتمکن من التحصیل ولا فی اللحم هذا عند ابی حنیفة وقال یصح ان ین جنسه ونوعه وسنه وصفته وموضعه وقدره كشاة خصی وثنی سمین من الجنب مائة من .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں موتیوں اور پرونے کی چیزوں میں اور ایک صاع کے ساتھ اور ایک ذراع کے ساتھ جو معین ہو جس کی مقدار معلوم نہ ہو اور ایک بستی کی گندم میں اور ایک کھجور کے درخت کے پھل میں جو معین ہوں اور اس چیز میں جو نہ پائی جائے عقد کے وقت سے لیکر مدت سلم کے ختم ہونے تک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے جبکہ وہ موجود ہوا اجل کے ختم ہونے کے وقت بوجہ سپردگی پر قدرت کے پائے جانے کے اس کے وجود کے وقت، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ کا قول ہے کہ تم پھلوں میں بیع سلم نہ کرو حتیٰ کہ ان کی صلاح ظاہر ہو جائے اور اس لیے کہ یہ سلم غریب لوگوں کا عقد ہے پس ضروری ہے مدت اجل میں اس کا مستمر الوجود ہونا تاکہ وہ اس کی تحصیل پر قادر ہو سکے۔ اور جائز نہیں سلم گوشت میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے اگر بیان کردی اس کی جنس، نوع، عمر اور اس کی صفت اور اس کی جگہ اور اس کی مقدار جیسے خسی موٹے دو سال کے بکرے کی پسلی کا سویر گوشت۔

﴿توضیح﴾

(والجواهر... الخ) جواہر اور پرونے کی چیزوں میں بیع سلم درست نہیں ہے اس لیے کہ ان میں تفاوت پایا جاتا ہے اس طرح صاع معین اور ذراع معین کے ساتھ بھی بیع سلم درست نہیں ہے جس کی مقدار معلوم نہ ہو۔ مثلاً رب السلم کہتا ہے کہ تم مجھے دو ماہ کے بعد ساٹھ صاع گندم دو گے اور زید کے فلاں صاع کے ساتھ کیل کر کے دو گے یا تم مجھے دس ذراع کپڑا دو مہینے کے بعد دو گے اور زید کے فلاں ذراع کے ساتھ مجھے ناپ کر دو گے۔ یہ اس لیے درست نہیں ہے کہ وہ معین ذراع اور معین صاع ہلاک ہو جائے اور چونکہ مقدار معلوم نہیں ہے اس لیے نزاع ہوگا۔

(وبرقریة... الخ) معین بستی کی گندم یا معین درخت کے پھل میں بیع سلم جائز نہیں ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے اس معین بستی یا معین درخت پر کوئی آفت آجائے تو مسلم فیہ کہاں سے لائی جائے گی۔

(وفیما... الخ) ایسی چیز میں بیع سلم درست نہیں ہے جو عقد کے وقت سے لیکر مدت اجل کے ختم ہونے تک بازار میں موجود نہ ہو، عقد کے صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ وہ مسلم فیہ مستمر الوجود ہو یعنی عقد کے وقت سے لیکر اجل تک اس کا بازار میں موجود ہونا لازمی ہے، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مسلم فیہ مدت اجل کے ختم ہونے کے وقت موجود ہو تو جائز ہے اگرچہ عقد کے وقت میں اور درمیان مدت میں موجود نہ ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ ایسی چیز میں بیع سلم جائز ہے جس کی سپردگی پر مسلم الیہ قادر ہو جب مسلم فیہ اجل کے اختتام پر موجود ہوگی تو مسلم الیہ اس کی سپردگی پر قادر ہوگا۔

(ولنا... الخ) احناف کی دو دلیلیں شارح نے ذکر کیں ہیں پہلی دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے فرمایا: لا تسلموا فی الثمار حتی یبدو صلاحها کہ تم پھلوں میں بیع سلم نہ کرو تا وقتیکہ ان کی صلاح ظاہر نہ ہو جائے (بدو صلاح کی تحقیق ماقبل میں

گزر چکی ہے) اس سے معلوم ہوتا ہے عقد کے وقت مسلم فیہ کا موجود ہونا ضروری ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بیع سلم عام طور پر غریب اور فقیر کیا کرتے ہیں لہذا مسلم فیہ کا مستمر الوجود ہونا ضروری ہے تاکہ وہ غریب اسکے حاصل کرنے پر قادر ہو سکے۔ (ولافی... الخ) گوشت میں امام صاحب کے نزدیک بیع سلم جائز نہیں اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس گوشت کی جنس، نوع، عمر، صفت، جگہ اور مقدار بیان کر دی جائے تو جائز ہے مثلاً یہ کہ مجھے خاصی موٹے دو سال کے بکرے کی پسلی کا سویر گوشت چاہیے۔

وشروطه بيان جنسه كبر او شعير ونوعه كسقية اونجسية اى حنطة سقية اى التى تسقى منسوبة الى السقى والنجسية التى لا تسقى منسوبة الى النجس وهو الارض التى تسقى بماء السماء سميت بذلك لانها منجوسة الحظ من الماء وصفته كجيد اوردى وقدره معلوما نحو كذا كيلا لا ينقبض ولا ينسط فلا يجعل الزنيل كيلا او وزنا واجله معلوما هذا عندنا واما عند الشافعى يجوز السلم فى الحال واقله شهر فى الاصح انما قال فى الاصح فانه قد قيل اقله ثلاثة ايام وقيل اكثر من نصف يوم.

﴿ترجمہ﴾

اور بیع سلم کی شروط اس مسلم فیہ کی جنس کو بیان کرنا ہے جیسے گندم اور جو اور اس کی نوع کو جیسے نہری پانی سے سیراب کی ہوئی اور بارانی پانی سے سیراب کی ہوئی، یعنی ایسی گندم جو سقیہ ہو یعنی جو منسوب ہو سقی (نہری سے سیراب ہونے) کی طرف اور نجسیہ وہ ہے جو سیراب نہ کی جاتی ہو، یہ منسوب ہے نجس کی طرف جو کہ وہ زمین ہوتی ہے جو سیراب کی جاتی ہو آسمانی پانی سے، اس کا نام نجسیہ رکھا جاتا ہے اس لیے کہ اس کو ناقص کیا گیا ہوتا ہے پانی سے اور اس کی صفت کو بیان کرنا جیسے عمدہ اور ردی اور اس کی قدر درآں حالیکہ معلوم ہو جیسے اتنے کیل، جو نہ کم ہوتی ہو اور نہ زیادہ ہوتی ہو پس زنیل کو کیل نہیں بنایا جائیگا یا اتنے وزن، اور اس کی اجل درآں حالیکہ معلوم ہو یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک سلم فی الحال جائز ہے اور اس کی کم سے کم مدت ایک مہینہ ہے اصح قول کے مطابق، جزیں نیست کہ مصنف نے فی الاصح کہا اس لیے کہ تحقیق بعض نے کہا کہ اس کی کم سے کم مدت تین دن ہیں اور بعض نے کہا کہ نصف یوم سے زائد ہے۔

﴿توضیح﴾

(وشروطه... الخ) یہاں سے بیع سلم کی شرائط کو بیان کرتے ہیں، ایک شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی جنس کو بیان کیا جائے کہ مثلاً وہ گندم ہے یا جو ہے، اور دوسری شرط یہ ہے کہ اس کی نوع کو بیان کیا جائے کہ وہ گندم نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو یا بارانی پانی سے، سقیہ اس گندم کو کہتے ہیں جو نہری پانی سے سیراب کی گئی ہو مراد یہ ہے کہ وہ بارانی پانی سے سیراب نہ ہوئی ہو، سقیہ سقی کی طرف منسوب ہے بمعنی سیراب کرنا، اور نجسیہ اس گندم یا غلہ کو کہتے ہیں جس کو آسمانی پانی سے سیراب کیا

گیا ہو، یہ نجس کی طرف منسوب ہے اور نجس کا معنی نقصان ہے، مراد وہ زمین ہے جو آسمانی پانی سے سیراب ہوتی ہو اس کو نجس یہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس کا حصہ بھی زمینی پانی سے ناقص کیا گیا ہوتا ہے اور اس کو آسمانی پانی سے سیراب کیا گیا ہوتا ہے، تیسری شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی صفت بیان کی گئی ہو کہ وہ جید ہے یا ردی ہے اور چوتھی شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ کی مقدار معلوم ہو کہ وہ اتنے کیل ہوگی یا اس کا اتنا وزن ہوگا۔ لیکن کیل کے لیے ایسا ظرف اختیار کیا جائیگا جو تنگ اور کشادہ نہ ہوتا ہو، لہذا ازنبیل کو کیل کے لیے پیمانہ نہیں بنایا جائیگا، اور پانچویں شرط یہ ہے کہ اجل معلوم ہو کہ کب مسلم الیہ مسلم فیہ سپرد کریگا، امام شافعی فرماتے ہیں کہ سلم فی الحال بھی جائز ہے، سلم فی الحال کا مطلب یہ ہے کہ اجل کا تذکرہ نہ کیا جائے، مثلاً یہ کہے: اسلمت کرا بعشرة دراهم، اور اجل کا ذکر نہ کرے۔ ہم کہتے ہیں کہ اجل ضروری ہے اس لیے کہ قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ بیع سلم جائز ہی نہ ہو کیونکہ یہ بیع مالیس عندہ (ایسی چیز کی بیع جو بائع کے پاس نہیں ہے) ہے اور ایسی بیع جائز نہیں ہوتی لیکن حدیث میں بیع سلم کا جواز موجود ہے آپ ﷺ کا ارشاد ہے: من سلف فی شیء فلیسف فی کیل معلوم ووزن معلوم الی اجل معلوم کہ جس نے کسی شے میں بیع سلم کی تو اسے چاہیے کہ کیل معلوم اور وزن معلوم میں اجل معلوم تک سلم کرے، اسی حدیث میں اجل کا بھی ذکر ہے لہذا اجل ضروری ہوگی۔

(واقله... الخ) بیع سلم میں اجل کی کم سے کم مدت اصح قول کے مطابق ایک مہینہ ہے بعض کہتے ہیں تین دن ہے اور بعض کہتے ہیں نصف یوم سے زائد ہے۔

وقدرِ راسِ المالِ فی الکیلی والوزنی والعددی فان العقد فیہا یتعلق بالمقدارِ فلا بد من بیانِ مقدارِہ وهذا عند ابی حنیفۃ وعندہما اذا کان راسُ المالِ معیناً لا یحتاج الی بیانِ مقدارِہ لان المقصودَ یحصلُ بالاشارة کما فی الثمن والاجرۃ ولا بی حنیفۃ انه ربما یكونُ بعضُ راسِ المالِ زیوفاً ولا یستبدلُ فی المجلسِ فلو لم یعلم قدرُہ لا یدری کم بقی وربما لا یقدرُ علی تحصیلِ المسلمِ فیہ فیحتاجُ الی ردِّ راسِ المالِ فیجبُ ان یكونُ معلوماً بخلافِ ما اذا کان راسُ المالِ ثوباً معیناً فان العقد لا یتعلق بمقدارِہ فلا یجبُ بیانِ قدرِ راسِ المالِ . ثم فرغَ علی هذه المسئلة مسلتین فقال فلم یجز فی جنسین بلا بیانِ راسِ مالِ کل واحدٍ منہما ولا بنقذین بلا بیانِ حصۃ کلٍ منہما من المسلم فیہ.

﴿ترجمہ﴾

اور راس المال کی مقدار (کا بیان شرط ہے) کیلی اور وزنی اور عددی میں اس لیے کہ عقدان میں مقدار کے ساتھ متعلق ہوتا ہے پس ضروری ہے اس کی مقدار کو بیان کرنا اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگر راس

المال معین ہو تو ضرورت نہیں ہے اس کی مقدار کو بیان کرنے کی اس لیے کہ مقصود حاصل ہو جاتا ہے اشارے کے ساتھ جیسا کہ ثمن اور اجرت میں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات بعض راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس میں تبدیل نہیں کیا جاتا پس اگر اس کی مقدار معلوم نہ ہو تو معلوم نہ ہوگا کہ کتنی مقدار باقی ہے اور بسا اوقات وہ (مسلم الیہ) قادر نہیں ہوتا مسلم فیہ کی تحصیل پر پس محتاج ہوتا ہے راس المال واپس کرنے کی طرف لہذا واجب ہے کہ وہ معلوم ہو بخلاف اس صورت کہ راس المال معین کپڑا ہو اس لیے کہ عقد اس کی مقدار کے ساتھ متعلق نہیں ہوتا پس واجب نہ ہوگا راس المال کی مقدار کو بیان کرنا، پھر مصنف نے اس مسئلہ پر دو مسئلوں کو متفرع کیا پس کہا پس جائز نہیں دو جنسوں میں بغیر ان دونوں میں سے ہر ایک کے راس المال کو بیان کیے اور نہ ہی دو نقدوں کے ساتھ بغیر ان دونوں میں سے ہر ایک کا حصہ بیان کرنے کے مسلم فیہ سے۔

﴿توضیح﴾

(وقدر... الخ) چھٹی شرط یہ ہے کہ اگر راس المال کیلی، وزنی یا عددی ہے تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے کہ راس المال مثلاً دس درہم یا پچاس درہم ہے۔ راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا اس لیے ضروری ہے کہ جب راس المال کیلی یا وزنی یا عددی شے ہو تو عقد کا تعلق راس المال کی مقدار کے ساتھ ہوگا اور جب عقد کا تعلق مقدار کے ساتھ ہو تو اس مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر راس المال معین ہو تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ جب راس المال معین ہوگا تو اس کی طرف اشارہ کیا جاسکے گا اور مقصود اشارے سے حاصل ہو جاتا ہے صاحبین دو چیزوں پر قیاس کرتے ہیں اور وہ دو چیزیں ثمن اور اجرت ہیں کہ اگر بیع میں ثمن اور اجارہ میں اجرت متعین ہو تو ان کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہوتا لہذا بیع مسلم میں اگر راس المال معین ہو تو اس کی مقدار کا معلوم ہونا بھی ضروری نہ ہوگا۔

(ولا بی حنیفۃ... الخ) یہاں سے امام صاحب کی دو دلیلوں کو ذکر کرتے ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات کچھ راس المال کھوٹا ہوتا ہے اور مجلس عقد میں اس کی تبدیلی نہیں ہو پاتی اگر راس المال کی مقدار معلوم نہ ہو تو یہ معلوم نہ ہوگا کہ مشتری رب المسلم کے ذمے کتنا راس المال ابھی باقی ہے، اور دوسری دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات مسلم الیہ مسلم فیہ کی تحصیل پر قادر نہیں ہوتا لہذا ضرورت ہوتی ہے کہ وہ بیع مسلم کو فسخ کر کے رب المسلم کو اس کا راس المال واپس لوٹا دے، ظاہر ہے وہ راس المال اس وقت واپس لوٹا سکے گا جب اس کی مقدار معلوم ہوگی لہذا راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے فی الکیل والوزنی والعددی کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر راس المال کیلی ہو نہ وزنی ہو اور نہ عددی ہو مثلاً راس المال ایک معین کپڑا ہو تو اس وقت اس کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری نہیں ہے اس لیے کہ اس صورت میں عقد کا تعلق مقدار کے ساتھ نہ ہوگا بلکہ اس کپڑے کی صورت و تشخص کے ساتھ عقد متعلق ہوگا۔

(ثم فرع... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ چونکہ راس المال کی مقدار کا معلوم ہونا ضروری ہے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر مسلم فیہ دو جنسیں ہوں تو ان میں سے ہر ایک کے راس المال کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کسی نے ایک کرگندم اور ایک کر جو میں بیس درہم کے مقابلے میں بیع سلم کی تو یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ دس درہم مثلاً گندم کے مقابلے میں ہیں اور باقی دس جو کے مقابلے میں ہیں، اسی طرح اگر راس المال نقدین (دراہم اور دنانیر) ہوں تو ان میں سے ہر ایک کا مسلم فیہ کے مقابلے میں جتنا حصہ ہے اس کو بیان کرنا ضروری ہے جیسے کسی نے ایک کرگندم میں ایک دینار اور دس درہم کے بدلے بیع سلم کی تو یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ ایک دینار نصف کر کے بدلے میں ہے اور دس درہم باقی نصف کے بدلے میں ہیں۔

وَمَكَانُ اِيْفَاءِ مُسْلِمٍ فِيهِ اِنْ كَانَ لِحِمْلِهِ مَوْنَةٌ وَمِثْلُهُ الثَّمْنُ وَالْاَجْرَةُ وَالْقِسْمَةُ اِذَا كَانَ الْمُسْلِمُ فِيهِ شَيْئًا لِحِمْلِهِ مَوْنَةٌ يَجِبُ بَيَانُ مَكَانِ اِيْفَاءِهِ عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يُوفِيهِ فِي مَكَانِ الْعَقْدِ وَعَلَى هَذَا الْخِلَافِ الثَّمْنُ وَالْاَجْرَةُ اِذَا كَانَ لِحِمْلِهِمَا مَوْنَةٌ وَالْقِسْمَةُ اِذَا اِقْتَسَمَا الدَّارَ وَجَعَلَا مَعَ نَصِيبِ أَحَدِهِمَا شَيْئًا لِحِمْلِهِ مَوْنَةٌ. وَمَا لَا حِمْلَ لَهُ يُوفِيهِ حَيْثُ شَاءَ هُوَ الْاَصَحُّ وَفِي رِوَايَةِ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ يُوفِيهِ فِي مَكَانِ الْعَقْدِ

﴿ترجمہ﴾

اور (شرط ہے) مسلم فیہ کی سپردگی کا مکان بیان کرنا اگر اس کے اٹھانے میں کوئی مشقت ہو اور اس کی مثل ہیں ثمن اور اجرت اور قسمت یعنی اگر مسلم فیہ ایسی شے ہو جس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو واجب ہے اس کی سپردگی کا مکان بیان کرنا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک اسے حوالے کر دے مکان عقد میں اور اسی اختلاف پر ہیں ثمن اور اجرت جبکہ ان کے اٹھانے میں مشقت ہو اور قسمت، یعنی جب دار تقسیم کریں اور ان میں ایک کے حصے میں کوئی ایسی چیز مقرر کر دیں جس کے اٹھانے میں مشقت ہو، اور جس کے اٹھانے میں مشقت نہ ہو تو اسے سپرد کر دے جہاں چاہے، یہی اصح ہے اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ اسے حوالے کر دے مکان عقد میں۔

﴿توضیح﴾

(وَمَكَان... الخ) ساتویں شرط یہ ہے کہ مسلم فیہ اگر ایسی چیز ہو جس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو ضروری ہے کہ یہ بیان کیا جائے کہ اس کو کہاں سپرد کیا جائیگا۔ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مسلم فیہ کو اس مکان میں سپرد کیا جائیگا جہاں یہ عقد ہوا ہے۔ اسی اختلاف پر ثمن، اجرت اور قسمت کا اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر بیع میں ثمن اور اجارے میں اجرت ایسی چیز ہو جس کے اٹھانے میں مشقت ہو تو بیع اور اجارے کے عقد میں یہ بیان کرنا ضروری ہوگا کہ کہاں ثمن اور اجرت ادا کیے جائیں گے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ثمن اور اجرت کی ادائیگی اس مکان میں ہوگی جہاں عقد ہوا ہے، اسی طرح قسمت ہے، کہ دو آدمیوں نے آپس میں گھر تقسیم کیا اور ان میں ایک آدمی کو گھر کا زیادہ حصہ ملا اور اس زیادتی کے

بدلے اس پر ایسی چیز لازم کر دی گئی جس کے اٹھانے میں مشقت ہے مثلاً ایک کرگندم تو امام صاحب کے نزدیک اس مکان کو بیان کرنا ضروری ہے جہاں وہ آدمی اس چیز کو سپرد کریگا اور صارفین کے نزدیک اس کی سپردگی اس مکان میں ہوگی جہاں تقسیم ہوئی ہے۔

(وما لا حمل... الخ) ایسی مسلم فیہ جس کے اٹھانے میں مشقت نہ ہو جیسے زعفران، اس کی سپردگی مسلم الیہ جہاں چاہے کرے اور جامع صغیر کی روایت میں ہے کہ اس کو اس مکان میں سپرد کرے جہاں عقد مسلم ہوا تھا۔

ثم لما فرغ من بيان شروط صحة السلم ذكر شرط بقاءه فقال وقبض راس المال قبل الافتراق شرط بقاءه فلو أسلم مائة نقداً ومائة ديناً على المسلم اليه في كره بطل السلم في حصة الدين فقط. اي لا يشيع الفساد لان العقد صحيح وهذا الشرط شرط البقاء فيكون ضعيفاً ثم من تفاريع قبض راس المال ان السلم لا يجوز مع خيار الشرط وخيار الروية لانهما يمنعان تمام التسليم بخلاف خيار العيب فانه لا يمنع تمامه فلو أسقط خيار الشرط قبل الافتراق صح خلافاً لزمفر.

﴿ترجمہ﴾

پھر جب مصنف فارغ ہوئے سلم کے صحیح ہونے کی شرائط سے ذکر کیا اسکی بقاء کی شرط لو پس کہا اور راس المال پر قبضہ جدا ہونے سے پہلے شرط ہے اس کی بقاء کی پس اگر بیع سلم کی ایک سونقد اور ایک سوادھار کی جوڑے ہے مسلم الیہ کے ایک کرگندم میں تو بیع سلم باطل ہو جائیگی دین کے حصے میں فقط، یعنی فساد شائع نہ ہوگا اس لیے کہ عقد صحیح ہے اور یہ شرط بقاء کی شرط ہے پس ضعیف ہوگی پھر راس المال پر قبضہ کی تفریعوں میں سے ہے یہ بات کہ بیع سلم جائز نہیں ہوتی خیار شرط اور خیار رویت کے ساتھ اس لیے کہ یہ دونوں مانع ہوتے ہیں سپردگی کے تام ہونے سے بخلاف خیار عیب کے اس لیے کہ یہ مانع نہیں ہوتا اس کے تام ہونے سے پس اگر خیار شرط کو ساقط کر دیا جدا ہونے سے پہلے تو صحیح ہے بخلاف امام زفر کے۔

﴿توضیح﴾

(ثم لما... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ جب مصنف "صحت سلم کی شرائط سے فارغ ہوئے تو اب بقاء سلم کی شرط کو بیان کرتے ہیں وہ شرط یہ ہے کہ افتراق سے پہلے راس المال پر قبضہ ہو یعنی متعاقدین کے آپس میں جدا ہونے سے پہلے ضروری ہے کہ مسلم الیہ راس المال پر قبضہ کر لے لہذا اگر کسی نے ایک کرگندم کی بیع سلم دو سو کے عوض کر لی اس حال میں کہ ان دو سو میں ایک سو تورب السلم نقد ادا کر رہا ہے اور ایک سو وہ ہے جو مسلم الیہ پر رب السلم کا دین ہے، تو دین کے حصہ میں یہ بیع سلم باطل ہو جائیگی اور نقد کے حصہ میں جائز ہو جائیگی لہذا مسلم الیہ پر نصف کرگندم ایک سونقد کے عوض لازم ہوگی۔

(ای اذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے جب دین کے حصے میں بیع سلم باطل ہے تو چاہیے کہ نقد کے حصے میں بھی باطل ہو اس لیے کہ عقد تو ایک ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ نقد کے حصے میں یہ بیع اس لیے باطل نہ ہوگی کہ فساد یہاں متعدی نہیں ہے اس لیے کہ یہ عقد صحیح ہے اور جو کہا گیا کہ افتراق سے پہلے اس المال پر قبضہ شرط ہے، یہ بقاء سلم کی شرط ہے، صحت سلم کی شرط نہیں ہے، لہذا یہ شرط ضعیف ہے اور یہ شرط ضعیف چونکہ فقط دین کے حصے میں نہیں پائی جاتی اس لیے فساد بھی فقط دین کے حصے میں ہوگا۔

(ثم من... الخ) یہاں سے اس بات پر دو تفریعیں بیان کرتے ہیں کہ اس المال پر قبضہ متعاقدین کے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے ضروری ہے حاصل یہ ہے کہ چونکہ اس المال پر افتراق سے پہلے قبضہ ضروری ہے اس لیے کہ اگر کسی نے بیع سلم خیار شرط کے ساتھ یا خیار رویت کے ساتھ کی تو یہ جائز نہیں اگرچہ مسلم الیہ نے اس المال پر قبضہ بھی کر لیا ہو اس لیے کہ خیار شرط اور خیار رویت عقد کے تام ہونے سے مانع ہیں اور عقد چونکہ قبضہ سے تام ہوتا ہے لہذا خیار شرط اور خیار رویت گویا اس المال پر قبضہ سے مانع ہیں گویا اس المال پر قبضہ ہی نہیں ہوا اس لیے ایسی بیع سلم جائز نہیں ہے۔ البتہ رب المسلم کو مسلم فیہ میں خیار عیب حاصل ہے اور اس خیار عیب کے باوجود یہ بیع سلم جائز ہوگی جبکہ مسلم الیہ نے اس المال پر قبضہ کر لیا ہو اس لیے کہ خیار عیب تمام تسلیم یعنی اس المال پر قبضہ کے تام ہونے سے مانع نہیں ہے۔

(فلو اسقط... الخ) اگر بیع سلم خیار شرط کے ساتھ کی گئی اور پھر متعاقدین کے ایک دوسرے سے جدا ہونے سے پہلے اس خیار شرط کو ساقط کر دیا گیا تو ہمارے نزدیک یہ عقد سلم جائز ہو جائیگا اور امام زفرؒ کے نزدیک صحیح نہ ہوگا۔

ولم یُجْزِ التَّصَرُّفُ فِي رَأْسِ الْمَالِ وَالْمُسْلِمِ فِيهِ كَالشَّرِكَةِ وَالتَّوْلِيَةِ قَبْلَ قَبْضِهِ صَوْرَةُ الشَّرِكَةِ اِنْ يَقُولُ رَبُّ الْمُسْلِمِ لآخِرَ اعْطِنِي نَصْفَ رَأْسِ الْمَالِ لِيَكُونَ نَصْفُ الْمُسْلِمِ فِيهِ لَكَ وَصَوْرَةُ التَّوْلِيَةِ اِنْ يَقُولُ اعْطِنِي مَا اعْطَيْتُ الْمُسْلِمَ اِلَيْهِ حَتَّى يَكُونَ الْمُسْلِمُ فِيهِ لَكَ وَمِنْ صَوْرَةِ التَّصَرُّفِ فِي رَأْسِ الْمَالِ اِنْ يُعْطَى بَدَلُ رَأْسِ الْمَالِ شَيْئًا آخَرَ وَمِنْ صَوْرَةِ التَّصَرُّفِ فِي الْمُسْلِمِ فِيهِ اِنْ يُعْطَى بَدَلَهُ شَيْئًا آخَرَ . وَلَا شِرَاءَ شَيْءٍ مِنَ الْمُسْلِمِ اِلَيْهِ بِرَأْسِ الْمَالِ بَعْدَ الْاِقَالَةِ حَتَّى يَقْبِضَهُ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ لَا تَأْخُذْ اِلَّا سَلَمَكَ اَوْ رَأْسَ مَالِكَ اِي لَا تَأْخُذْ اِلَّا الْمُسْلِمَ فِيهِ عَلَى تَقْدِيرِ الْمُضِيِّ عَلَى الْعَقْدِ اَوْ رَأْسَ مَالِكَ عَلَى تَقْدِيرِ اِقَالَةِ الْعَقْدِ .

ترجمہ

اور جائز نہیں تصرف کرنا اس المال میں اور مسلم فیہ میں جیسے شرکت اور تولیہ اس پر قبضہ کرنے سے پہلے، شرکت کی صورت یہ ہے کہ رب المسلم دوسرے کو کہے کہ مجھے آدھا اس المال دے دو تا کہ آدھی مسلم فیہ تمہاری ہو جائے اور تولیہ کی

صورت یہ ہے کہ (رب السلم) یوں کہے تم مجھے اتنے پیسے دے دو جو میں نے مسلم الیہ کو دیے ہیں تاکہ مسلم فیہ تمہاری ہو جائے اور مسلم فیہ میں تصرف کی صورتوں میں سے ایک یہ ہے کہ مسلم الیہ اس کے بدلے میں دوسری شے دے دے۔ اور جائز نہیں مسلم الیہ سے کوئی شے خریدنا اس المال کے بدلے میں اقالہ کے بعد تا وقتیکہ اس مال پر قبضہ کر لے، نبی ﷺ نے فرمایا کہ تو نہ لے مگر اپنی مسلم فیہ یا اپنا اس المال یعنی نہ لے مگر مسلم فیہ عقد پر جاری ہونے کی تقدیر پر اور اپنا اس المال عقد کے اقالے کی تقدیر پر۔

﴿توضیح﴾

(ولم یجز... الخ) اس المال اور مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے تصرف جائز نہیں ہے جیسے شرکت اور تولیہ۔
 (صورة... الخ) مسلم فیہ میں قبضہ سے پہلے اس میں شرکت کے ساتھ تصرف کیا جائے شارح یہاں سے اس کی صورت بیان کرتے ہیں کہ رب السلم نے ابھی تک مسلم فیہ پر قبضہ نہیں کیا اور وہ دوسرے کو کہتا ہے کہ تم مجھے نصف اس المال دے دو تاکہ نصف مسلم فیہ تمہاری ہو جائے اور ہم اس میں شریک ہو جائیں۔
 (وصورة... الخ) یہاں سے شارح تولیہ کے ساتھ تصرف کی صورت کو بیان کرتے ہیں جبکہ مسلم فیہ پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا نہ ہو کہ رب السلم نے ابھی تک مسلم فیہ پر قبضہ نہیں کیا اور دوسرے کو کہا کہ جتنے پیسے میں نے مسلم الیہ کو دیے ہیں تم مجھے اتنے پیسے دے دو تاکہ مسلم فیہ تمہاری ہو جائے۔
 (ومن... الخ) یہاں سے اس المال میں قبضہ سے پہلے تصرف کی صورت بیان کرتے ہیں کہ رب السلم مسلم الیہ کو اس المال کے بدلے کوئی اور چیز دیدے۔
 (ومن... الخ) یہاں سے مسلم فیہ میں قبل القبض تصرف کی ایک اور صورت کو بیان کرتے ہیں کہ مسلم الیہ رب السلم کو مسلم فیہ کے بدلے کوئی اور شے دے دے۔
 (ولا شراء... الخ) اگر عقد سلم کا اقالہ ہو گیا اور رب السلم نے ابھی تک اس المال پر قبضہ نہیں کیا اس وقت وہ مسلم الیہ سے اس المال کے بدلے کوئی شے خریدتا ہے تو یہ ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ آپ ﷺ نے فرمایا: لا تأخذ الا سلمک او اس المالک یعنی تو نہ لے مگر اپنی مسلم فیہ یا اپنا اس المال، اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقد جاری رکھنا ہے تو مسلم فیہ لے لو اور اگر عقد کا اقالہ کرنا ہے تو اپنا اس المال لے لو۔

ولو شری کرًا وأمر رب السلم بقبضه قضاء لم یصح لانه اجتمع صفقتان السلم وهذا الشراء فلا بد من ان یجرى فیہ الکیلان ولو أمر مقرضه به صح ای لو استقرض برًا فاشتری من آخر برًا فامر المقرض بقبض برّه منه قضاء لقرضه صح لان القرض عاریة فکأنه یقبض عین حقّه یرد علیه ان ما یقبضه فی السلم ایضاً عین حقّه لئلا یلزم الاستبدال فاجاب فی الهدایة بان ما یقبضه فی السلم غیر حقّه لان الدین غیر العین فالشرع وان جعله عینه ضرورةً لئلا یكون استبدالاً لكن لا یكون عینه فی

جميع الاحكام ففي وجوب الكيل لا يكون عينه فيكون قابضاً هذا العين عوضاً عن الدين الذي له
على المسلم اليه .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ایک کڑ خرید اور رب المسلم کو امر کیا اس پر قبضہ کرنے کا قضاء کے طور پر تو صحیح نہیں اس لیے کہ دو سودے جمع ہو گئے، بیع سلم اور یہ شراء، پس ضروری ہے کہ اس میں دو کیل جاری ہوں اور اگر امر کیا اپنے قرض دینے والے کو اس کا تو صحیح ہے یعنی اگر گندم قرض کے طور پر لی پس دوسرے سے گندم خرید لی پھر قرض خواہ کو امر کیا اس بائع سے اس کی گندم پر قبضہ کرنے کا اس کے قرض کی ادائیگی کے طور پر تو صحیح ہے اس لیے کہ قرض عاریت ہوتا ہے پس گویا وہ قبضہ کر رہا ہے اپنے عین حق پر۔ اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ وہ چیز جس پر یہ بیع سلم میں قبضہ کرتا ہے وہ بھی اس کے حق کا عین ہے تاکہ استبدال لازم نہ آئے؟ تو ہدایہ میں اس کا (صاحب ہدایہ نے) جواب دیا کہ وہ چیز جس پر وہ بیع سلم میں قبضہ کرتا ہے اسکے حق کا غیر ہے اس لیے کہ دین عین کا غیر ہوتا ہے پس شرع نے اگرچہ اس کو اس کا عین قرار دیا ہے ضرورت کی بناء پر تاکہ استبدال لازم نہ آئے لیکن یہ اس کا عین نہیں ہوگا جمیع احکام میں پس کیل کے وجوب میں وہ اس کا عین نہ ہوگا پس یہ قابض ہوگا اس عین پر اس دین کے عوض کے طور پر جو کہ اس کے لیے مسلم الیہ کے ذمے ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری... الخ) اگر مسلم الیہ نے ایک کڑ گندم خریدی اور رب المسلم کو امر کیا کہ تم جا کر اس گندم پر اپنے لیے قضاء قبضہ کر لو یعنی تم جا کر اس پر بطور مسلم فیہ کے قبضہ کر لو تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ یہاں دو عقد ہیں ایک عقد ہے مسلم الیہ اور اس آدمی کے درمیان جس سے مسلم الیہ نے گندم خریدی ہے اور دوسرا رب المسلم اور مسلم الیہ کے درمیان ہے، جب دو عقد ہیں تو دو کیل ضروری ہیں اور صورت مذکورہ میں دو کیل نہیں پائے گئے اس لیے یہ صورت جائز نہ ہوگی۔

(ولو امر... الخ) اگر کسی نے ایک کڑ گندم بطور قرض لی اس کے بعد اس قرض لینے والے نے ایک کڑ گندم خریدی اور مقرض (قرض خواہ) کو کہا تم جا کر اس بائع سے گندم پر قبضہ کر لو تاکہ تمہارا قرضہ ادا ہو جائے تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ قرض عاریت ہے اور عاریت میں شے کے عین کو واپس کیا جاتا ہے یعنی وہی چیز واپس کی جاتی ہے جس کو بطور عاریت کے لیا ہوتا ہے لہذا جس گندم پر مقرض قبضہ کریگا گویا وہ اس کا عین حق ہے پس یہاں دو عقد نہیں ہیں لہذا دو کیلوں کا جاری ہونا بھی ضروری نہیں ہے۔

(یرد علیہ... الخ) یہاں سے ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ بیع سلم میں رب المسلم اپنے عین حق پر قبضہ کرتا ہے جس طرح مقرض قرض میں اپنے عین حق پر قبضہ کرتا ہے تو پچھلے مسئلے میں بھی دو

کیل جاری نہ ہونے چاہئیں اور وہ صورت درست ہونی چاہیے؟ باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ رب المسلم عین حق پر قبضہ کرتا ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ رب المسلم غیر حق پر قبضہ کرتا ہے تو مسلم فیہ کا استبدال لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں ہے۔

(فاجاب... الخ) یہاں سے سوال مذکور کا جواب ہے کہ بیع سلم میں رب المسلم اپنے عین حق پر قبضہ نہیں کرتا لہذا اس مسئلے میں دو صفتیں ہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ سلم میں رب المسلم اپنے عین حق پر قبضہ نہیں کرتا تو وہ دلیل یہ ہے کہ رب المسلم کا حق دین میں بنتا ہے اور جس چیز پر وہ قبضہ کر رہا ہوتا ہے وہ عین ہوتا ہے نہ کہ دین۔ باقی رہا یہ سوال کہ اس صورت میں تو مسلم فیہ کا استبدال لازم آئے گا جو کہ جائز نہیں تو اس کا جواب یہ ہے کہ شرع نے اسکو ضرورت کی وجہ سے عین قرار دیا ہے تاکہ استبدال لازم نہ آئے لیکن جمیع احکام میں یہ عین حق نہیں ہے پس کیل کے واجب ہونے کے لحاظ سے یہ غیر حق ہوگا عین نہ ہوگا۔ لہذا رب المسلم درحقیقت عین پر اس دین کے عوض قابض ہوگا جو کہ رب المسلم کے لیے مسلم الیہ کے ذمہ ہے خلاصہ یہ ہے کہ یہاں دو اعتبار ہیں مسلم فیہ کا اعتبار اور کیل کے واجب ہونے کا اعتبار، مسلم فیہ کے اعتبار سے رب المسلم عین پر قابض ہوتا ہے اور وجوب کیل کے اعتبار سے غیر پر قابض ہوتا ہے۔

و کذا لو امر رب المسلم بقبضه له ثم لنفسه فاكتاله له ثم لنفسه قوله و کذا ای یصح فی هذه الصورة كما یصح فی الصورة الاولى وهی ما اذا اشترى المسلم الیه کراً و امر رب المسلم بان یقبضه لاجل المسلم الیه او لا ثم لنفسه فاكتاله للمسلم الیه ثم اکتاله لنفسه یصح و انما یصح لانه قد جرى فیہ الکیلان .

﴿ترجمہ﴾

اور اسی طرح حال ہے اگر اس مسلم الیہ نے رب المسلم کو امر کیا اس پر قبضہ کرنے کا اس (مسلم الیہ) کے لیے پھر اپنے لیے پس اس نے کیل لے لیا اس کے لیے پھر اپنے لیے، مصنف کا قول و کذا، یعنی صحیح ہے اس صورت میں جس طرح کہ صحیح ہے پہلی صورت میں اور وہ یہ ہے کہ مسلم الیہ نے ایک کر خریدا اور رب المسلم کو امر کیا اس بات کا کہ وہ اس پر قبضہ کرے مسلم الیہ کے لیے اولاً پھر اپنے لیے پس اس نے کیل کر لیا مسلم الیہ کے لیے پھر اس کو کیل کیا اپنے لیے تو صحیح ہے اور جزیں نیست کہ صحیح ہے اس لیے کہ تحقیق جاری ہو چکے ہیں اس میں دو کیل۔

﴿توضیح﴾

(و کذا... الخ) اس کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرش والا مسئلہ صحیح ہے اس طرح یہ بھی صحیح ہے کہ مسلم الیہ نے ایک کر گندم خریدی پھر رب المسلم کو امر کیا کہ جا کر اس پر پہلے مسلم الیہ کے لیے قبضہ کرے پھر اپنے لیے

قبضہ کرے، رب المسلم نے جا کر اس کو پہلے مسلم الیہ کے لیے کیل کیا پھر اپنے لیے کیل کیا تو جائز ہے اس لیے کہ اس میں دو کیل جاری ہو گئے۔

(وہی ما... الخ) اس سے مراد صورت اولی نہیں جیسا کہ متبادر ہے، بلکہ اس سے مراد هذه الصورة ہے جو شارح کے قول یصح فی هذه الصورة میں واقع ہے۔

ولو كَالِ الْمُسْلِمِ إِلَيْهِ فِي ظَرْفِ رَبِّ الْمُسْلِمِ بِأَمْرِهِ بَغْيِيَّتِهِ أَوْ كَالِ الْبَائِعِ فِي ظَرْفِهِ أَوْ فِي ظَرْفِ بَيْتِهِ بِأَمْرِ الْمُشْتَرِي لَمْ يَكُنْ قَبْضًا لَانِ فِي الْمُسْلِمِ لَمْ يَصَحَّ أَمْرُ رَبِّ الْمُسْلِمِ بِالْكَيْلِ لَانِ حَقُّهُ فِي الدِّينِ لَا فِي الْعَيْنِ فَأَمْرُهُ لَمْ يُصَادِفْ مِلْكَهُ فَالْمُسْلِمُ إِلَيْهِ جَعَلَ مِلْكَهُ فِي ظَرْفِ اسْتِعَارِهِ مِنْ رَبِّ الْمُسْلِمِ وَفِي الْبَيْعِ لَمْ يَصَحَّ أَمْرُ الْمُشْتَرِي لَانِ اسْتِعَارَ الظَّرْفِ مِنَ الْبَائِعِ وَلَمْ يَقْبِضْهُ فَيَكُونُ فِي يَدِ الْبَائِعِ فَكَذَا الْحَنْطَةُ الَّتِي فِيهِ وَإِنَّمَا قَالَ بَغْيِيَّتِهِ حَتَّى لَوْ كَانَ حَاضِرًا يَكُونُ قَبْضًا لَانِ فَعَلَهُ يَنْتَقِلُ إِلَيْهِ. بِخِلَافِ كَيْلِهِ فِي ظَرْفِ الْمُشْتَرِي بِأَمْرِهِ إِذَا اشْتَرَى حَنْطَةً مَعِينَةً فَأَمْرُ الْمُشْتَرِي الْبَائِعِ أَنْ يَكِيلَهُ فِي ظَرْفِ الْمُشْتَرِي بَغْيِيَّتِهِ فَفَعَلَ يَصِيرُ قَابِضًا لَانِ مَلَكَ الْعَيْنَ بِالشِّرَاءِ فَأَمْرُهُ صَادَقَ مِلْكَهُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر مسلم الیہ نے کیل کر لیا رب المسلم کے ظرف میں اس کے امر کے ساتھ اس کی عدم موجودگی میں یا بائع نے کیل کر لیا اپنے ظرف میں اور اپنے کمرے کی ایک کونے میں مشتری کے امر کے ساتھ تو یہ قبضہ نہیں ہوگا اس لیے کہ بیع سلم میں صحیح نہیں، ب المسلم کا امر کرنا کیل کا، اس لیے کہ اس کا حق دین میں ہے نہ کہ عین میں پس اس کا امر واقع نہیں ہوا اپنی ملک پر پس مسلم الیہ نے ڈال دی اپنی ملک ایسے ظرف میں جو اس نے بطور عاریت کے لیا ہے رب المسلم سے اور بیع میں مشتری کا امر صحیح نہیں اس لیے کہ اس نے ظرف بطور عاریت کے لیا ہے بائع سے اور اس پر قبضہ نہیں کیا پس وہ ظرف بائع کے قبضہ میں ہے تو اسی طرح وہ گندم بھی (بائع کے قبضہ میں ہوگی) جو اس ظرف میں ہے۔ اور مصنف نے جزیں نیست کہہا بغیبتہ، حتی کہ اگر وہ حاضر ہو تو یہ قبضہ ہوگا اس لیے کہ اس مامور کا فعل اس کی طرف منتقل ہو جائیگا، بخلاف اس کے کیل کرنے کے مشتری کے ظرف میں اس کے امر کے ساتھ یعنی اگر معین گندم خریدی پس مشتری نے بائع کو امر کیا کہ وہ اس کو کیل کرے مشتری کے ظرف میں اس کی عدم موجودگی میں پس اس نے ایسا کر لیا تو مشتری قابض ہو جائیگا اس لیے کہ وہ مشتری عین کا مالک ہو گیا تھا شرا کی وجہ سے پس اس کا امر اپنی ملک پر واقع ہوا۔

﴿توضیح﴾

(ولو كال... الخ) اگر رب المسلم نے مسلم الیہ کو امر کیا کہ تم میرے برتن ظرف میں مسلم فیہ کو کیل کرو پھر

مسلم الیہ نے رب المسلم کی عدم موجودگی میں کیل کر لیا تو یہ رب المسلم کی طرف سے قبضہ متصور نہ ہوگا، اسی طرح اگر مشتری نے مثلاً گندم عام بیع کے ساتھ خریدی اور پھر بائع نے اس گندم کو اپنے طرف میں کیل کر لیا تو یہ بھی مشتری کی طرف سے قبضہ نہ ہوگا اور اسی طرح اگر مشتری نے امر کیا کہ اس گندم کو کیل کر لو پھر بائع نے اس گندم کو اپنے مکان کے کونے میں مشتری کی عدم موجودگی میں اس کو کیل کر لیا تو یہ بھی مشتری کی طرف سے قبضہ متصور نہ ہوگا۔

(لان... الخ) یہ پہلے مسئلے کی دلیل ہے کہ پہلی صورت میں جب رب المسلم نے مسلم الیہ کو امر کیا کہ میرے برتن میں مسلم فیہ کیل کر دو تو یہ امر کرنا صحیح نہیں تھا اس لیے کہ رب المسلم کا حق دین میں بنتا ہے جبکہ مسلم الیہ جس کو کیل کرے گا وہ عین ہوگا، لہذا رب المسلم نے گویا اپنی ملک کو کیل کرنے کا امر نہیں کیا، لہذا ہم یوں سمجھیں گے کہ مسلم الیہ نے اپنی ہی ملک کو اس طرف میں ڈالا ہے جس طرف کو اس نے رب المسلم سے بطور عاریت کے لیا ہے۔

(وفی البیع... الخ) یہاں سے دوسرے مسئلے کی دلیل ہے کہ بیع والے مسئلے میں مشتری کا یہ کہنا کہ تم اپنے طرف میں اس بیع کو کیل کرو صحیح نہیں ہے اس لیے کہ مشتری نے جب کہا کہ اپنے طرف میں کیل کر دو تو گویا اس نے بائع کا طرف بطور عاریت کے لیا اور عاریت پر لینے کے بعد اس نے ابھی تک اس طرف پر قبضہ نہیں کیا، لہذا طرف بائع کے قبضہ میں رہا جب طرف بائع کے قبضہ میں ہے تو وہ گندم بھی بائع کے قبضہ میں ہوگی جو اس طرف میں ہے لہذا مشتری کا قبضہ اپنی بیع میں متحقق نہ ہوا۔

(وانما... الخ) یہاں سے بغیثہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر رب المسلم اور مشتری کی موجودگی میں بائع نے یا مسلم الیہ نے کیل کر دیا تو اب مشتری اور رب المسلم قابض سمجھے جائیں گے اس لیے کہ اس صورت میں مامور (بائع یا مسلم الیہ) کا فعل امر (مشتری یا رب المسلم) کی طرف منتقل ہو جائیگا، گویا کہ اب مشتری اور رب المسلم کیل کر رہے ہیں۔ جب مشتری اور رب المسلم گویا خود کیل کر رہے ہیں تو ان کا قبضہ متحقق ہو جائیگا۔

(بخلاف... الخ) اگر کسی نے گندم خریدی پھر مشتری نے بائع کو امر کیا کہ تم اسے میرے (مشتری) کے طرف میں کیل کرو بائع نے مشتری کی عدم موجودگی میں کیل کر لیا تو مشتری قابض سمجھا جائیگا اس لیے کہ مشتری عین کو خریدنے کی وجہ سے مالک بن گیا تھا، لہذا اس کا یہ امر کرنا کہ اس کو کیل کر دو گویا یہ کہنا تھا کہ میری ملک کو کیل کرو، لہذا بائع کا یہ کیل مشتری کا قبضہ سمجھا جائیگا۔

ولو كَالِ الدِّينِ وَالْعَيْنِ فِي ظَرْفِ الْمُشْتَرِي إِنْ بَدَأَ بِالْعَيْنِ كَانَ قَبْضًا وَإِنْ بَدَأَ بِالْأَمْرِ لَا عِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ إِذَا اشْتَرَى الرَّجُلُ مِنْ آخَرَ كَرَاهٍ بِعَقْدِ السَّلَامِ وَكَرَاهٍ مَعِينًا بِالْبَيْعِ فَامَرَ الْمُشْتَرِيَّ الْبَائِعَ أَنْ يَجْعَلَ الْكَرِينَ فِي ظَرْفِ الْمُشْتَرِي إِنْ بَدَأَ بِالْعَيْنِ كَانَ قَبْضًا أَمَّا فِي الْعَيْنِ فَلِصَحَّةِ الْأَمْرِ وَأَمَّا فِي الدِّينِ فَلِاتِّصَالِهِ بِمِلْكِ الْمُشْتَرِي وَإِنْ بَدَأَ بِالْأَمْرِ لَا يَصِيرُ قَبْضًا لِأَنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَصَحَّ فِي الدِّينِ فَلَمْ يَصِرْ

قابضاً له فبقی فی ید البائع فخلط ملک المشتري بملکہ فصار مستهلکاً عند ابی حنیفۃ فینقتض القبض والبیع وعندہما المشتري بالخیار ان شاء نقض البیع وان شاء شاركه فی المخلوط لان الخلط لیس باستهلاك عندہما .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کیل کر لیا دین اور عین کا مشتری کے ظرف میں اگر ابتداء کی عین کے ساتھ تو یہ قبضہ ہوگا اور اگر ابتداء کی دین کے ساتھ تو نہیں امام صاحب کے نزدیک، یعنی اگر ایک آدمی نے دوسرے سے ایک کمر خرید عقد مسلم کے ساتھ اور ایک کرمعین خرید بیع کے ساتھ پھر مشتری نے بائع کو امر کیا کہ دونوں کرمشتری کے ظرف میں ڈال دے، بائع نے اگر ابتداء کی عین کے ساتھ تو یہ مشتری کا قبضہ ہوگا بہر حال عین میں پس امر کے صحیح ہونے کی وجہ سے اور بہر حال دین میں پس بوجہ اس کے مشتری کی ملک کے ساتھ متصل ہونے کے اور اگر ابتداء کرے دین سے تو یہ قبضہ نہ ہوگا اس لیے کہ امر کرنا صحیح نہیں ہے دین میں پس وہ مشتری قابض نہ ہوگا اس دین پر لہذا وہ دین بائع کے قبضہ میں رہے گا پس بائع نے خلط کر دیا اپنی ملک کو مشتری کی ملک کیساتھ گو وہ ہلاک کرنے والا ہو امام صاحب کے نزدیک پس قبضہ اور بیع ختم ہو جائیں گے اور صاحبین کے نزدیک مشتری خیار کے ساتھ ہوگا اگر چاہے تو بیع کو ختم کر دے اور اگر چاہے تو اس کو ملائے ہوئے مال کے ساتھ شریک کر لے اس لیے کہ خلط ہلاک کرنا ہے صاحبین کے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(ولو کال... الخ) اگر کسی نے دو کمر گندم خریدی، اس طور پر کہ ایک کمر تو عقد مسلم کے ساتھ ہے اور ایک کمر عام بیع کے ساتھ ہے پھر اس نے بائع کو امر کیا کہ ان دونوں کمر کو میرے (مشتری) کے ظرف میں کیل کرو تو یہاں اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بائع یہاں اولاً عین یعنی بیع کو کیل کرے بعد میں دین یعنی مسلم فیہ کو کیل کرے اور دوسری صورت یہ ہے کہ بائع پہلے دین یعنی مسلم فیہ کو کیل کرے اور پھر بعد میں عین یعنی بیع کو کیل کرے، اگر بائع پہلے عین کو کیل کرتا ہے تو مشتری قابض سمجھا جائیگا یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ مشتری نے عین پر قبضہ کر لیا ہے اور دین پر بھی کر لیا ہے عین میں تو مشتری اس لیے قابض ہو گیا ہے کہ اس کے بارے میں مشتری کا امر کرنا صحیح ہے یعنی اس کا بائع کو یہ امر کرنا کہ اس عین کو میرے ظرف میں کیل کرو یہ امر صحیح ہے اور دین میں مشتری اس لیے قابض سمجھا جائیگا کہ اگرچہ دین کے بارے میں مشتری کا امر کرنا صحیح نہ تھا لیکن چونکہ وہ دین مشتری کی ملک یعنی عین کے ساتھ متصل ہو گیا ہے اور اس جیسی صورتحال میں قبضہ سمجھ لیا جاتا ہے تو اس لیے مشتری دین میں بھی قابض سمجھا جائیگا۔ یہ ایسے ہے جیسے کسی نے سنار کو انگوٹھی دی اور کہا کہ اس میں نصف دینار کا اضافہ کرو تو پھر سنار نے اگر نصف دینار کا اضافہ کر دیا تو اس کے ساتھ ہی آمر (انگوٹھی والا) انگوٹھی اور اس نصف دینار دونوں پر قابض

سمجھا جائیگا کیونکہ نصف دینار جو کہ دین تھا وہ عین (انگوٹھی) کے ساتھ متصل ہو گیا ہے جو کہ مشتری کی ملک ہے۔ اور اگر بائع پہلے دین یعنی مسلم فیہ کو کیل کرتا ہے اس کے بعد عین یعنی بیع کو کیل کرتا ہے تو مشتری قابض نہیں سمجھا جائیگا نہ دین میں اور نہ عین میں، دین میں تو اس لیے قابض نہ ہوگا کہ دین کے بارے میں اس کا بائع کو یہ امر کرنا ہی صحیح نہ تھا کہ اس کو میرے ظرف میں کیل کر دو کما مر لہذا دین کے کیل کے ساتھ مشتری قابض نہ ہوگا بلکہ وہ دین یعنی مسلم فیہ بدستور بائع کی ملک میں رہے گی اور عین پر قابض اس لیے نہ ہوگا کہ اب بائع نے مشتری کی ملک یعنی عین کو اپنی ملک یعنی مسلم فیہ کے ساتھ خلط کر دیا ہے لہذا بائع نے گویا مشتری کی ملک کو ہلاک کر دیا اور بیع جب بائع کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو مشتری کا قبضہ اور بیع دونوں ختم ہو جاتے ہیں اس لیے عین پر مشتری قابض نہ ہوگا۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس دوسری صورت (یعنی بائع پہلے دین کو کیل کرے اور پھر عین کو) میں مشتری کو اختیار ہے چاہے تو بیع کو فسخ کر دے اس لیے کہ اب بیع جب بائع کی ملک یعنی مسلم فیہ کے ساتھ خلط ہو گئی ہے تو وہ اب متمیز نہیں رہی اور چاہے تو بائع کے ساتھ اس مخلوط (ملائے ہوئے مال) میں شریک ہو جائے وجہ اس کی یہ ہے کہ صاحبین کے نزدیک خلط استہلاک نہیں ہے یعنی بائع نے مشتری کی ملک کو جب اپنی ملک کے ساتھ خلط کر دیا تو اس نے مشتری کی ملک کو ہلاک نہیں کیا جب بیع (مشتری کی ملک) ہلاک نہیں ہوئی تو اب بیع خود بخود فسخ نہ ہوگی۔ جبکہ امام صاحب کے نزدیک خلط استہلاک ہے لہذا بیع خود بخود ختم ہو جائیگی۔

ولو أسلم أمة في كَرٍ وقُبِضَتْ فتقايلا فماتت في يده بقيَ ويجبُ قيمتها يومَ قبضها أي اشترى كراً بعقد السلم وجعل الأمة رأس المالِ وسلم الأمة إلى المسلم اليه ثم تقايلا عقد السلم ثم ماتت الأمة في يد المسلم اليه بقيَ التقايلُ فيجبُ قيمةُ الأمة على المسلم اليه يرُدُّها إلى ربِّ السلم . ولو ماتت ثم تقايلا صحَّ أي، في الصورة المذكورة ان كان الموت قبل التقايل صحَّ التقايل وذلك لأنَّ صحة الاقالة تعتمدُ بقاء المعقود عليه وهو المسلم فيه . وكذا المقايضة في وجهيه أي اذا باع أمة بعرضٍ فهلك أحدهما دون الآخر فتقايلا صحَّ التقايل ولو تقايلا ثم هلك أحدهما بقيَ التقايلُ فقولُه وكذا إلى آخره تقديرُه بقيَ تقايلُ المقايضة وصحَّ تقايلُها في كلا الوجهين أمَّا البقاء ففي صورة تقديم التقايل على الهلاك وأمَّا الصحة ففي صورة تأخره عنه . بخلاف الشراء بالثمن فيهما أي إن اشترى بالدرهم والدنانير أمة ثم تقايلا ثم ماتت الأمة في يد المشتري لم يبقَ التقايل ولو ماتت ثم تقايلا لا يصحَّ التقايلُ .

ترجمہ

اور اگر باندی کی بیع سلم کی ایک کڑ میں اور اس باندی پر قبضہ ہو گیا پھر دونوں نے اقالہ کر لیا پھر وہ اس کے قبضے میں

مرگئی تو اقالہ باقی رہے گا اور اس کی قیمت واجب ہوگی اس کے قبضہ والے دن کی یعنی اگر ایک کر خرید عقد مسلم کے ساتھ اور باندی کو اس المال بنایا اور باندی مسلم الیہ کے حوالے کر دی پھر دونوں نے اقالہ کر لیا عقد مسلم کا پھر باندی مرگئی مسلم الیہ کے قبضہ میں تو اقالہ باقی رہے گا پس باندی کی قیمت مسلم الیہ پر واجب ہوگی جو وہ رب المسلم کو واپس کریگا اور اگر باندی مرگئی پھر اقالہ کر لیا تو صحیح ہے یعنی صورت مذکورہ میں اگر موت اقالہ سے پہلے ہو تو اقالہ صحیح ہے اور یہ اس لیے کہ اقالہ کا صحیح ہونا اعتماد کرتا ہے معقود علیہ کی بقاء پر اور وہ مسلم فیہ ہے اور اسی طرح بیع مقایضہ ہے دونوں صورتوں میں یعنی اگر باندی کی بیع کی سامان کے بدلے میں ایک عوض ہلاک ہو گیا نہ کہ دوسرا پھر اقالہ کر لیا تو اقالہ صحیح ہے اور اگر اقالہ کر لیا پھر ان میں ایک عوض ہلاک ہو گیا تو اقالہ باقی رہے گا، پس مصنف کا قول و کذا... الخ اس کی تقدیر ہے بقی تقایل المقایضۃ وصح تقایلہا فی کلا الوجهین (بیع مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا اور اس کا اقالہ صحیح ہوگا دونوں صورتوں میں) بہر حال بقاء پس ہلاکت پر اقالہ کے مقدم ہونے کی صورت میں ہے اور بہر حال صحیح ہونا پس اس کے ہلاکت سے مؤخر ہونے کی صورت میں ہے۔ بخلاف ثمن کے بدلے شراء کے ان دونوں میں یعنی اگر دراہم یا دانیر کے بدلے باندی خریدی پھر دونوں نے اقالہ کر لیا پھر باندی مشتری کے قبضہ میں مرگئی تو اقالہ باقی نہیں رہے گا اور اگر مرگئی پھر اقالہ کر لیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو اسلم... الخ) اگر کسی نے باندی کی ایک کر گندم میں بیع مسلم کی یعنی باندی کو اس المال بنایا اور ایک کر گندم کو مسلم فیہ بنایا اور وہ باندی مسلم الیہ کو دے دی پھر عقد مسلم کا اقالہ کر لیا اس کے بعد باندی مسلم الیہ کے قبضہ میں فوت ہوگئی تو اقالہ باقی رہے گا لہذا مسلم الیہ پر باندی کی قیمت واجب ہوگی وہ قیمت جو قبضہ کے دن اس باندی کی تھی۔

(ولو مات... الخ) اور اگر صورت مذکورہ میں باندی مسلم الیہ کے قبضہ کرنے سے پہلے مرگئی پھر عقد مسلم کا اقالہ کر لیا یعنی باندی کی موت اقالہ سے پہلے ہے تو اب اقالہ صحیح ہوگا۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ اقالہ کے صحیح ہونے کا مدار معقود علیہ کی بقاء پر ہے اور معقود علیہ عقد مسلم میں مسلم فیہ ہوا کرتی ہے لہذا باندی کے مرنے سے کچھ نہ ہوگا۔

(و کذا المقایضۃ... الخ) یعنی کسی نے سامان کے بدلے میں باندی بیچی تو یہ بیع مقایضہ ہے اس کے بعد کوئی ایک عوض ہلاک ہو گیا پھر اقالہ کر لیا تو صحیح ہے اور اگر پہلے اقالہ کر لیا پھر ایک عوض ہلاک ہو گیا تو اقالہ باقی نہیں رہے گا۔

(فقولہ... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بیع مقایضہ کی اس مسئلے میں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اقالہ ہلاکت سے پہلے ہو اور دوسری یہ ہے کہ اقالہ ہلاکت کے بعد ہو تو مصنف کے قول و کذا المقایضہ کا معنی یہ ہوگا بقی تقایل المقایضۃ ویصح تقایل المقایضۃ فی کلا الوجهین، کہ بیع مقایضہ کا اقالہ باقی رہے گا اور مقایضہ کا اقالہ صحیح

ہوگا دونوں صورتوں میں، اقالہ کی بقاء تو اس صورت میں ہوگی جس میں اقالہ ہلاکت سے مقدم ہو یعنی پہلے اقالہ ہو پھر ایک عوض کی ہلاکت ہو اور اقالہ کی صحت اس صورت میں ہوگی جس میں اقالہ ہلاکت سے موخر ہو۔ یعنی پہلے ایک عوض کی ہلاکت ہو پھر اقالہ ہو۔

(بخلاف... الخ) اگر کسی نے دراہم یا دنانیر کے بدلے باندی خریدی پھر اقالہ کر لیا پھر باندی مشتری کے قبضہ میں مرگئی تو اب اقالہ باقی نہیں رہے گا اور اگر باندی پہلے مرگئی اور پھر اقالہ کر لیا تو اقالہ صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ اقالہ کے صحیح ہونے اور اس کے باقی رہنے کے لیے شرط یہ ہے کہ معقود علیہ باقی ہو اور معقود علیہ یہاں باندی ہے جو مرچکی ہے۔ لہذا باندی کی ہلاکت اگر اقالہ سے پہلے ہو تو اقالہ صحیح نہ ہوگا اور اگر باندی کی ہلاکت اقالہ کے بعد ہو تو اقالہ باقی نہ رہے گا۔

ولو اختلف عاقدا السلم في شرط الرداءة والاجل فالقول لمدعيها اي قال المسلم اليه شرطنا الردى وقال رب السلم لم نشتر شيئا حتى يكون العقد فاسداً فالقول قول المسلم اليه لان رب السلم متعنت في انكاره الصحة لان المسلم فيه زائد على راس المال عادة فانكاره الصحة دعوى امر يكون ضرراً في حقه فكان متعنناً ولو ادعى رب السلم شرطنا الرداءة وقال المسلم اليه لم نشتر شيئاً فالواجب ان يكون القول لرب السلم عند ابى حنيفة لانه يدعى الصحة فالحاصل ان في الصورتين القول لمدعى الصحة عنده وعندهما القول للمنكر ولو اختلفا في الاجل فقال احدهما شرطنا الاجل وقال الآخر لم نشتر فأيهما ادعى الاجل فالقول قوله عند ابى حنيفة لانه يدعى الصحة وعندهما القول للمنكر.

ترجمہ

اور اگر اختلاف ہو بیع سلم کے عاقدین کا ردی ہونے اور اجل کی شرط میں تو قول اس کے مدعی کا معتبر ہوگا یعنی مسلم الیہ نے کہا ہم نے ردی ہونے کی شرط لگائی تھی اور رب السلم نے کہا کہ ہم نے کسی شے کی شرط نہیں لگائی تھی، لہذا کہ عقد فاسد ہو جائے پس قول مسلم الیہ کا معتبر ہوگا اس لیے کہ رب السلم متعنت ہے اپنے عقد کے صحت کا انکار کرنے میں اسلئے کہ مسلم فیہ زائد ہوتی ہے اس المال سے عادتاً پس اسکی صحت کا انکار کرنا ایسے امر کا دعویٰ کرنا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے پس وہ متعنت ہوگا اور اگر رب السلم نے دعویٰ کیا درائدۃ کی شرط کا اور مسلم الیہ نے یہ کہا کہ ہم نے کسی شے کی شرط نہیں لگائی تھی تو واجب یہ ہے کہ رب السلم کا قول معتبر ہو امام صاحب کے نزدیک اس لیے کہ وہ عقد کی صحت کا مدعی ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں قول مدعی صحت کا معتبر ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا اور اگر اختلاف کیا اجل میں، پس ایک نے کہا ہم نے اجل کی شرط لگائی تھی اور دوسرے نے کہا ہم نے شرط نہیں لگائی تھی تو ان میں سے جو اجل کا

دعویٰ کریگا تو اسی کا قول معتبر ہوگا امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ وہ صحت کا مدعی ہے اور صاحبین کے نزدیک قول منکر کا معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو اختلف... الخ) اگر عاقدین سلم کا آپس میں رداء (مسلم فیہ کے ردی ہونے) اور اجل کی شرط میں اختلاف ہو جائے تو قول اس کا معتبر ہوگا جو درائنہ اور اجل کا مدعی ہے۔

(ای قال... الخ) یہ رداء کی شرط میں عاقدین کے اختلاف کی صورت کا بیان ہے کہ مسلم الیہ کہتا ہے ہم نے رداء کی شرط لگائی تھی یعنی یہ طے ہوا تھا کہ مسلم فیہ ردی ہوگی اور رب السلم کہتا ہے کہ کوئی شرط نہیں تھی رب السلم کا مقصد یہ ہے کہ عقد فاسد ہو جائے (کیونکہ اگر بیع سلم میں مسلم فیہ کے جید یا ردی ہونے کی تعیین نہ کی جائے تو وہ عقد سلم فاسد ہوتا ہے) تو اس میں مسلم الیہ کی بات معتبر ہوگی اس لیے کہ رب السلم جو عقد کے صحیح ہونے کا انکار کر رہا ہے تو وہ اس انکار میں متعنت ہے لہذا اس کی طرف التفات نہیں کیا جائیگا باقی رب السلم متعنت کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ عام طور پر مسلم فیہ اس المال سے زائد ہوا کرتی ہے لہذا رب السلم جو عقد سلم کی صحت کا انکار کر رہا ہے تو گویا وہ ایسے امر کا دعویٰ کر رہا ہے جو اس کے حق میں ضرر ہے پس وہ متعنت ہوا۔

(ولو ادعی... الخ) اگر معاملہ برعکس ہو کہ رب السلم رداء کی شرط کا دعویٰ کرتا ہے یعنی کہتا ہے کہ یہ طے ہوا تھا کہ مسلم فیہ ردی ہوگی اور مسلم الیہ کہتا ہے کہ ہم نے کوئی شرط نہیں لگائی تھی تو اب امام صاحب کے قول کے مطابق رب السلم کی بات مانتی چاہیے اس لیے کہ اب رب السلم عقد کے صحیح ہونے کا دعویٰ کر رہا ہے، خلاصہ یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں خواہ رداء کی شرط کا دعویٰ رب السلم کرے یا مسلم الیہ کرے، بات اس کی مانی جائیگی جو عقد سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہو اور صاحبین کے نزدیک اس کی بات مانی جائیگی جو منکر ہو۔ چنانچہ اگر رداء کی شرط کا دعویٰ مسلم الیہ کرتا ہے تو بات رب السلم کی مانی جائیگی اور اگر اس شرط کا دعویٰ رب السلم کرتا ہے تو مسلم الیہ کی بات معتبر ہوگی۔

(ولو اختلفا... الخ) یہاں سے اجل میں عاقدین سلم کے اختلاف کی صورت بیان کرتے ہیں کہ عاقدین سلم میں سے ایک کہتا ہے کہ عقد سلم میں اجل کی شرط لگائی گئی تھی (یعنی یہ طے ہوا تھا کہ مثلاً مسلم فیہ دو ماہ کے بعد سپرد کی جائیگی) جبکہ دوسرا اس کا انکار کرتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کی بات مانی جائیگی جو اجل کی شرط کے پائے جانے کا دعویٰ کرتا ہو اس لیے کہ جو اجل کی شرط کے پائے جانے کا مدعی ہو وہ گویا عقد سلم کے صحیح ہونے کا مدعی ہے اور بات اس کی مانی جاتی ہے جو صحت سلم کا دعویٰ کرتا ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک ان دونوں میں سے اس کی بات معتبر ہوگی جو اجل کی شرط کے پائے جانے کا منکر ہو۔

﴿والاستصناع﴾

باجلٍ معلومٍ سلمٍ تعاملوا فيه اولا وبلاجلٍ فيما يُعامل كخفٍ وقمقممةٍ وطستٍ صحَّ بيعًا لا عدةً، الاستصناعُ ان يقول للصانع كالخفافِ مثلاً اِمنع لي من مالِك خفًا من هذا الجنسِ بهذه الصفةِ بكذا فان اَجَلَ معلومًا كان سلمًا سواء جَرى فيه التعاملُ اولا فيُعتبر فيه شرائطُ السلمِ وان لم يُوجَلْ فان كان مما يجري فيه التعاملُ صحَّ بطريقِ البيعِ لا بطريقِ العدةِ فان لم يَجِر فيه التعاملُ لا يجوزُ. ثم ذَكَرَ فروعَ قولِهِ انه بيعٌ لا عدةٌ فقال فيُجبرُ الصانعُ على عمله ولا يرجعُ الامرُ عنه.

﴿ترجمہ﴾

استصناع معلوم اجل کے ساتھ سلم ہے خواہ اس میں لوگ معاملہ کریں یا نہیں، اور بغیر اجل کے ان چیزوں میں جن میں لوگوں کا تعامل ہے جیسے موزے اور قمقمے اور طشتریاں، صحیح ہے بیع کے طور پر نہ کہ وعدے کے طور پر، استصناع یہ ہے کہ ایک آدمی صانع مثلاً موزے بنانے والے کو یوں کہے کہ میرے لیے اپنے مال سے موزے بنا دو اس جنس سے اس صفت کے ساتھ اتنے پیسوں کے بدلے میں پس اگر وہ کوئی متعین مدت بیان کرے تو یہ سلم ہوگی خواہ اس میں تعامل جاری ہو یا نہ ہو پس اس میں سلم کی شرائط معتبر ہونگی اور اگر مدت بیان نہیں کرتا پس اگر یہ ان چیزوں میں سے ہے جن میں تعامل جاری ہوتا ہے تو صحیح ہے بیع کے طریقے پر نہ وعدہ کے طریقے پر پس اگر اس میں تعامل جاری نہ ہو تو جائز نہیں پھر ذکر کیا مصنف نے اپنے اس قول انہ بیع لا عدة کے فروع کو پس کہا پس صانع کو مجبور کیا جائیگا اس کے عمل پر اور رجوع نہ کر سکے گا امر اس سے۔

﴿توضیح﴾

(الاستصناع... الخ) استصناع کا لغوی معنی ہے بنانا اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ کوئی صانع مثلاً خفاف (موزے بنانے والا) کو یوں کہے کہ میرے لیے اپنے مال سے موزے بنا دو جو فلاں جنس کے ہوں اور فلاں صفت کے ہوں اتنے دراہم کے بدلے میں ہوں۔ تو اس میں دیکھیں گے کہ اجل معلوم کا تذکرہ ہے کہ نہیں اگر ہو تو یہ بیع سلم ہوگی خواہ اس میں لوگوں کا تعامل ہو یا نہ ہو لہذا سلم کی شرائط معتبر ہونگی پس اگر بیع سلم کی شرائط پائی جائیں تب تو یہ عقد جائز ہوگا ورنہ جائز نہ ہوگا اور اگر اجل کا ذکر نہ ہو تو دیکھیں گے کہ اس میں لوگوں کا تعامل ہے یا نہیں اگر ہے تو یہ عقد بطریق البیع جائز ہوگا نہ کہ بطریق الوعدہ یعنی یہ بیع ہوگی، بیع کا وعدہ نہیں ہوگا کیونکہ بیع لازم ہوتی ہے وعدہ لازم نہیں ہوتا چونکہ اس عقد میں مثلاً خفاف پر لازم ہو جاتا ہے کہ وہ موزے بنا کر دے اس لیے یہ بیع ہوگی۔ اور اگر اس میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے اور اجل کا ذکر بھی نہیں ہے تو یہ جائز نہیں ہے۔

(ثم ذکر... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ چونکہ استصناع بیع ہوتی ہے وعدہ نہیں ہوتا اسلئے صانع کو اس کے عمل پر مجبور کیا جائیگا اور امر (مشتري) اپنے امر سے رجوع بھی نہیں کر سکتا (مثلاً خفاف کو یہ نہیں کہہ سکتا کہ تم میرے لیے موزے مت بناؤ)

والمبیع هو العین لا عملہ فان جاء بماصنعه غیرہ او صنعه هو قبل العقد فآخذہ صح ولا یتعین له
بلاختیارہ فصَحَّ بیع الصانع قبل رویۃ الامر وله آخذہ وترکہ ولم یصح فیما لا یتعامل کالثوب ای
اذالم یوجل کما شرحنہ .

﴿ترجمہ﴾

اور بیع وہ عین ہے نہ کہ اس کا عمل پس اگر وہ ایسی چیز لے آیا جو کہ اس کے غیر نے بنائی تھی اور اسی نے بنائی تھی عقد سے
پہلے پس امر نے اسے لے لیا تو صحیح ہے اور وہ چیز اس کے لیے متعین نہ ہوگی بغیر اس کے اختیار کرنے کے پس صحیح
ہے صانع کا بیع کرنا امر کے دیکھنے سے پہلے اور اس امر کے لیے جائز ہے اس کو لینا اور اس کو چھوڑ دینا اور صحیح نہیں (استصناع)
ان چیزوں میں جن میں تعامل نہیں ہے جیسے کپڑا یعنی اگر مدت بیان نہ کی جائے جیسا کہ ہم نے اس کی وضاحت کر دی ہے۔

﴿توضیح﴾

(والمبیع... الخ) استصناع میں بیع عین ہوتی ہے صانع کا عمل بیع نہیں ہوتا لہذا اگر صانع ایسی چیز امر کے
سامنے لے آیا جو کہ صانع کے علاوہ کسی اور نے بنائی ہو اور امر نے اس کو لے لیا تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ بیع تو عین ہے جو کہ
حاضر ہے بیع صانع کا عمل نہیں ہے (مثلاً خفاف نے ایسے موزے مشتری یعنی امر کو دکھا دیے جو کہ اس خفاف کے علاوہ کسی اور
نے بنائے تھے اور امر نے ان کو پسند کر کے لے لیا تو ٹھیک ہے)

(ولا یتعین... الخ) استصناع میں بیع امر کے لیے اس وقت متعین ہوگی جب امر اس کو پسند کرے یا پسند
کرنے سے پہلے اس کے لیے متعین نہ ہوگی لہذا امر کے دیکھنے سے پہلے اگر صانع نے اس کو فروخت کر دیا تو جائز ہے۔
(ولہ... الخ) امر کے لیے مصنوع (وہ چیز جس کا امر نے صانع کو آرڈر دیا تھا) کا لینا بھی جائز ہے اور چھوڑ
دینا بھی، پس اگر اس کو پسند آئے تو لے لے اور اگر پسند نہ آئے تو چھوڑ دے اس لیے کہ وہ ایسی چیز خرید رہا ہے جس کو اس نے
پہلے دیکھا نہ تھا پس اسے خیال رویت حاصل ہوگا۔

(ولم یصح... الخ) استصناع ان چیزوں میں جائز نہیں ہے جن میں لوگوں کا تعامل نہیں ہے۔
(ای اذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف کے کلام میں تناقض ہے اسلئے کہ مصنف نے پہلے کہا:
الاستصناع باجل معلوم سلم تعاملوا فیہ اولا (استصناع اجل معلوم کے ساتھ بیع سلم ہے خواہ لوگوں کا اس میں
تعامل ہو یا نہ ہو) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ غیر متعامل فیہ (وہ چیز کہ جس کے استصناع میں لوگوں کا تعامل نہ ہو) میں بھی استصناع
جائز ہے جبکہ یہاں کہا ولم یصح فیما لا یتعامل کہ استصناع غیر متعامل فیہ میں جائز نہیں تو اس کا جواب دیا کہ یہاں
مصنف کا قول عدم تا جیل کے ساتھ مقید ہے معنی یہ ہے کہ غیر متعامل فیہ میں استصناع جائز نہیں ہے جبکہ اجل کو ذکر نہ کیا گیا ہو

جبکہ ماقبل میں کہا کہ استصناع گراجل معلوم کے ساتھ ہو تو جائز ہے لہذا کوئی تعارض نہیں ہے۔

مسائل شتی

صَحَّ بَيْعُ الْكَلْبِ وَالْفَهْدِ وَالسَّبَاعِ عَلَّمَتْ أَوْلَا هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ لَا يَجُوزُ بَيْعُ الْكَلْبِ الْعَقُورِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَجُوزُ بَيْعُ الْكَلْبِ أَصْلًا بِنَاءً عَلَى أَنَّهُ نَجَسُ الْعَيْنِ عِنْدَهُ وَعِنْدَنَا إِنَّمَا يَجُوزُ بِنَاءً عَلَى الْإِنْتِفَاعِ بِهِ وَبِجِلْدِهِ وَالذَّمَى فِي الْبَيْعِ كَالْمُسْلِمِ إِلَّا فِي الْخَمْرِ وَالْخَنزِيرِ وَهَمَا فِي عَقْدِ الذَّمَى كَالْخَلِّ وَالشَّاةِ فِي عَقْدِ الْمُسْلِمِ حَتَّى يَكُونَ الْخَمْرُ مِنْ ذَوَاتِ الْأَمْثَالِ وَالْخَنزِيرُ مِنْ ذَوَاتِ الْقِيمِ .

ترجمہ

صحیح ہے بیع کرنا کتے اور چیتے اور چیر پھاڑ کر کھانے والے درندوں کی خواہ انہیں تعلیم دی گئی ہو یا نہیں یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے باؤ لے کتے کی بیع کرنا اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں کتے کی بیع کرنا بالکل بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وہ نجس العین ہے انکے نزدیک اور ہمارے نزدیک جزیں نیست کہ جائز ہے بناء کرتے ہوئے نفع حاصل کرنے پر اس (کتے) کے ساتھ اور اس کے چمڑے کے ساتھ، اور ذمی بیع میں مسلم کی طرح ہے مگر شراب اور خنزیر میں اور یہ دونوں ذمی کے عقد میں مثل سر کے اور بکری کے ہیں مسلم کے عقد میں حتی کہ شراب ذوات الامثال میں سے ہوگی اور خنزیر ذوات القیم میں سے ہوگا۔

توضیح

(صح... الخ) کتے، چیتے، اور درندوں کی بیع جائز ہے خواہ ان کو تعلیم دی گئی ہو یا نہ دی گئی ہو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ باؤ لے کتے کی بیع جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کتے کی بیع بالکل جائز نہیں ہے ہمارا اور انکا اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ کتا نجس العین ہے یا نہیں ہے وہ فرماتے ہیں کہ کتا نجس العین ہے لہذا اس کی بیع جائز نہیں اور ہم کہتے ہیں کہ نجس العین نہیں اس لیے اس کی بیع جائز ہے، اس کے نجس العین نہ ہونے کی دلیل یہ ہے کہ کتے سے نفع حاصل کرنا جائز ہے مثلاً اس کو چوکیداری کے طور پر رکھا جاسکتا ہے اور اس طرح اس کے چمڑے سے بھی نفع حاصل کیا جاسکتا ہے اگر یہ نجس العین ہوتا تو اس سے انتفاع جائز نہ ہوتا۔

(والذمی... الخ) بیع میں ذمی مسلمان کی طرح ہے جن چیزوں کی بیع مسلم کے لیے جائز ہے ان کی بیع ذمی کے لیے بھی ناجائز ہے اور جن اشیاء کی بیع مسلم کے لئے جائز نہیں ان کی بیع ذمی کے لیے بھی جائز نہیں ہے۔ لیکن دو چیزیں مستثنیٰ ہیں شراب اور خنزیر ذمی کے لیے ان کی بیع و شراء تو جائز ہے لیکن مسلمان کے لیے جائز نہیں ہے اس لیے کہ شراب اور خنزیر ذمی کے لیے ایسے ہیں جیسے مسلمان کے لیے سرکہ اور بکری ہیں۔ جس طرح مسلمان کے لیے سرکہ اور بکری کی بیع و شراء جائز ہے اس

طرح ذمی کے لیے شراب اور خنزیر کی بیع و شراء جائز ہے۔

(حتی... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ شراب اور خنزیر ذمی کے لیے ایسے ہیں جیسے ہمارے لیے سرکہ اور بکری ہیں تو جس طرح سرکہ ہمارے لیے ذوات الامثال میں سے ہے شراب بھی ان کے لیے ذوات الامثال میں سے ہوگی اور جس طرح بکری ہمارے لیے ذوات القیم میں سے ہے خنزیر ان کے لیے ذوات القیم میں سے ہوگا۔ (ذوات القیم اور ذوات الامثال کا بیان پیچھے گزر چکا ہے)

وَمَنْ زَوَّجَ مُشْتَرِيَهُ قَبْلَ قَبْضِهَا صَحَّ فَإِنْ وَطِيتَ فَقَدْ قَبِضْتَ وَالْأَفْلَايُ بِمَجْرَدِ التَّزْوِيجِ لَا يَكُونُ قَابِضًا وَالْقِيَاسُ أَنْ يَصِيرَ قَابِضًا لِأَنَّهَا تَعَيَّبَتْ بِالتَّزْوِيجِ وَجْهُ الِاسْتِحْسَانِ أَنَّ التَّعْيِيبَ الْحَقِيقِيَّ اسْتِثْنَاءٌ عَلَى الْمَحَلِّ فَيَكُونُ قَبْضًا بِخِلَافِ التَّعْيِيبِ الْحَكْمِيِّ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے اپنی خریدی ہوئی باندی کا نکاح کر دیا اس پر قبضہ کرنے سے پہلے تو صحیح ہے پس اگر اس سے وطی کی گئی تو تحقیق اس پر قبضہ کر لیا گیا ورنہ نہیں، یعنی محض نکاح کرانے سے یہ قابض نہ ہوگا اور قیاس یہ ہے کہ وہ قابض ہو جائیگا اس لیے کہ وہ عیب دار ہو چکی ہے نکاح کرانے کی وجہ سے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ حقیقۂ عیب دار بنانا محل پر غلبہ حاصل کرنا ہے پس یہ قبضہ ہوگا بخلاف حکماً عیب دار بنانے کے۔

﴿توضیح﴾

(ومن زوج... الخ) کسی نے باندی خریدی اور قبضہ نہیں کیا قبضہ سے پہلے اس کا نکاح کر دیا تو اگر شوہر نے اس کے ساتھ وطی کر لی تو مشتری اس پر قابض سمجھا جائیگا اور اگر وطی نہیں کی تو قابض نہیں سمجھا جائیگا یعنی مشتری محض تزویج سے قابض نہ ہوگا، قیاس کا تقاضہ یہ ہے کہ محض تزویج سے مشتری اس پر قابض سمجھا جائے اس لیے کہ انسان جب بیع میں ایسا تصرف کرے جس کی وجہ سے بیع میں عیب پیدا ہو جائے تو وہ قابض سمجھا جاتا ہے، جب مشتری نے اس کا نکاح کر دیا تو گویا اس کو عیب دار بنادیا لہذا وہ قابض سمجھا جانا چاہیے، لیکن استحساناً ہم کہتے ہیں مشتری اس وقت باندی پر قابض سمجھا جائیگا جب کہ اس باندی کا شوہر اس کے ساتھ وطی بھی کر لے اس لیے کہ مشتری بیع پر اس وقت قابض سمجھا جاتا ہے جب کہ بیع میں تعیب حقیقی (حقیقۂ عیب دار بنانا) پایا جائے نہ کہ تعیب حکمی، اور نکاح کرنا یہ تعیب حکمی ہے حقیقی نہیں ہے اس لیے کہ تعیب حقیقی تب ہوگا جب محل (باندی) پر غلبہ حاصل ہو جائے اور محل پر غلبہ تو وطی کے ساتھ ہوتا ہے۔ لہذا تعیب حقیقی بھی وطی کے ساتھ ہوگا۔

وَمَنْ شَرَى شَيْئًا وَغَابَ غَيْبَةً مَعْرُوفَةً فَأَقَامَ بَائِعُهُ بَيْنَةً أَنَّهُ بَاعَهُ مِنْهُ لَمْ يُبْعَ فِي دِينِهِ أَيْ فِي ثَمَنِ الْمَبِيعِ بَلْ يُطْلَبُ الثَّمَنُ مِنَ الْمَشْتَرِي إِنْ كَانَ مَكَانُهُ مَعْلُومًا وَإِنْ جُهِلَ مَكَانُهُ بِيَعٍ وَأَوْفَى الثَّمَنُ وَإِنْ اشْتَرَى...

اثنان و غاب واحد فللحاضر دفع ثمنه وقبضه وحبسه ان حضر الغائب الى ان يأخذ حصته هذا عند ابى حنیفہ و محمد و ذالک لانه مضطر لا یمكنه الانتفاع بنصیبه الا باداء جميع الثمن فاذا اذاه لم یکن متبرعا فان حضر الغائب لا يأخذ حصته الا وان یسلم ثمن حصته الى شریکه وعند ابی یوسف هو متبرع فی اداء حصه شریکه لانه دفع دین غیره بغير امره .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے کوئی شے خریدی اور غائب ہو گیا معروف غیبت کے ساتھ پس اس کے بائع نے بینہ قائم کر دی اس بات پر کہ وہ اسے بیچ چکا ہے اس مشتری کے ہاتھ پر تو اس بیع کو نہیں بیچا جائیگا اس کے دین یعنی بیع کے ثمن میں بلکہ ثمن طلب کیے جائیں گے مشتری سے اس کا مکان معلوم ہو اور اگر اس کا مکان مجہول ہو تو اس کو بیچا جائیگا یعنی بیچا جائیگا اور ثمن ادا کیے جائیں گے اور اگر دو آدمیوں نے خریدا اور ایک غائب ہو گیا تو حاضر کے لیے جائز ہے اس کا ثمن ادا کر دینا اور اس بیع پر قبضہ کر لینا اور اس کو محبوس رکھنا اگر غائب حاضر ہو جائے یہاں تک اس کے حصے کے ثمن لے لے یہ امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک ہے اور یہ اس لیے کہ وہ مجبور تھا اس کے اپنے حصے سے نفع حاصل کرنا ممکن نہیں تھا مگر پورا ثمن ادا کرنے کے ساتھ پس جب اس نے وہ ثمن ادا کر دیا تو وہ متبرع نہ ہوگا پھر اگر غائب حاضر ہو جائے تو وہ اپنا حصہ نہیں لے سکتا مگر یہ کہ وہ سپرد کر دے اپنے حصے کا ثمن اپنے شریک کو اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ متبرع ہوگا اپنے شریک کے حصے کی ادائیگی میں اس لیے کہ اس نے اپنے غیر کا دین اس کے امر کے بغیر ادا کیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن شری... الخ) اگر مشتری نے شریاء کی اور ابھی تک ثمن ادا نہیں کیا پھر وہ مشتری غائب ہو گیا پھر بائع نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ وہ شے مشتری کے ہاتھ فروخت کر چکا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ اس بیع کو دوبارہ کسی اور کے ہاتھ بیچے تاکہ اپنا ثمن وصول کر لے۔ تو دیکھیں گے کہ مشتری کا مکان معلوم ہے یا نہیں ہے اگر مکان معلوم ہے تو بیع کو کسی اور کے ہاتھ نہیں بیچا جائیگا بلکہ اس مشتری سے ثمن وصول کیے جائیں گے اور اگر مشتری کا مکان مجہول ہے تو اب بیع کو کسی اور کے ہاتھ بیچ کر ثمن وصول کیے جاسکتے ہیں۔

(وان اشتری... الخ) اگر دو آدمیوں نے ملکر ایک شے خریدی اور ثمن ادا نہیں کیا پھر ایک آدمی غائب ہو گیا تو جو حاضر ہے اس کے لیے جائز ہے کہ وہ پورے ثمن ادا کر کے کل بیع پر قبضہ کر لے اور اگر غائب پھر حاضر ہو جائے تو حاضر کے لیے جائز ہے کہ وہ بیع کو اس حاضر ہونے والے غائب سے محبوس رکھے تا وقتیکہ وہ اپنے ثمن کا حصہ اس حاضر کو ادا نہ کر دے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ حاضر ثمن کو وصول کرنے کے لیے بیع کو اپنے غائب ساتھی سے محبوس نہیں کر سکتا، اسلئے کہ جب اس نے

غائب کے ثمن کا حصہ ادا کیا تھا تو وہ ادا کرنے میں متبرع تھا کیونکہ اس نے غائب کا دین اس کے امر کے بغیر ادا کیا ہے اور بغیر امر کے اگر مدیون کا دین ادا کر دیا جائے تو یہ تبرع ہوتا ہے جب حاضر، غائب کے ثمن کا حصہ ادا کرنے میں متبرع ہے تو وہ ثمن کی وصولی کے لیے بیع کو غائب سے مجبوس نہیں کر سکتا۔ اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ وہ بیع کو اس لیے مجبوس کر سکتا ہے کہ اس نے جو اپنے غائب ساتھی کے حصے کا ثمن ادا کیا تھا تو وہ ادا کرنے میں مجبور تھا کیونکہ وہ حاضر اپنے حصے کی بیع سے اس وقت تک نفع حاصل نہیں کر سکتا تھا جب تک کہ بائع کو کل ثمن ادا نہ کیے جاتے تو مجبوری کی بناء پر اس نے کل ثمن ادا کر دیے تھے، جب اس کی ادائیگی مجبوری کی بناء پر تھی تو وہ اپنے ساتھی کے حصے کی ثمن کی ادائیگی میں متبرع نہ ہوگا۔

وَإِنْ اشْتَرَى بِأَلْفٍ مِثْقَالَ مِنْ ذَهَبٍ وَفِضَّةٍ يَجِبُ مِنْ كُلِّ نَصْفِهِ وَفِي أَلْفٍ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ يَجِبُ مِنَ الذَّهَبِ مِثْقَالٌ وَمِنَ الْفِضَّةِ دِرَاهِمٌ وَزَنْ سَبْعَةٍ وَزَنْ السَّبْعَةِ قَدْ سَبَقَ فِي كِتَابِ الزَّكَاةِ وَلَوْ قَبْضٌ زَيْفًا بَدَلَ جَيِّدٍ جَاهِلًا بِهِ أَوْ نَفَقَ أَيْ هَلَكَ فَهُوَ قِضَاءٌ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَرُدُّ مِثْلَ زَيْفِهِ وَيَرْجِعُ بِجِيدِهِ لَأَنَّ حَقَّهُ فِي الْوَصْفِ مُرَاعَى وَلَا قِيَمَةَ لَهُ فَوَجَبَ الْمَصِيرُ إِلَى مَا ذَكَرْنَا قُلْنَا الزَّيْفُ مِنْ جِنْسِ حَقِّهِ وَوَجُوبُ رَدِّ الزَّيْفِ عَلَيْهِ لِيَأْخُذَ الْجَيِّدَ إِيحَابًا لَهُ عَلَيْهِ وَلَمْ يَعْهَدْ فِي الشَّرْعِ مِثْلَهُ يَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّ مِثْلَ هَذَا فِي الشَّرْعِ كَثِيرٌ فَإِنَّ جَمِيعَ تَكَالِيفِ الشَّرْعِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ لِأَنَّهَا إِيحَابٌ ضَرَرٌ قَلِيلٌ لِأَجْلِ نَفْعٍ كَثِيرٍ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدار ہزار مثقال سونے اور چاندی کے بدلے میں تو واجب ہوگا ہر ایک سے اس کا نصف اور ہزار سونے اور چاندی کے بدلے میں واجب ہونگے سونے سے مثاقیل اور چاندی سے دراہم، وزن سبعم کے مطابق، وزن سبعم تحقیق گزر چکا ہے کتاب الزکوٰۃ میں اور اگر قبضہ کر لیا کھوٹے دراہم پر کھرے دراہم کی جگہ میں درآنحالیکہ وہ اس کو جانتا نہ تھا اور خرچ کر دیے یا ہلاک ہو گئے تو یہ ادائیگی ہے طرفین کے نزدیک، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک لوٹا دے ان دراہم کے کھوٹوں کی مثل اور رجوع کرے عمدہ دراہم کا اس لیے کہ اس کے حق کی وصف میں رعایت کی جاتی ہے اور وصف کی کوئی قیمت نہیں ہوتی پس واجب ہوگا اس چیز کی طرف لوٹنا جو ہم نے ذکر کی، ہم کہتے ہیں کہ کھوٹے دراہم اس کے حق کی جنس میں سے ہیں اور اس پر کھوٹے دراہم واپس کرنے کا وجوب تاکہ وہ عمدہ دراہم لے لے یہ اس کے نفع کے لیے اس پر واجب کرنا ہے، اور شرع میں اس کی مثل معہود نہیں ہے اس پر سوال وارد ہوتا ہے کہ اس کی مثل شرع میں کثیر ہیں اس لیے کہ تکالیف شرعیہ اسی قبیل سے ہیں کیونکہ وہ تکالیف تھوڑے ضرر کو واجب کرنا ہے کثیر نفع حاصل کرنے کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(وان اشتری... الخ) اگر کسی نے ہزار مثقال سونے اور چاندی کے بدلے کوئی شے خریدی تو سونے اور چاندی

میں سے ہر ایک کا نصف واجب ہوگا، یعنی پانچ سو مثقال سونا اور پانچ سو مثقال چاندی، اس لیے کہ اس نے ہزار کو سونے اور چاندی دونوں کی طرف برابری کیساتھ منسوب کیا ہے لہذا یہ دونوں برابر واجب ہونگے۔

(وفی الف... الخ) اگر کسی نے ہزار سونے اور چاندی کے بدلے میں شراء کی تو سونے میں سے پانچ سو مثقال واجب ہونگے اور چاندی میں سے ایسے پانچ سو دراهم اس پر واجب ہونگے جن کے ہر دس درہم سات مثقال کے برابر ہوں (سات مثقال ایک سو چالیس قیراط ہوتے ہیں تو دس دراهم ایک سو چالیس قیراط کے ہونے چاہئیں) وجہ اس کی یہ ہے کہ مشتری نے ہزار کو سونے اور چاندی کی طرف برابری کے ساتھ منسوب کیا ہے تو یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس نے ہزار کو دونوں (سونا اور چاندی) کی طرف منسوب کیا ہے، اور دوسری یہ ہے کہ برابری کے ساتھ منسوب کیا ہے چونکہ اس نے ہزار کو دونوں کی طرف منسوب کیا ہے لہذا سونے اور چاندی میں سے مشتری پر وہی چیز واجب ہوگی جو سونے اور چاندی کے مناسب ہے سونے کے مناسب مثقال ہیں تو سونے میں سے اس پر مثقال واجب ہونگے اور چاندی کے مناسب دراهم ہیں تو چاندی میں سے اس پر دراهم واجب ہونگے۔ اور چونکہ یہ ہزار برابری کے ساتھ سونے اور چاندی کی طرف منسوب ہیں اس لیے سونے میں سے پانچ سو واجب ہونگے اور چاندی سے بھی پانچ سو واجب ہونگے۔

(ولو قبض... الخ) اگر کسی کا حق جید دراهم میں بنتا تھا لیکن اس نے کھوٹے دراهم پر قبضہ کر لیا اور اسے پتہ نہ چلا کہ یہ کھوٹے ہیں اس کے بعد اس نے وہ دراهم خرچ کر ڈالے یا وہ ہلاک ہو گئے تو طرفین فرماتے ہیں کہ ادائیگی ہوگئی یعنی یوں سمجھیں گے کہ اس کو اپنا حق مل گیا تھا جبکہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ وہ جن کھوٹے دراهم کو خرچ کر چکا ہے یا اس سے ہلاک ہو گئے ہیں وہ ان جیسے کھوٹے دراهم مدیون کو واپس کر دے اور اس سے کھرے دراهم کا رجوع کرے، ان کی دلیل یہ ہے کہ صاحب حق کے حق کی رعایت وصف میں ہے یعنی اس کا حق یہ بنتا ہے کہ اس کو کھرے دراهم ملیں جو اس کو نہیں ملے لیکن اس وصف کی کوئی قیمت نہیں ہے جس کا وہ مدیون سے رجوع کر سکے لہذا یہی صورت ہے کہ کھوٹے دراهم کی مثل ادا کرے اور کھرے دراهم اس سے وصول کرے۔

(قلنا... الخ) یہ طرفین کی دلیل ہے کہ جب اس نے کھوٹے دراهم پر قبضہ کیا تو اس نے اپنے حق پر ہی قبضہ کیا اس لیے کہ کھوٹے دراهم بھی اس کے حق کی جنس میں سے ہیں۔

(ووجوب... الخ) یہ امام ابو یوسف کی دلیل کا جواب ہے کہ اگر یہ کہا جائے کہ وہ کھوٹے دراهم کی مثل ادا کرے اور کھرے دراهم مدیون سے وصول کرے تو اس صورت میں لازم آئے گا کہ اس پر ایک چیز کو اس کے نفع کے لیے واجب کر دیا گیا اور کسی کے نفع کے لیے اس پر کسی شے کو واجب کرنا اس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

(یود علیہ... الخ) امام ابو یوسف کی دلیل کا جو ماقبل میں جواب گزرا اس پر یہاں ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ کسی کے نفع کے لیے اس پر کوئی شے واجب کرنا اس کی کوئی نظیر نہیں ہے اس لیے کہ تکالیف

شرعیہ مثلاً نماز، روزہ وغیرہ ہم پر ہمارے نفع کے لیے واجب کیے گئے ہیں؟ اس کا جواب یہ ہے کہ تکالیف شرعیہ سے جو نفع حاصل ہوتا ہے وہ کثیر ہے جس کے مقابلے میں نماز روزے وغیرہ کے وجوب کا ضرر کوئی حیثیت نہیں رکھتا جبکہ کھرے دراہم کا نفع کثیر نہیں ہے لہذا اس کے مقابلے میں کھوٹے دراہم کی مثل واجب کرنا ٹھیک نہیں ہے۔

ولو فرَخَ اوباضَ طيرٍ في ارضٍ او تكسرَ ظبيٌّ فيها فهو لِّلآخذِ اى لا يكونُ لصاحبِ الارضِ لَانَّ الصيْدَ لِمَن آخَذَ والمرادُ بتكسرِ الظبي انكسارُ رجلِه وانما قالَ تكسرَ لانه لو كسرَها احدٌ يكونُ له لا لِّلآخذِ وفي بعضِ الرواياتِ تكنسَ اى دخلَ فى الكُناسِ وهو ماواه بخلافِ ما اذا اعدَّ صاحبُ الارضِ ارضه لذلِكَ وبخلافِ ما اذا عسلَ النحلُ فى ارضه كصيدٍ تعلقَ بشبكةٍ نصبتَ للجفافِ ودراهمَ ونايِرَ اوسكرٍ فوقَ على ثوبٍ لم يُعدِّله ولم يكفَّ حتى ان اعدَّ الثوبَ لذلِكَ فهو لصاحبِ الثوبِ وكذا ان لم يُعدِّله لكن لما وقعَ كفَّ صار بهذا الفعلِ له .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر بچے پیدا ہوئے (پرندے کے) یا پرندے نے انڈے دے دیے کسی زمین میں یا کسی ہرن کا پاؤں ٹوٹ گیا اس زمین میں تو وہ پکڑنے والے کا ہوگا یعنی زمین والے کا نہ ہوگا اس لیے کہ شکار اس کا ہوتا ہے جو پکڑے، اور تسکسر ظبی سے مراد ہے اس کے پاؤں کا ٹوٹ جانا، اور جزیں نیست کہ مصنف نے تسکسر کہا اس لیے کہ اگر اس کو کسی نے توڑ ڈالا تو وہ ہرن اسی کا ہوگا نہ کہ پکڑنے والے کا، اور بعض روایات میں تکنس ہے، یعنی کناس میں داخل ہوا جو اس کی پناہ گاہ اور ٹھکانا ہے بخلاف اس صورت کے کہ جب زمین والے نے اپنی زمین اسی مقصد کے لیے تیار کی ہو اور بخلاف اس صورت کے کہ جب شہد کی مکھیوں نے شہد بنایا ہو اس کی زمین میں، جیسے وہ شکار جو پھنس جائے اس جال میں جس کو رکھا گیا تھا خشک ہونے کے لیے اور درہم اور دنا نیر یا شکر جو پھینکی گئی پس وہ کسی ایک کپڑے میں گر گئی جسے اس کے لیے تیار نہیں کیا گیا تھا اور نہ ہی اسے سمیٹا گیا حتیٰ کہ اگر کپڑے کو اسی مقصد کے لیے تیار کیا گیا تھا تو یہ (چیزیں) کپڑے والے کی ہونگی اور اسی طرح حال ہے اگر کپڑے کو اس مقصد کے لیے تیار نہیں کیا گیا تھا لیکن جب یہ چیزیں اس میں گریں تو اس نے اس کو سمیٹ لیا تو یہ چیزیں اس فعل کی وجہ سے اسی (کپڑے والے) کی ہو جائیں گی۔

﴿توضیح﴾

(ولو فرخ... الخ) اگر کسی کی زمین پر پرندے کے بچے پیدا ہوئے یا پرندے نے انڈے دیے یا کسی کی زمین پر ہرن کا پاؤں خود بخود کٹ گیا تو یہ ساری چیزیں (بچے، انڈے اور ہرن) آخذ کے لیے ہونگی مالک زمین کی ملکیت نہ ہونگی اس لیے کہ شکار پکڑنے والے کا ہوتا ہے۔

(والمراد... الخ) یہ تسکسر کے معنی کا بیان ہے کہ اس کا معنی ہے پاؤں کا ٹوٹ جانا۔

(وانما... الخ) یہاں سے تکسر کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ تکسر اس لیے کہا کہ اگر کسی نے اس ہرن کا پاؤں خود توڑ دیا تو ہرن اس کا ہوگا جس نے اس کا پاؤں توڑا ہے نہ کہ اس کا جس نے اس ہرن کو پکڑا ہے۔

(وفی... الخ) یہاں سے اختلاف نسخ کا بیان ہے کہ ایک نسخے میں تکسر کی جگہ پر تکنس ہے، تکنس کا معنی ہے جائے پناہ میں داخل ہو جانا، اگر ہرن کسی کی زمین میں اپنی جائے پناہ میں داخل ہو گیا تو بھی وہ ہرن اس کا ہوگا جو اس کو پکڑے گا مالک زمین کا نہ ہوگا۔

(بخلاف... الخ) اگر کسی نے اپنی زمین ہی ان کاموں کے لیے تیار کی تھی یعنی پرندوں کے انڈوں کے لیے یا اس لیے تاکہ ہرن اپنی جائے پناہ وہاں بنائے تو اب ہرن وغیرہ سب مالک زمین کے ہونگے۔

اور اگر شہد کی مکھیوں نے کسی کی زمین میں چھتہ بنایا تو اب شہد زمین والے کا ہوگا خواہ اس نے زمین اس مقصد کے لیے تیار کی ہو تاکہ شہد کی مکھیاں اس میں اپنا چھتہ بنائیں یا نہ کی ہو۔

(کصید... الخ) اگر کسی نے اپنا جال خشک کرنے کے لئے بچھایا تھا اور اس جال میں شکار پھنس گیا تو یہ شکار اس کا ہوگا جو اس کو پکڑے گا یہ شکار جال کے مالک کا نہ ہوگا۔

(ودرہم... الخ) اگر دراہم و دنانیر یا مٹھائی پھینکی گئی اور کسی کے کپڑے میں وہ گر گئی حالانکہ اس نے اپنا کپڑا اس کے لیے تیار نہیں کیا تھا اور نہ ہی اس نے وہ مٹھائی وغیرہ کپڑے میں گرنے کے بعد سمیٹی تو اب یہ مٹھائی وغیرہ کپڑے والے کی نہ ہوگی بلکہ اس کی ہوگی جو اس کو لے گا اور اگر اس نے اپنا کپڑا ہی اس مقصد کے لیے جوڑ رکھا تھا تاکہ اس میں مٹھائی وغیرہ گرے تو پھر یہ سب کچھ کپڑے والے کی ملک ہوگا اور اگر اس نے کپڑا اس مقصد کے لئے نہیں جوڑا تھا لیکن جب اس کے کپڑے میں مٹھائی وغیرہ آئی تو اس نے وہ سمیٹ لی تو اب وہ کپڑے والے کی ہو جائیگی اس لیے کہ سمیٹنے کی وجہ سے وہ اس کا مالک بن گیا۔

﴿کتاب الصرف﴾

هو بيع الثمن بالثمن جنساً بجنسٍ او بغير جنسٍ كبيع الذهب بالذهب وبيع الفضة بالفضة وبيع الذهب بالفضة وشرط فيه التقابض قبل الافتراق وصح بيع الذهب بالفضة بفضلٍ وجزافٍ لا بيع الجنس بالجنس الا مساوياً وان اختلفا جودةً وصياغةً وانما ذكر الفضل والجزاف ولم يذكر التساوى لانه لا شبهة في جواز التساوى بل الشبهة في الفضل والجزاف فذكرهما. ولا التصرف في الثمن قبل قبضه فلو اشترى به ثوباً فسد شراء الثوب اى لو اشترى بثمانٍ الصرف قبل قبضه ثوباً فسد شراء الثوب.

﴿ترجمہ﴾

بیع صرف وہ ثمن کی ثمن کیساتھ بیع کرنا ہے جنس کی جنس کے ساتھ یا غیر جنس کے ساتھ جیسے سونے کی بیع کرنا سونے کے بدلے اور چاندی کی بیع کرنا چاندی کے بدلے اور سونے کی بیع کرنا چاندی کے بدلے اور اس میں مشروط ہے عوضین پر قبضہ کرنا جدا ہونے سے پہلے اور صحیح ہے سونے کی چاندی کے ساتھ بیع کرنا زیادتی کے ساتھ اور اندازے کے ساتھ نہ کہ جنس کی جنس کے بدلے میں بیع کرنا مگر برابر برابر اگرچہ وہ مختلف ہوں عمدہ ہونے اور بناوٹ کے لحاظ سے جزیں نیست کہ مصنفؒ نے ذکر کیا زیادتی اور اندازے کا اور برابری کا ذکر نہیں کیا اس لیے کہ کوئی شبہ نہیں ہے برابری کے جائز ہونے میں بلکہ شبہ زیادتی اور اندازے کے ساتھ بیع کرنے میں ہے پس مصنفؒ نے ان دونوں کا تذکرہ کیا۔ اور جائز نہیں تصرف کرنا بیع صرف کے ثمن میں اس پر قبضہ کرنے سے پہلے پس اگر اس کے بدلے میں کوئی کپڑا خریدتا تو کپڑے میں شراء فاسد ہوگی یعنی اگر خرید بیع صرف کے ثمن کے بدلے میں اس پر قبضہ کرنے سے پہلے کسی کپڑے کو تو کپڑے میں شراء فاسد ہوگی۔

﴿توضیح﴾

صرف کا لغوی معنی ہے زیادتی اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ ثمن کی ثمن کے ساتھ بیع کرنا خواہ عوضین ہم جنس ہوں یا نہ ہوں ہم جنس ہوں جیسے سونے کی سونے کے ساتھ بیع کرنا اور ہم جنس نہ ہوں جیسے سونے کی چاندی کے ساتھ بیع کرنا۔

(قوله و شرط... الخ) بیع صرف میں عوضین پر قبضہ عاقدین کے جدا ہونے سے پہلے شرط ہے اس لیے کہ یہاں عوضین ان اشیاء سے ہوتے ہیں جن پر قبضہ مجلس عقد میں ضروری ہوتا ہے (چھ اشیاء میں سے چار اشیاء نمک، کھجور، گندم اور جو ہیں اور باقی دو سونا اور چاندی ہیں)

(وصح... الخ) سونے کی چاندی کے ساتھ اگر بیع کی جائے تو کمی بیشی جائز ہے اور اندازے کے ساتھ بیع کرنا بھی جائز ہے اور اگر جنس کی جنس کے ساتھ بیع کی جائے مثلاً سونے کی سونے کے بدلے اور چاندی کی چاندی کے بدلے تو برابری کے ساتھ جائز ہے کمی اور بیشی اور اندازے کے ساتھ جائز نہیں ہے اگرچہ عوضین کھرے ہونے اور کاریگری میں مختلف ہوں بایں طور کہ مثلاً ایک طرف کی چاندی جید ہو اور دوسری طرف کی چاندی ردی ہو۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مصنفؒ نے سونے کی چاندی کے ساتھ بیع کے سلسلے میں یہ تو بیان کیا کہ اس میں کمی بیشی جائز ہے اور اندازے کے ساتھ بیع بھی جائز ہے لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ برابری کے ساتھ بیع بھی جائز ہے حالانکہ جس طرح اس بیع میں کمی بیشی اور اندازہ جائز ہے عوضین میں برابری بھی جائز ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ برابری کے ساتھ بیع کے جائز ہونے میں تو کوئی شبہ ہی نہیں ہے اس لیے اس کو ذکر کرنے کی مصنفؒ نے ضرورت محسوس نہیں کی اور کمی بیشی اور اندازے کے ساتھ بیع میں شبہ تھا کہ شاید یہ جائز نہ ہو تو مصنفؒ نے فقط اس کے جواز کو ذکر کیا۔

(ولا التصرف... الخ) بیع صرف میں اگر ابھی تک ثمن پر قبضہ نہیں ہوا تو اس میں تصرف جائز نہیں لہذا اگر بیع صرف کے ثمن پر قبضہ نہیں کیا اور اس کے بدلے میں کپڑا خرید لیا تو کپڑے میں یہ بیع فاسد ہو جائیگی۔

وَمَنْ بَاعَ أَمَةً تَعْدِلُ الْفَ دَرَاهِمَ مَعَ طَوَقِ الْفِ بِالْفَيْنِ وَنَقَدَ مِنَ الثَّمَنِ الْفَا أَوْ بَاعَهَا بِالْفَيْنِ الْفَ نَسِينَةً وَالْفَ نَقَدَ أَوْ بَاعَ سَيْفًا حَلِيَّتُهُ خَمْسُونَ وَتَخَلَّصَ بِهَا ضَرَرٌ بِمِائَةِ وَنَقَدَ خَمْسِينَ فِيمَا نَقَدَ ثَمَنُ الْفُضَّةِ وَهُوَ الْآلِفُ فِي بَيْعِ الْأَمَةِ وَالْخَمْسُونَ فِي بَيْعِ السَّيْفِ سَكَتَ أَوْ قَالَ خُذْ هَذَا مِنْ ثَمَنِيهَا أَمَا إِذَا سَكَتَ فَظَاهِرٌ لَأَنَّهُ لَمَّا بَاعَ فَقَدْ قَصِدَا الصَّحَّةَ وَلَا صَحَّةَ إِلَّا بَأَن يُجْعَلَ الْمَقْبُوضُ فِي مَقَابِلَةِ الْفُضَّةِ وَأَمَّا إِذَا قَالَ خُذْ هَذَا مِنْ ثَمَنِيهَا فَانْهَ لَيْسَ مَعْنَاهُ خُذْ هَذَا عَلَى أَنَّهُ ثَمَنٌ مَجْمُوعُهُمَا لِأَن ثَمَنَ الْمَجْمُوعِ الْفَانِ فِي الْجَارِيَةِ وَالْمِائَةِ فِي السَّيْفِ فَمَعْنَاهُ خُذْ هَذَا عَلَى أَنَّهُ بَعْضُ ثَمَنِ مَجْمُوعِهِمَا وَثَمَنُ الْفُضَّةِ بَعْضُ ثَمَنِ الْمَجْمُوعِ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ تَحْرِيقُ الْجَوَازِ. فَإِنْ افْتَرَقَا بِمَا قَبِضَ بَطْلٌ فِي الْحَلِيَّةِ فَقَطْ وَإِنْ لَمْ يَتَخَلَّصْ بِمَا ضَرَرٌ بَطْلٌ أَصْلًا إِنْ لَمْ يَكُنْ يَتَخَلَّصُ الْحَلِيَّةُ مِنَ السَّيْفِ بِمَا ضَرَرٌ وَافْتَرَقَا بِمَا قَبِضَ بَطْلٌ فِي كُلِّهِمَا وَوُجِدَتْ عَلَى حَاشِيَةِ نَسَخَةِ الْمَصْنَفِ مَعَ عَلَامَتِهِ صَحٌّ لَكِنْ لَا بِخَطِّ الْمَصْنَفِ هَذَا الْإِلْحَاقُ هُوَ وَهَذَا التَّفْصِيلُ إِذَا كَانَ الثَّمَنُ أَكْثَرَ مِنَ الْحَلِيَّةِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَا يَصَحُّ فَقَوْلُهُ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ يَشْمَلُ مَا إِذَا كَانَ الثَّمَنُ مَسَاوِيًا لِلْحَلِيَّةِ أَوْ أَقَلَّ مِنْهَا أَوْ لَا يُدْرَى فَانْه لَا يَجُوزُ الْبَيْعُ إِمَّا لِتَحَقُّقِ الرِّبَا أَوْ لِشَبْهَتِهِ.

﴿ترجمہ﴾

کسی نے ایک باندی بیچی جو ہزار کے برابر ہے ایک ہزار کے ہار سمیت دو ہزار کے بدلے میں اور ادا کر دیے ثمن میں سے ہزار یا بیچا اس باندی کو دو ہزار کیساتھ، ایک ہزار ادھار اور ایک ہزار نقد کے ساتھ، یا بیچی ایک تلوار جس کا زیور پچاس کا ہے اور وہ اس سے جدا ہو جاتا ہے بغیر ضرر کے سو کے بدلے اور پچاس نقد ادا کیے تو جو نقد ادا کیے وہ چاندی کا ثمن ہونگے اور جو کہ ہزار ہیں باندی کی بیع میں اور پچاس ہیں تلوار کی بیع میں، خاموش رہے یا کہے ”یہ لے لو ان دونوں کے ثمن سے“ بہر حال جب خاموش رہے پھر تو ظاہر ہے اس لیے کہ جب اس نے بیع کی تو اس نے تحقیق صحیح ہونے کا ارادہ کیا اور کوئی صحت نہیں مگر بایں طور کہ وہ مقدار جس پر قبضہ کیا گیا ہے وہ چاندی کے مقابلے میں ہو، اور بہر حال جب یہ کہے ”یہ لے لو ان دونوں کے ثمن سے“ تو اس کا یہ معنی نہیں کہ ”اس کو لے لو اس بناء پر یہ ان دونوں کے ثمن کا مجموعہ ہے اس لیے کہ مجموع کا ثمن دو ہزار ہیں باندی میں اور ایک سو ہیں تلوار میں، پس اس کا معنی ہے کہ اس کو لے لو اس بناء پر یہ ان دونوں کے مجموع کے ثمن کا بعض ہے اور چاندی کا ثمن مجموع کے ثمن کا بعض ہے پس اس کو اسی پر محمول کیا جائیگا جواز کو تلاش کرنے کے لیے۔ پس اگر دونوں جدا ہو گئے بغیر قبضہ کے تو بیع صرف زیور میں باطل ہو جائیگی اور اگر زیور بغیر ضرر کے جدا نہ ہو سکے تو بیع بالکل باطل ہو جائیگی یعنی اگر زیور جدا نہ ہو سکتا ہو تلوار سے بغیر ضرر

کے اور متعاقبین جدا ہو جائیں قبضہ کے بغیر تو بیع دونوں میں باطل ہو جائیگی، اور میں نے پایا ہے مصنف کے نسخے کے حاشیہ میں اس کی علامت کے ساتھ ”صح“ لیکن یہ الحاق مصنف کے خط کے ساتھ نہیں، یہ تفصیل اس وقت ہے جب ثمن زیور سے زائد ہو پس اگر نہ ہو تو صحیح نہیں پس مصنف کا قول وان لم یکن شامل ہے ان صورتوں کو جب ثمن زیور کے برابر ہو یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو اس لیے کہ بیع جائز نہ ہوگی یا تو رہا کے متحقق ہونے کی وجہ سے یا رہا کے شبہ کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(ومن باع... الخ) اگر کسی نے ایک باندی دو ہزار کے بدلے فروخت کی اس حال میں کہ اس باندی کی قیمت ایک ہزار ہے اور اس کے ساتھ ایک ہار بھی ہے جس کی قیمت بھی ہزار ہے مشتری نے پورے ثمن دو ہزار میں سے صرف ایک ہزار ادا کیا یا ایسی باندی دو ہزار کے ساتھ فروخت کی ایک ہزار نقد اور ایک ہزار ادھار کے ساتھ، تو جو نقد ہزار ہے وہ چاندی کے بدلے میں ہوگا یعنی اس ہار کے بدلے میں جو باندی کے گئے میں ہے اور جو ہزار ابھی تک ادا نہیں ہوا وہ باندی کا بدل ہوگا۔ اسی طرح اگر کسی نے تلوار کی ایک سو کے بدلے بیع کی اس حال میں کہ اس تلوار پر پچاس درہم کی چاندی لگی ہوئی تھی مشتری نے پچاس درہم نقد ادا کر دیے اور باقی پچاس نہیں دیے تو اب بھی یہ پچاس جو ادا کیے گئے ہیں چاندی کا بدل ہو گئے اور جو ادا نہیں ہوئے وہ تلوار کا بدل ہو گئے۔ خلاصہ یہ ہے کہ جو نقد ہے وہ چاندی کا بدل ہے اور وہ نقد پہلی صورت میں ہزار ہے اور دوسری صورت میں پچاس درہم ہیں علاوہ ازیں مشتری خاموشی کے ساتھ یہ ادا کرے یا یوں کہے خذ هذا من ثمنهما کہ تم اس کو ان دونوں کے ثمن سے لے لو، اگر خاموشی کے ساتھ ادا کرے تو ظاہر ہے کہ ثمن کا وہ حصہ جس پر بائع نے قبضہ کیا ہے وہ چاندی کا بدل ہوگا اس لیے کہ عاقدین چاہتے ہیں کہ ان کا عقد صحیح ہو جائے اور عقد اس وقت صحیح ہو سکتا ہے جب کہ ثمن کے مقبوض حصہ کو چاندی کا بدل بنایا جائے اور جب مشتری یہ کہے خذ هذا من ثمنهما تو اس صورت میں بھی ثمن کا وہ حصہ جس پر بائع نے قبضہ کیا ہے وہ چاندی کا بدل اس لیے ہوگا کہ خذ هذا من ثمنهما کا یہ مطلب نہیں ہے کہ خذ هذا علی انہ ثمن مجموعہما کہ تم اس کو لے لو اس بناء پر یہ ان دونوں (باندی اور ہار یا تلوار اور زیور) کے مجموعہ کا ثمن ہے اس لیے کہ مجموعہ کا ثمن تو پہلی صورت میں دو ہزار ہے اور دوسری صورت میں ایک سو ہے جبکہ اس مشتری نے پہلی صورت میں صرف ایک ہزار ادا کیا ہے اور دوسری صورت میں صرف پچاس درہم ادا کیے ہیں پس خذ هذا من ثمنهما کا مطلب یہ ہوگا خذ هذا علی انہ بعض ثمن مجموعہما یعنی اس کو لے لو اس بناء پر کہ یہ کل ثمن کا بعض ہے، دونوں صورتوں میں چاندی کے مقابلے میں جو ثمن آتا ہے وہ کل ثمن کا بعض ہے لہذا مشتری نے جو نقد ادا کیا ہے اس کو چاندی کے ثمن پر محمول کریں گے تاکہ جواز کی صورت حاصل کی جاسکے۔

(فان افترقا... الخ) پچھلے دونوں مسئلوں میں یعنی خواہ باندی کی بیع ہو یا تلوار کی بیع ہو اگر عاقدین عوضین

پر قبضہ سے پہلے جدا ہو گئے تو بیع صرف چاندی میں باطل ہوگی تلوار اور باندی میں جائز ہو جائیگی لیکن تلوار میں اس وقت جائز ہوگی جبکہ چاندی اس تلوار سے بغیر ضرر کے جدا ہو سکتی ہو اگر چاندی کے جدا کرنے سے ضرر ہو تو بیع چاندی اور تلوار دونوں میں باطل ہوگی، اس لیے کہ اس صورت میں تلوار چاندی کے تابع ہے جب چاندی میں بیع باطل ہے تو تلوار میں بھی باطل ہوگی۔

(ووجدت... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ کے نسخہ کے حاشیہ میں بطل کی جگہ

صح کا لفظ لکھا ہوا ہے اور اس کے ساتھ ایک علامت بھی لگی ہوئی ہے، یہ ایک خاص علامت ہوتی ہے جب عبارت کی تصحیح کرنی ہو تو اس علامت کو حاشیہ پر لکھ دیتے ہیں تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ یہ لفظ متن سے ہے حاشیہ سے نہیں ہے۔ تو صح کی صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اگر تلوار پر لگا ہوا زیور بغیر ضرر کے تلوار سے جدا نہیں ہو سکتا ہے اور متعاقدین عوضین پر قبضہ کرنے سے پہلے جدا ہو گئے تو یہ بیع صحیح ہے۔

(لکن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس قسم کی بیع تو صحیح نہیں ہے بلکہ باطل ہے تو مصنف نے یہ

صح کیسے لکھ دیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ صح کا الحاق مصنف کے خط کے ساتھ نہیں ہے معلوم ہوا کہ یہ مصنف نے نہیں لکھا بلکہ کسی اور کا لکھا ہوا ہے لہذا معتبر نہیں ہے۔

(وهذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب کہ ثمن اس زیور سے زیادہ ہو جو باندی کے ہار میں ہے یا تلوار

پر لگا ہوا ہے اور اگر ثمن زیادہ نہ ہو تو بیع جائز نہ ہوگی خواہ وہ ثمن زیور سے کم ہو، برابر ہو یا معلوم نہ ہو کہ کم ہے یا زیادہ ہے یا برابر ہے، وان لم یکن ان تمام صورتوں کو شامل ہے جن میں ثمن زیور کے برابر ہو یا کم ہو یا معلوم نہ ہو کہ کم ہے یا زیادہ ہے، ان صورتوں میں بیع اس لئے جائز نہ ہوگی کہ ان صورتوں میں یا برابر لازم آتا ہے یا باکاشبہ پایا جاتا ہے، ربا تو اس وقت لازم آتا ہے، جب ثمن زیور کے مساوی ہو یا کم ہو اور ربا کاشبہ اس وقت لازم آئے گا جب یہ بات معلوم نہ ہو کہ ثمن زیور سے زیادہ ہے یا کم ہے یا مساوی ہے۔

وَمَنْ بَاعَ اَنْاءَ فَضْةٍ وَقَبْضَ بَعْضِ ثَمْنِهِ ثُمَّ افْتَرَقَا صَحَّ فِيمَا قَبْضَ فَقَطَّ وَاشْتَرَكَ فِي الْاَنْاءِ اِى صَحَّ الْبَيْعُ فِيمَا قَبْضَ ثَمْنِهِ وَفَسَدَ فِيمَا لَمْ يَقْبِضْ وَلَا يَشِيعُ الْفَسَادُ كَمَا ذَكَرْنَا فِي بَابِ السَّلَمِ اِنَّ الْفَسَادَ طَارٍ. وَاِنْ اسْتَحَقَّ بَعْضُهُ اخَذَ الْمَشْتَرِي بَاقِيَهُ بِحَصَّتِهِ اَوْ رَدَّهُ اِى اِنْ اسْتَحَقَّ بَعْضُ الْاَنْاءِ فَالْمَشْتَرِي بِالْخِيَارِ لَانَ الشَّرَكَةَ عَيْبٌ فِي الْاَنْاءِ وَفِي صُورَةِ قَبْضِ بَعْضِ الثَّمَنِ قَدْ ثَبَتَ الشَّرَكَةُ لَكِنْ لَا يَكُونُ لِلْمَشْتَرِي الرُّدُّ بِهَذَا الْعَيْبِ لَانه تَثَبُّتُ بِرَضَى الْمَشْتَرِي لَانَ الشَّرَكَةَ اِنَّمَا تَثَبُّتُ مِنْ جِهَتِهِ لَانه نَقَدَ بَعْضَ الثَّمَنِ دُونَ الْبَعْضِ فَتَرَضِيَ بِهَذَا الْعَيْبِ بِخِلَافِ الاسْتِحْقَاقِ اِذَا الْمَشْتَرِي لَمْ يَرْضَ بِهِ فَلَهُ وَلَايَةُ الرُّدِّ. وَلَوْ اسْتَحَقَّ بَعْضُ قِطْعَةٍ نُقْرَةٍ بِيَعْتَ اخَذَ مَا بَقِيَ بِحَصَّتِهِ بِلا خِيَارٍ لَانَ الشَّرَكَةَ لَيْسَتْ بِعَيْبٍ فِي قِطْعَةٍ النُّقْرَةِ لَانَ التَّبْعِيضَ لَا يَضُرُّهُ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے چاندی کا ایک برتن بیچا اور اس کے بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر دونوں جدا ہو گئے تو بیع صحیح ہو جائیگی اس مقدار میں جس پر قبضہ کیا گیا ہے فقط، اور دونوں شریک ہو گئے برتن میں، یعنی بیع صحیح ہے برتن کی اس مقدار میں جس کے ثمن پر قبضہ کیا ہے اور فاسد ہے اس مقدار میں جس پر قبضہ نہیں ہے اور فاسد شائع نہ ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا باب المسلم میں کہ فساد طاری ہے۔ اور اگر استحقاق ثابت ہو گیا اس کے بعض کا تو مشتری لے لے اس کے باقی کو اس کے حصے کے ساتھ یا واپس کر دے یعنی اگر استحقاق ثابت ہو گیا بعض برتن کا تو مشتری خیار کے ساتھ ہے اس لیے کہ شرکت عیب ہے برتن میں، اور بعض ثمن پر قبضہ کی صورت میں تحقیق شرکت ثابت ہے لیکن مشتری کے لیے واپس کرنے کا حق نہ ہوگا اس عیب کی وجہ سے اس لیے کہ یہ عیب مشتری کی رضاء کے ساتھ ثابت ہے کیونکہ شرکت مشتری کی جہت سے ہے اس لیے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا پس وہ دونوں اس عیب پر راضی ہیں بخلاف استحقاق کے کیونکہ مشتری اس پر راضی نہیں لہذا اس کو واپس کرنے کا حق ہوگا۔ اور اگر چاندی کے ٹکڑے کے بعض کا استحقاق ہو گیا جس کو بیچا گیا تھا تو مشتری لے لے اس مقدار کو جو باقی ہے اس کے حصے کے ساتھ بغیر خیار کے اس لیے کہ شرکت عیب نہیں ہے چاندی کے ٹکڑے میں کیونکہ تبعیض (تفریق، تقسیم کرنا) اس کے لیے نقصان دہ نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن باع... الخ) اگر کسی نے چاندی کا برتن فروخت کیا اور مشتری سے بعض ثمن پر قبضہ کر لیا پھر عاقدین جدا ہو گئے تو برتن کے اس حصے میں بیع جائز ہوگی جس کے مقابلے میں ثمن پر قبضہ کیا ہے دوسرے میں جائز نہ ہوگی جس کے مقابلے میں ثمن ابھی تک ادا نہیں کیا اور اس برتن میں دونوں شریک ہو گئے۔

(ولا یشیع... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ بیع برتن کے اس حصے میں بھی فاسد ہونی چاہیے جس کے مقابلے میں بائع نے ثمن پر قبضہ کر لیا ہے جس طرح اس حصے میں فاسد ہے جس کے مقابلے کے ثمن پر قبضہ نہیں ہوا اس لیے کہ عقد تو ایک ہے لہذا فساد شائع (عام) ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ فساد یہاں شائع نہ ہوگا یعنی فساد برتن کے اس حصے کی طرف تجاوز نہ کریگا جس کے مقابلے میں ثمن پر بائع نے قبضہ کر لیا ہے اس لیے کہ فساد یہاں صلب عقد (عقد کی ذات) میں نہیں ہے بلکہ فساد یہاں طاری ہے یعنی جب عاقدین جدا ہو گئے تو اس وقت یہ فساد پیدا ہوا جب یہ فساد طاری ہے تو شائع (عام) نہ ہوگا اس لیے کہ فساد طاری شائع نہ ہوتا۔

(وان استحق... الخ) اگر برتن خریدا پھر اس برتن کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو مشتری کو خیار ہے چاہے تو برتن کے اس حصے کو جس پر مستحق کا حق نہیں ہے، اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ خرید لے اور چاہے واپس کر دے۔

مشتری کو یہ خیال اس لیے ہوگا کہ اب برتن میں مشتری اور مستحق کی شرکت ہو جائیگی اور شرکت عیب ہوتی ہے اور عیب کی وجہ سے مشتری کو خیال ہوتا ہے۔

(وفی... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ پہلے مسئلے میں بھی تو بائع اور مشتری کے درمیان شرکت لازم آرہی تھی جب اس نے چاندی کا برتن خریدا اور بعض ثمن ادا کیے اس کے بعد دونوں جدا ہو گئے تو چاہیے کہ یہاں بھی مشتری کو خیال حاصل ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ پہلے مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق ہے، پہلے مسئلے میں بائع اور مشتری کے درمیان شرکت وہ مشتری کی رضامندی کے ساتھ ہو رہی ہے اس لیے وہاں مشتری کو خیال نہیں ہوگا جبکہ اس مسئلے میں مشتری اور مستحق کے درمیان شرکت مشتری کی رضامندی کے ساتھ نہیں ہے اس لیے یہاں خیال ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ پہلے مسئلے میں بائع اور مشتری کے درمیان شرکت مشتری کی رضا کے ساتھ کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ وہاں شرکت مشتری کی جہت سے ہے اس لیے کہ اس نے بعض ثمن ادا کیا اور بعض ادا نہیں کیا اگر وہ شرکت سے بچنا چاہتا تو پورا ثمن ادا کرتا جب اس نے بعض ثمن ادا کیا ہے تو اس کا مطلب ہے کہ وہ اس شرکت پر راضی ہے بخلاف دوسرے مسئلے کے کہ غیر کا حق نکل آیا جو مشتری کی رضا کے بغیر ہے لہذا واپسی کا مشتری کو خیال حاصل ہوگا۔

(ولو استحق... الخ) اگر کسی نے چاندی کی ڈلی خریدی اور پھر اس کے بعض کا کوئی مستحق نکل آیا تو ڈلی کے جتنے حصے میں استحقاق نہیں ہے مشتری اس کو اس کے حصے کے ثمن کے ساتھ لے لیگا اسی طرح دونوں (مشتری اور مستحق) اس ڈلی میں شریک ہو جائیں گے اور مشتری کو واپس کرنے کا خیال نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اگرچہ یہاں بھی مشتری اور مستحق کے درمیان شرکت ہے اور مشتری کی رضا کے بغیر ہے لیکن یہ شرکت عیب نہیں ہے اس لیے کہ یہاں وہ ڈلی کی تفریق (دو حصے) کر لیں گے اور تفریق یہاں مضرت نہیں ہے۔

وصح بیع درهمین و دینار بدرہم و دینارین و بیع کربر و کر شعیر بکری بر و کری شعیر هذا عندنا واما عند زفر و الشافعی فلا يجوز لانه قابل الجملة بالجملة ومن ضرورته الانقسام على الشيوع وفي صرف الجنس الى خلاف الجنس تغيير تصرفه. قلنا المقابلة المطلقة يحتمل الصرف المذكور وليس فيه تغيير تصرفه لان موجب ثبوت الملك في الكل بمقابلة الكل فيكون الدرهمان في مقابلة الدينارين والدينار في مقابلة الدرهم ويكون كر البر في مقابلة كرى الشعير وكر الشعير في مقابلة كرى البر. وبيع احد عشر درهما بعشرة درهم ودينار بان يكون عشرة دراهم بعشرة الدراهم بقى درهم في مقابلة دينار. وبيع درهم صحيح ودرهمين غلتين بدرهمين صحيحين ودرهم غلة الغلة ما يرده بيت المال وياخذ التجار واما يجوز هذا لتحقيق التساوى في الوزن وسقوط اعتبار الجودة.

﴿ترجمہ﴾

صحیح ہے دو درہموں اور ایک دینار کی بیع کرنا ایک درہم اور دو دیناروں کے بدلے میں اور ایک کمر گندم اور ایک کمر جو کی بیع کرنا دو کمر گندم اور دو کمر جو کے بدلے میں یہ ہمارے نزدیک ہے اور بہر حال امام زفر اور امام شافعیؒ کے نزدیک پس جائز نہیں اس لیے کہ اس نے مقابل بنایا ہے مجموع کو مجموع کے، اور اس کی ضرورت میں سے ہے تقسیم ہونا شیوع کے طور پر اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں اس کی تصرف میں تبدیلی ہے، ہم کہتے ہیں کہ مقابلہ مطلقہ مذکورہ پھیرنے کا احتمال رکھتا ہے اور اس میں اس کے تصرف کی تبدیلی نہیں ہے اس لیے کہ اس کا مقتضی ملکیت کا ثابت ہونا کل میں کل کے مقابلے میں پس دو درہم دو دیناروں کے مقابلے میں ہونگے اور ایک دینار ایک درہم کے مقابلے میں ہوگا اور گندم کا ایک کمر جو کے دو کروں کے مقابلے میں ہوگا اور جو کا ایک کمر گندم کے دو کروں کے مقابلے میں ہوگا۔ اور صحیح ہے گیارہ درہموں کی بیع دس درہم اور ایک دینار کے بدلے میں بائیس طور کہ دس درہم دس درہم کے مقابلے میں ہو جائیں، باقی ایک درہم رہ جائیگا ایک دینار کے مقابلے میں۔ اور جائز ہے ایک صحیح درہم اور دو کھوٹے درہموں کی بیع کرنا دو صحیح درہم اور ایک کھوٹے درہم کے مقابلے میں، الغلہ ان درہم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال رد کر دے اور تجار اس کو لے لیں، اور جزیں نیست کہ یہ بیع جائز ہے بوجہ برابری کے متحقق ہونے کے وزن میں اور بوجہ کھرے پن کے اعتبار کے ساقط ہونے کے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) دو درہموں اور ایک دینار کی بیع دو دیناروں اور ایک درہم کے بدلے جائز ہے اسی طرح ایک کمر گندم اور ایک کمر جو کی بیع دو کمر گندم اور دو کمر جو کے بدلے جائز ہے، امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں مجموع مجموع کے مقابل ہے یعنی ایک درہم اور دو دیناروں کا مجموعہ دو درہموں اور ایک دینار کے مجموعہ کے مقابل ہے، یہ تقاضہ کرتا ہے کہ ان عوضین کا آپس میں ایک دوسرے پر انقصام شائع ہو (یعنی عوضین کی آپس میں تقسیم عام ہو اس میں یہ قید نہ ہو ایک عوض کی ایک جزء دوسرے عوض کے فلاں جزء کا بدل ہے) لہذا ایک درہم دو درہموں کے مقابلے میں ہوگا اور دو دینار ایک دینار کے مقابلے میں ہونگے یہ ربا ہے۔ لہذا جائز نہیں۔ اور اگر آپ کہیں کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیریں گے یعنی ایک درہم کو ایک دینار کے مقابلے میں کریں گے اور دو دیناروں کو دو درہموں کے مقابلے میں کریں گے تو یہ تصرف (عقد) میں تبدیلی ہے جو کہ شیوع (عوضین کے آپس میں مقابلے کے عام ہونے) کے منافی ہے۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ یہاں مقابلہ مطلق ہے یعنی مطلق ایک درہم اور دو دینار دو درہم اور ایک دینار کے مقابلے میں ہیں اور پھر مقابلہ مطلقہ میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ جنس کو جنس کی طرف پھیر دیا جائے یعنی دو دینار ایک دینار کے مقابلے میں اور ایک درہم دو درہموں کے مقابلے میں کر دیے جائیں اور دوسرا یہ کہ جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیا

جائے یعنی دو دینار ایک درہم کے مقابلے میں ہو جائیں اور دو درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہو جائیں، ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیریں گے تاکہ ربا لازم نہ آئے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس صورت میں تو جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں تو تصرف (عقد) میں تبدیلی لازم آتی ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ایسا کرنے سے عقد کو تبدیل کرنا لازم نہیں آتا اس لیے کہ اس عقد کا مقتضی یہ ہے کہ کل میں کل کے مقابلے میں ملکیت آجائے اور جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیرنے میں کل میں ملکیت کل کے مقابلے میں آجائے لہذا دو درہم دو دیناروں کے مقابلے میں ہونگے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا۔ اسی طرح ایک کمرگندم دو کمرشعیر کے مقابلے میں ہوگی اور ایک کمرشعیر دو کمرگندم کے مقابلے میں ہوگی۔

(وبیع... الخ) گیارہ درہموں کی دس درہم اور ایک دینار کے بدلے بیع جائز ہے، جواز کی صورت یہ ہوگی کہ دس درہم دس درہم کے مقابلے میں ہونگے اور ایک درہم ایک دینار کے مقابلے میں ہوگا۔

(وبیع... الخ) ایک صحیح درہم اور دو کھوٹے درہموں کی دو صحیح درہم اور ایک کھوٹے درہم کے بدلے جائز ہے، غلہ ان درہم کو کہتے ہیں جن کو بیت المال رد کر دے اور تجارت لے لیں۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ بیع ناجائز ہونی چاہیے اس لیے کہ برابری نہیں ہے کیونکہ ایک طرف ایک صحیح درہم ہے تو دوسری طرف دو صحیح درہم ہیں اسی طرح ایک طرف ایک کھوٹا درہم اور دوسری طرف دو کھوٹے درہم ہیں؟ اس کا جواب دیا کہ برابری کا اعتبار وزن کے لحاظ سے ہوتا ہے کھوٹے اور کھرے ہونے کا باب ربا میں کوئی اعتبار نہیں ہوتا اور یہاں وزن کے لحاظ سے مساوات پائی جاتی ہے اس لیے کہ دونوں طرف سے تین تین درہم ہیں لہذا یہ بیع جائز ہوگی۔

وبیع من علیہ عشرة درہم ممن ہی لہ دیناراً بہا مطلقۃ ان دفع الدینار وتقاصاً العشرة بالعشرة ای لزید علی عمرو عشرة درہم فباع عمرو دیناراً بعشرة درہم مطلقۃ ای لم یضف العقد الی العشرة التی علی عمرو صح البیع ان دفع الدینار فصار لكل واحد منهما علی الآخر عشرة درہم فتقاصاً العشرة بالعشرة فیکون هذا التقاص فسخاً للبیع الاول وهو بیع الدینار بالعشرة المطلقۃ وبيعاً للدینار بالعشرة التی علی عمرو اذ لو لم یحمل علی هذا لکان استبدالاً ببذل الصرف ولا یجوز هذا اذا باع الدینار بالعشرة المطلقۃ اما اذا باعه بالعشرة التی لہ علی عمرو صح ویقع المقاصۃ بنفس العقد .

ترجمہ

اور جائز ہے اس شخص کا بیع کرنا جس پر دس درہم ہوں اس شخص کو جس کے لیے اس پر لازم ہوں ایک دینار کی دس درہم کے بدلے میں مطلقاً اگر دینار دے دیا اور دس کا دس کے ساتھ ادلہ بدلہ کر لیا، یعنی زید کے عمرو کے ذمے دس درہم ہیں پس

عمر و نے ایک دینار زید کے ہاتھ فروخت کر دیا ان دس کے بدلے میں جو مطلق ہیں یعنی ان عقد کو ان دس کی طرف منسوب نہیں کیا جو عمرو کے ذمے ہیں تو بیع صحیح ہے اگر عمرو نے دینار دے دیا پس ہر ایک کے لیے دوسرے کے ذمے دس دراهم ہو جائیں گے، پس دس کا دس کے ساتھ ادلہ بدلہ کر دیں گے لہذا یہ ادلہ بدلہ بیع اول کے لیے فسخ ہوگا اور وہ دینار کے مطلق دس کے بدلے میں بیع ہے، اور (یہ مقاصد) بیع بن جائیگا ایک دینار کی ان دس کے بدلے جو عمرو کے ذمے ہیں اس لیے کہ اگر اس کو اس پر محمول نہ کریں تو بدل صرف میں استبدال لازم آئیگا۔ اور یہ بیع جائز نہیں جبکہ دینار کی بیع مطلق دس کے بدلے کی ہو اور اگر اس کی بیع کر لی ان دس کے بدلے جو اس کے لیے عمرو کے ذمے ہیں تو صحیح ہے اور ادلہ بدلہ نفس عقد کے ساتھ ہی ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) عمرو نے زید کے دس دراهم دینے تھے (واضح ہو کہ ایک دینار دس دراهم کے برابر ہوتا ہے) تو عمرو نے زید کے ہاتھ ایک دینار مطلق دس دراهم کے بدلے بیچ دیا یعنی عقد کو ان دراهم کی طرف منسوب نہیں کیا جو زید کے لیے عمرو کے ذمے ہیں بایں طور کہ عمرو نے یہ نہیں کہا کہ یہ دینار ان دس دراهم کے بدلے بیچتا ہوں جو میں نے تمہارے ادا کرنے ہیں، تو یہ بیع صحیح ہوگی اور عمرو اور زید میں سے ہر ایک پر دس دراهم واجب ہو گئے زید پر تو اس لیے واجب ہو گئے کہ اس نے ثمن ادا کرنے ہیں اور عمرو پر اس لیے واجب ہو گئے کہ اس نے پہلے ہی سے زید کے دس دراهم دینے ہیں۔ اس کے بعد اگر ادلہ بدلہ کر لیا گیا تو یہ ادلہ بدلہ (مقاصد) پہلی بیع (دینار کی مطلق دس دراهم کے بدلے میں بیع) کے لیے فسخ ہوگا اور یہ مقاصد دوسری بیع ہو جائیگی دوسری بیع کا مطلب ہے کہ اب یہ مقاصد دینار کی ان دس دراهم کے بدلے بیع ہوگا جو عمرو نے زید کے ادا کرنے ہیں۔

(اذلو... الخ) یہاں سے تاویل مذکور کی وجہ کا بیان ہے کہ ہم نے اس مقاصد کو بیع اول کے لیے فسخ قرار دیا اور اس کو نئی بیع قرار دیا اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسا نہ کیا جائے تو بیع صرف کے ایک عوض میں استبدال لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں۔ باقی استبدال اس طرح لازم آئیگا کہ اصل میں ثمن جو پہلے طے ہوا تھا وہ مطلق دس دراهم تھے مقاصد کی صورت میں وہ ثمن وہ دس دراهم بن گئے جو عمرو نے زید کے ادا کرنے ہیں اور یہ استبدال ہے۔

(هذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب دینار کی بیع مطلق دس دراهم کے بدلے میں ہو اور اگر دینار کی بیع ان دس دراهم کے بدلے میں ہو جو عمرو نے زید کے ادا کرنے ہیں تو اب مقاصد (ادلہ بدلہ) نفس عقد کے ساتھ ہی ہو جائیگا۔ اور تاویل مذکور کی ضرورت نہ رہے گی۔

فإن غلب على الدراهم الفضة وعلى الدينار الذهب فهما فضة وذهب حكما فلم يجز بيع الخالصة به ولا بيع بعضه ببعض الا متساويا وزنا وان غلب عليهما الغش فهما في حكم العرضين فيبعه بالفضة الخالصة على وجوه حلية السيف اي ان كانت الفضة الخالصة مثل الفضة التي في الدراهم او اقل او لا يدرى لا يصح وان كانت اكثر يصح ان لم يفترقا بلا قبض وبجنسه متفاضلا صح

بشرط القبض فی المجلس وانما یصح صرفاً للجنس الی خلاف الجنس لانه فی حکم شئین فضة و صفر فاذا شرط القبض فی الفضة یُشترط فی الصفر لعدم التمييز.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دراہم پر چاندی اور دینار پر سونا غالب ہو تو وہ دونوں چاندی اور سونا حکماً پس جائز نہ ہوگی خالص کی بیع ان کے ساتھ اور نہ ان کے بعض کی بعض کیساتھ مگر برابر سراسر وزن کے لحاظ سے اور اگر غالب ہو ان دونوں پر کھوٹ تو وہ دونوں سامان کے حکم میں ہیں پس اس کی بیع خالص چاندی کے ساتھ تلوار کے زیور کے صورتوں کے مطابق ہوگی یعنی اگر خالص چاندی اس چاندی کے برابر ہو جو دراہم میں ہوتی ہے یا اس سے کم ہو یا معلوم نہ ہو تو صحیح نہیں اور اگر زیادہ ہو تو صحیح ہے اگر دونوں جدا نہیں ہوتے بغیر قبضے کے اور اس کی جنس کے ساتھ کمی بیشی کے ساتھ صحیح ہے قبضے کی شرط کے ساتھ مجلس میں، اور جزیں نیست کہ صحیح ہے پھرتے ہوئے جنس کو خلاف جنس کی طرف اس لیے کہ وہ دو چیزوں کے حکم میں ہے چاندی اور پیتل، پس جب چاندی میں قبضہ شرط ہے تو پیتل میں بھی مشروط ہوگا جدا نہ ہو سکنے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(فان غلب... الخ) اگر دراہم اور دنانیر میں کھوٹ ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو سونا اور چاندی غالب ہونگے یا کھوٹ غالب ہوگی، اگر سونا اور چاندی غالب ہوں تو ایسے دراہم اور دنانیر سونے اور چاندی کے حکم میں ہونگے، اور اگر کھوٹ غالب ہو تو ایسے دراہم و دنانیر سامان کے حکم میں ہونگے، پس اگر سونا اور چاندی غالب ہے تو ایسے دراہم و دنانیر کی بیع اگر خالص سونے اور چاندی کے ساتھ کی جائے تو برابری ضروری ہے اس طرح اگر ایسے دراہم اور دنانیر کی بیع آپس میں کی جائے تو بھی برابری وزن کے لحاظ سے ضروری ہے۔ اور اگر کھوٹ غالب ہو تو چونکہ ایسے دراہم و دنانیر سامان کے حکم میں ہوتے ہیں لہذا ان کی جب خالص سونے اور چاندی کے ساتھ بیع کی جائے تو دیکھیں گے اگر خالص سونا اور چاندی ان دراہم و دنانیر میں موجود سونے اور چاندی کے برابر ہو یا کم ہو یا معلوم نہ ہو تو یہ بیع جائز نہیں، اور اگر خالص سونا اور چاندی ان دراہم و دنانیر میں موجود سونا اور چاندی سے زائد ہو تو دیکھیں گے متعاقبین عوضین پر قبضہ سے پہلے ایک دوسرے سے جدا ہوئے یا بعد میں ہوئے اگر پہلے جدا ہو گئے تو جائز نہیں اور اگر بعد میں جدا ہوئے تو جائز ہے۔

(و بجنسہ... الخ) وہ دراہم جن میں کھوٹ غالب ہو اگر ان کی ایسے دراہم کے بدلے میں بیع ہو جن میں کھوٹ غالب ہو تو کمی بیشی جائز ہے لیکن مجلس میں عوضین پر قبضہ ضروری ہے، کمی بیشی تو اس لیے جائز ہے کہ کھوٹے دراہم میں پیتل بھی ہوتا ہے اور چاندی بھی، جب دونوں جانب میں کھوٹے دراہم ہیں تو ہر جانب پیتل بھی ہوگا اور چاندی بھی، تو ہر عوض دو چیزوں کے حکم میں ہے، پیتل اور چاندی، اب ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھریں گے یعنی ہر جانب کے پیتل کو دوسری جانب

کی چاندی کے مقابلے میں کریں گے تو اس لحاظ سے کمی بیشی جائز ہو جائیگی۔ اور عوضین پر قبضہ اس لیے ضروری ہے کہ یہ بیع صرف ہے کیونکہ ہر جانب میں چاندی موجود ہے تو چاندی میں قبضہ تو بیع صرف کی وجہ سے ضروری ہو گیا پھر جب چاندی میں قبضہ ضروری ہے تو پیتل میں بھی قبضہ ضروری ہوگا اس لیے کہ پیتل چاندی سے ممتاز نہیں ہو سکتا۔

وإن شَرَى سَلْعَةً بِالْدِرَاهِمِ الْمَغْشُوشَةِ أَوْ بِالْفَلُوسِ النَّافِقَةِ صَحَّ فَإِنْ كَسَدَتْ بَطُلَ أَيْ كَسَدَتْ قَبْلَ تَسْلِيمِهَا بَطُلَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَبْطُلُ فَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَجِبُ قِيمَتُهَا يَوْمَ الْبَيْعِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ آخَرَ مَا يَتَعَامَلُ بِهِ النَّاسُ. وَلَوْ اسْتَقْرَضَ فُلُوسًا فَكَسَدَتْ يَجِبُ مِثْلُهَا هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَجِبُ قِيمَتُهَا يَوْمَ الْقَبْضِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَوْمَ الْكَسَادِ كَمَا مَرَّ وَمَنْ شَرَى بِنَصْفِ دِرْهَمِ فُلُوسٍ أَوْ دَانِقِ فُلُوسٍ أَوْ قِيرَاطٍ صَحَّ وَعَلَيْهِ مَا يُبَاعُ بِنَصْفِ دِرْهَمٍ أَوْ دَانِقٍ أَوْ قِيرَاطٍ مِنْهَا أَيْ اشْتَرَى شَيْئًا بِنَصْفِ دِرْهَمٍ أَوْ دَانِقٍ أَوْ قِيرَاطٍ عَلَى أَنْ يُعْطَى عَوَضُ ذَلِكَ الثَّمَنِ فُلُوسًا صَحَّ وَعَلَى الْمُشْتَرِي مِنَ الْفُلُوسِ مَا يُعْطَى فِي مَقَابِلَةِ ذَلِكَ الثَّمَنِ وَالْقِيرَاطُ عِنْدَ الْحَسَابِ نَصْفُ عَشْرِ الْمُثْقَالِ وَعِنْدَ زَفَرٍ لَا يَجُوزُ هَذَا لِبَيْعِ لَانَ الْفُلُوسِ عَدْدِيَّةً وَتَقْدِيرُهَا بِالْدَانِقِ وَنَحْوِهِ يُبْنَى عَنِ الْوِزْنِ وَلَنَا أَنَّ الثَّمَنَ هُوَ الْفُلُوسُ وَهِيَ مَعْلُومَةٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدار سامان ایسے درہم کے بدلے میں جو کھولے ہیں یا چلنے والے پیسوں کے بدلے تو صحیح ہے پس اگر وہ ثمن بند ہو گئے تو بیع باطل ہوگی یعنی بند ہو گئے اس کی پردگی سے پہلے تو بیع باطل ہوگی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک باطل نہ ہوگی، پس امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ان کی قیمت واجب ہوگی بیع والے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک اس آخری دن کی (قیمت واجب ہوگی) جس دن لوگوں نے انکے ساتھ معاملہ کیا تھا اور اگر پیسے قرض کے طور پر لیے پھر وہ چلنا بند ہو گئے تو انکی مثل واجب ہوگی، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک انکی قیمت واجب ہوگی قبضے والے دن کی اور امام محمدؒ کے نزدیک بند ہونے والے دن کی، جیسا کہ گزرا، اور اگر کسی نے کوئی چیز خریدی نصف درہم پیسوں کے بدلے میں یا ایک دانت پیسوں کے بدلے یا ایک قیراط پیسوں کے بدلے تو صحیح ہے اور اس پر اتنے پیسے لازم ہونگے جو بیچے جاتے ہیں نصف درہم یا ایک دانت یا ایک قیراط پیسوں کے بدلے میں، یعنی ایک چیز خریدی نصف درہم یا دانت یا قیراط کے بدلے میں اس شرط کیساتھ کہ وہ اس ثمن کے عوض پیسے ادا کریگا تو صحیح ہے اور مشتری پر پیسوں سے اتنی مقدار لازم ہوگی جو دی جاتی ہے اس ثمن کے مقابلے میں اور قیراط حساب دانوں کے نزدیک مثقال کا بیسواں حصہ ہوتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک یہ بیع جائز نہیں اسلئے کہ پیسے عددی ہیں اور انکا اندازہ کرنا دانت وغیرہ کیساتھ وزن کی خبر دیتا ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ ثمن پیسے ہیں اور وہ معلوم ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان... الخ) اگر کسی نے کھوئے دراہم یا رانج پیسوں کے عوض سامان خرید اتو یہ بیع صحیح ہے اور اگر ابھی تک ثمن ادا نہیں کیے پھر وہ ثمن چلنا بند ہو گئے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل ہو جائیگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ بیع باطل نہ ہوگی، پھر امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان دراہم اور پیسوں کی وہ قیمت مشتری پر واجب ہوگی جو بیع والے دن تھی اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ان دراہم اور پیسوں کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن وہ پیسے چلنا بند ہوئے۔

(ومن استقرض... الخ) اگر کسی نے پیسے بطور قرض کے کسی سے لیے پھر وہ پیسے چلنے بند ہو گئے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ قرض لینے والے پر ویسے دراہم لوٹانا واجب ہوگا جو اس نے لیے تھے، اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان پیسوں کی وہ قیمت واجب ہوگی جو قبضہ والے دن تھی اور امام محمد فرماتے ہیں کہ ان پیسوں کی اس دن کی قیمت واجب ہوگی جس دن وہ پیسے چلنا بند ہوئے۔

(ومن... الخ) دائق دو قیراط کو کہتے ہیں اور ایک قیراط مثقال کا بیسواں حصہ ہوتا ہے، اگر کسی نے کوئی چیز نصف درہم کے بدلے میں خریدی یا وہ چیز ایک دائق یا قیراط کے بدلے میں خریدی اس شرط پر کہ وہ نصف درہم یا قیراط یا دائق کی جگہ ان کی قیمت کے برابر پیسے ادا کریگا تو یہ صحیح ہے اور اس پر اتنے پیسے لازم ہو جائیں گے جو ان ثمنوں کے عوض دیے جاتے ہیں، امام زفر فرماتے ہیں کہ یہ بیع صحیح نہیں ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ فلوس (پیسے) عددی ہیں اور ان پیسوں کو جب دائق وغیرہ کے مساوی کریں گے تو اس کا مطلب ہے کہ ان کا وزن کیا جائیگا اس لیے کہ دائق وغیرہ وزنی ہوتے ہیں حالانکہ عددی چیزوں کا وزن نہیں کیا جاتا لہذا یہ بیع درست نہیں ہے ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں اس بیع میں ثمن ان فلوس (پیسوں) کو بنایا گیا ہے جو دائق اور نصف درہم کے بدلے فروخت ہوتے ہیں اور وہ معلوم ہیں لہذا ان کا عدد کرنے کی ضرورت نہیں ہے جب یہاں عدد کی ضرورت نہیں ہے تو دائق وغیرہ کا وزنی ہونا یہاں مضر نہ ہوگا۔

ولو قال لمن اعطاه درهماً اعطني بنصفه فلوساً وبنصفه نصفاً الا حبة فسد البيع اي قال اعطني بنصفه فلوساً وبنصفه ما ضرب من الفضة على وزن نصف درهم الا حبة فيلزم الربوا بخلاف اعطني نصف درهم فلوس ونصف الا حبة اي اعطاه الدرهم وذكر الثمن ولم يقسم على اجزاء الدرهم فالنصف الا حبة بمثله وما بقي بالفلوس ولو كرر اعطني صح في الفلوس فقط اي كرر لفظ اعطني في الصورة الاولى وهي تقسيم الدرهم صح في الفلوس ولم يصح في الدرهم الا حبة لانه لما كرر اعطني صار بيعين.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اس شخص کو جس کو ایک درہم دیا، کہا کہ مجھے دے دو اس کے نصف کے بدلے میں پیسے اور اس کے نصف کے

بدلے نصف درہم مگر ایک رتی کم، تو بیع فاسد ہو جائیگی یعنی کہا مجھے اس کے نصف کے بدلے میں پیسے دے دو اور اس کے نصف کے بدلے میں اتنی چاندی دے دو جو ڈھالی گئی ہو نصف درہم مگر ایک رتی کے وزن پر، تو بالالزام آئیگا بخلاف اس صورت کے کہ کہے مجھے نصف درہم پیسے اور نصف درہم مگر ایک رتی کم دے دو یعنی ایک درہم دے دیا اور ثمن کا تذکرہ کیا اور اس کو درہم کے اجزاء پر تقسیم نہیں کیا تو نصف مگر ایک رتی کم اپنی مثل کے مقابلے میں ہوگی اور جو باقی ہے وہ پیسوں کے مقابلے میں ہوگا اور اگر اعطنی کا تکرار کیا تو بیع فقط پیسوں میں صحیح ہوگی یعنی لفظ اعطنی کا تکرار کیا پہلی صورت میں تو وہ درہم کو تقسیم کرنا ہے پیسوں میں، اور صحیح نہیں درہم مگر ایک رتی کم میں اس لیے کہ جب اس نے اعطنی کا تکرار کیا تو یہ دو بیعیں ہو گئیں۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو ایک درہم دیا اور کہا اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفاً الا حبة کہ مجھے اس درہم کے نصف کے بدلے میں پیسے دے دو اور اس کے باقی نصف کے بدلے ایک رتی کم نصف درہم کے برابر چاندی دے دو تو یہ بیع جائز نہیں ہے اس لیے کہ یہ رہا ہے وہ اس طرح کہ نصف درہم تو پیسوں کے مقابلے میں ہوگا اور باقی نصف درہم نصف الا حبة (نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم) کے مقابلے میں ہوگا تو دیکھیں یہاں ایک عوض یعنی نصف درہم زائد ہے اور دوسرا عوض یعنی نصف الا حبة کم ہے۔

(بخلاف... الخ) اور اگر یہ کہا اعطنی نصف درہم فلوس و نصفاً الا حبة یعنی ایک درہم دے دیا اور سنا رکھا کہ مجھے اس کے بدلے نصف درہم فلوس (پیسے) اور نصف الا حبة (نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم) دے دو حاصل یہ ہے کہ اس نے اپنے دیے ہوئے درہم پر بیع کے اجزاء کو تقسیم نہیں کیا تو یہ بیع جائز ہوگی بایں طور کہ نصف الا حبة نصف الا حبة کے مقابلے میں ہوگا اور نصف مع حبة (نصف درہم کے برابر چاندی ایک رتی زائد کے ساتھ) یہ نصف مع حبة کے مقابلے میں ہوگا۔ تو اب کمی بیشی نہ ہوگی برابری ہو جائیگی۔

(ولو كر... الخ) اور اگر ایک درہم دے دیا اور یہ کہا اعطنی بنصفه فلوسا و اعطنی بنصفه نصفاً الا حبة کہ مجھے اس درہم کے نصف کے بدلے میں پیسے دے دو اور مجھے اس کے باقی نصف درہم کے بدلے میں نصف الا حبة (نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم) دے دو تو فلوس (پیسوں) میں یہ بیع جائز ہوگی اور چاندی میں جائز نہ ہوگی، فلوس میں بیع کا جائز ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ رہا نہیں ہے اور چاندی میں بیع اسلئے جائز نہ ہوگی کہ بالالزام آ رہا ہے کیونکہ ایک عوض تو نصف درہم کے برابر چاندی ہے اور دوسرا عوض نصف الا حبة ہے یعنی نصف درہم کے برابر چاندی مگر ایک رتی کم ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ پہلی صورت میں جب یہ کہا کہ اعطنی بنصفه فلوسا وبنصفه نصفاً الا حبة تو آپ نے کہا کہ بیع بالکل جائز نہیں اور آخری صورت میں جبکہ وہ یہ کہتا ہے اعطنی بنصفه فلوسا و اعطنی بنصفه

نصفاً الاحبة یعنی اعطنی کا تکرار ہے تو آپ کہتے ہیں کہ فلوس میں بیع جائز ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب آخری صورت میں اعطنی کا تکرار ہے تو گویا یہ دو عقد ہیں لہذا دوسری بیع پہلی بیع سے منقطع ہوگی پس پہلی بیع تو جائز ہوگی اور دوسری بیع ربا کی وجہ سے جائز نہ ہوگی بخلاف پہلی بیع پہلی صورت کے کہ وہاں اعطنی کا تکرار نہیں ہے لہذا وہ ایک بیع ہے جس کے بعض میں فساد ہے پس یہ فساد کل کی طرف مفضی ہوگا جس کی وجہ سے ساری بیع فاسد ہوگی۔

﴿کتاب الکفالة﴾

ہی ضَمُّ ذِمَّةٍ اِلَى ذِمَّةٍ فِی الْمَطَالِبَةِ لَا فِی الدِّیْنِ وَهُوَ الْاَصْحَحُّ وَعِنْدَ الْبَعْضِ هِیَ ضَمُّ الذِمَّةِ اِلَى الذِمَّةِ فِی الدِّیْنِ لِاَنَّهُ لَوْلَمْ یُثْبِتِ الدِّیْنُ لَمْ یُثْبِتِ الْمَطَالِبَةُ وَالْاَصْحَحُّ الْاَوَّلُ لِاَنَّ الدِّیْنَ لَا یَتَكَرَّرُ فَانْه لَوْ اَوْفَاهُ اَحَدُهُمَا لَا یَبْقٰی عَلٰی الْاٰخَرِ شَیْءٌ وَهٰی ضَرْبَانِ بِالنَّفْسِ وَالْمَالِ فَالْاَوَّلُ یَنْعَقِدُ بِكَفَلَتِ بِنَفْسِهِ وَوَنَحْوِهَا مِمَّا یُعْبَرُ بِهِ عَنْ بَدْنِهِ وَبِنَصْفِهِ وَبِثَلَاثِهِ وَبِضَمْنَتِهِ اَوْ عَلٰی اَوْ اِلٰی اَوْ اَنَابَهُ زَعِیْمٌ اَوْ قَبِیْلٌ وَیَلْزِمُهُ اَحْضَارُ الْمَكْفُولِ بِهِ اِنْ طَلَبَ الْمَكْفُولُ لَهُ فَاِنْ لَمْ یُحْضِرْهُ یَحْبِسُهُ الْحَاكِمُ وَاِنْ عِیْنٌ وَقَتَّ تَسْلِیْمُهُ لَزِمَهُ ذَاكَ وَیَبْرَأُ بِمَوْتِ مَنْ كَفَلَ بِهِ وَلَوْ اَنَّهُ عَبْدٌ وَاِنَّمَا قَالَ هَذَا دَفْعًا لَتَوَهُّمُ اَنَّ الْعَبْدَ مَالٌ فَاِذَا تَعَدَّرَ تَسْلِیْمُهُ لَزِمَ قِیْمَتُهُ وَبَدَفِعَهُ اِلٰی مَنْ كَفَلَ لَهُ حَيْثُ یُمْكِنُهُ مَخَاصِمَتُهُ وَاِنْ لَمْ یَقْلُ اِذَا دَفَعْتُ اِلَیْكَ فَاَنَا بَرِیٌّ.

﴿ترجمہ﴾

وہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمے کے ساتھ ملانا ہے مطالبہ میں نہ کہ دین میں یہی اصح ہے اور بعض کے نزدیک وہ ذمہ کو ذمہ کے ساتھ ملانا دین میں اس لیے کہ اگر دین ثابت نہ ہو تو مطالبہ ثابت نہ ہوگا اور اصح اول ہے اس لیے کہ دین کا تکرار نہیں ہوتا اس لیے کہ اگر ان میں ایک دین ادا کر دے تو دوسرے پر کوئی چیز باقی نہیں رہتی۔ اور اس کی دو قسمیں ہیں کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال، پس اول منعقد ہو جاتا ہے کفالت بنفسہ اور اس کے علاوہ ایسے الفاظ کے ساتھ جن سے تعبیر کیا جاسکتا ہے اس کے پورے جسم کو اور اس کے نصف کو اور اس کے ثلث کو اور ضمنتہ کے ساتھ اور علی یا الی یا انا بہ زعیم یا انا بہ قبیل (کفیل) کے ساتھ، اور اس پر لازم ہوگا مکفول بہ کو حاضر کرنا اگر مکفول لہ اس کا مطالبہ کرے پس اگر اس نے اس کو حاضر نہ کیا تو حاکم اس کو مجبوس کریگا اور اگر معین کیا اس کے سپردگی کے وقت کو تو کفیل پر یہ لازم ہوگا اور بری ہو جائیگا مکفول بہ کی موت کے ساتھ اگرچہ وہ غلام ہو اور جزیں نیست کہ مصنف نے ولو انہ عبد کہا اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام مال ہے پس جب اس کی سپردگی مشکل ہو تو اس کی قیمت لازم ہوگی اور (بری ہو جائیگا) اس کو مکفول کے حوالے کر دینے کے ساتھ جہاں اس کے لیے اس مکفول بہ سے مخاصمت ممکن ہو اگرچہ اس نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں اسے تمہارے حوالے کر دوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا۔

﴿توضیح﴾

باب کفالہ میں کفیل اس ضامن کو کہتے ہیں جو ذمہ داری اٹھاتا ہے اور مکفول لہ اس دائن کو کہتے ہیں جس کے دین کی ادائیگی کی خاطر ذمہ داری قبول کی جاتی ہے اور مکفول بہ وہ شخص یا مال ہوتا ہے جس کو حوالے کرنے یا ادا کرنے کی ذمہ داری لی جاتی ہے اور مکفول عنہ وہ مدیون ہوتا ہے جس کا دین ادا کرنے کے لیے دوسرا آدمی کفیل بنتا ہے۔ کفالہ کا لغوی معنی ہے ملانا اور اصطلاحی معنی یہ ہے: ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ یعنی ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ مطالبہ میں ملانا مطلب یہ ہے کہ جب کوئی آدمی کسی کے دین کا ذمہ دار بن جائے تو اس دین کا مطالبہ اصیل (مدیون) سے بھی کیا جاسکتا ہے اور اس کفیل (ذمہ دار) سے بھی کیا جاسکتا ہے۔

(وعند البعض... الخ) یہاں سے شارح بعض حضرات کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں بعض کہتے ہیں کہ کفالہ کی تعریف یہ ہے ضم ذمۃ الی ذمۃ فی الدین یعنی ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ دین میں ملانا یعنی کفیل پر بھی دین ہوگا اور اصیل پر بھی دین ہوگا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفالہ میں مطالبہ اصیل سے ہو سکتا ہے اور کفیل سے بھی، اور ان دونوں سے مطالبہ اس وقت جائز ہوگا جب دین دونوں پر لازم ہو اس لیے کہ اگر دونوں پر دین ثابت نہ ہو تو دونوں پر مطالبہ بھی ثابت نہ ہوگا۔ شارح نے ان پر والاصح الاول کہہ کر رد کر دیا کہ اصح یہ ہے کہ کفالہ میں ایک ذمے کو دوسرے ذمے کے ساتھ مطالبہ میں ملایا جاتا ہے یعنی دونوں سے فقط مطالبہ ہو سکتا ہے یہ نہیں ہے کہ کفالہ کی وجہ سے دونوں پر دین ثابت ہو جاتا ہے۔ رد کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر اصیل و کفیل دونوں پر دین ثابت ہو جائے تو دین کا تکرار لازم آئے گا حالانکہ دین کا تکرار نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ اگر ان دو میں سے کوئی بھی دین ادا کر دے تو دوسرے پر کچھ بھی لازم نہیں رہتا اگر دونوں کے ذمے دین ہوتا ہے تو ایک کے ادا کرنے سے دوسرے کے ذمے سے دین ساقط نہ ہوتا۔

(وہی ضربان... الخ) کفالہ کی دو قسمیں ہیں کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال، کفالہ بالنفس میں کفیل اس شخص کی نفس کا ذمہ دار ہوتا ہے مثلاً وہ یوں کہتا ہے اگر زید فلاں وقت میں تمہارے پاس حاضر نہ ہوا یا کل تک اس نے دین کی ادائیگی نہ تو میں اس کو حاضر کروں گا اور کفالہ بالمال میں مال کی ذمہ داری ہوتی ہے مثلاً یہ کہے کہ اگر زید نے کل تک تمہارا قرض ادا نہ کیا تو میں ذمہ دار ہوں، کفالہ بالنفس ان الفاظ کے ساتھ منعقد ہوتا ہے، کفالت بنفسہ کہ میں اس کے نفس کا کفیل بنایا نفس کی جگہ کوئی ایسا لفظ ذکر کرے جس سے کل بدن کو تعبیر کیا جاتا ہو جیسے کفالت براسہ یا کہا کفالت بنصفہ یا کہا کفالت بثلثہ، یا کہا علی یا کہا الی یا کہا انا بہ زعیم یا کہا انا بہ قبیل (زعیم اور قبیل دونوں کا معنی کفیل ہے)۔

(ویلزمہ... الخ) کفالہ بالنفس میں اگر مکفول لہ (یعنی طالب یا قرض خواہ) مکفول بہ (وہ آدمی جس کا یہ کفیل بنا ہے) کو طلب کرے تو کفیل پر لازم ہے کہ وہ اس مکفول بہ کو حاضر کرے اگر حاضر نہ کر سکے تو حاکم اس کفیل کو محبوس کریگا۔

(وان عین... الخ) اگر کفیل نے کہا میں وقت معین مثلاً چار بجے مکفول بہ کو حاضر کروں گا تو کفیل پر لازم ہے کہ اس کو اس وقت معین میں حاضر کرے۔

(ویرا... الخ) اگر مکفول بہ مرگیا تو کفیل کفالہ بالنفس سے بری ہو جائیگا خواہ مکفول بہ (جس کے نفس کی کفالت کی گئی ہے) آزاد ہو یا غلام ہو۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے ولو انه عبد کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے ولو انه عبد کہا تا کہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے، وہ وہم یہ ہے کہ مکفول بہ اگر غلام ہو اور وہ مر جائے تو شاید کفیل کفالہ بالنفس سے بری نہ ہوگا بلکہ اس پر اس غلام کی قیمت واجب ہوگی اس لیے کہ غلام مال ہے لہذا موت کی وجہ سے اس کی قیمت واجب ہوگی؟ تو اس وہم کو دور کر دیا کہ کفالہ بالنفس کی صورت میں اگر مکفول بہ مر جائے تو کفیل مطلقاً بری ہو جائیگا خواہ مکفول بہ آزاد ہو یا غلام ہو، اگر آزاد ہو پھر تو بری ہونا ظاہر ہے اور اگر غلام ہو تو اس لیے بری ہو جائیگا کہ غلام کے کفالہ بالنفس میں اس کی ذات ملحوظ ہوتی ہے نہ کہ اس غلام کی مالیت جب نفس کی تسلیم (سپردگی) موت کی وجہ سے معتذر ہے تو اس کی مالیت کا اعتبار کرتے ہوئے کفیل پر اس کی قیمت واجب نہیں کریں گے۔

(وبدفعہ... الخ) اگر کفیل نے مکفول لہ کو مکفول بہ ایسی جگہ میں سپرد کر دیا جہاں طالب (مکفول لہ) اس سے مخاصمت کر سکتا ہے تو کفیل بری ہو جائیگا۔ اگرچہ کفیل نے یہ نہ کہا ہو کہ جب میں اس مکفول بہ کو تیرے حوالے کر دوں گا تو میں بری ہو جاؤں گا۔

فإن شرط تسليمه في مجلس القاضى وسلم في السوق اوفى مصر آخر برى وإن سلم في برية اوفى السواد اوفى السجن وقد حبسه غيره لا قيل في زماننا لا يبرء بتسليمه في السوق لانه لا يعاونه احد على احضاره مجلس القضاء فعلى هذا إن سلمه في مصر آخر انما يبرء اذا سلمه في موضع يقدر على احضاره مجلس القضاء حتى لو سلمه في سوق مصر آخر لا يبرء في زماننا لعدم حصول المقصود قوله وقد حبسه غيره اى غير هذا الطالب قيل انما لا يبرء ههنا اذا كان السجن سجن قاض آخر أما لو كان السجن سجن هذا القاضى يبرأ وان كان حبسه غير هذا الطالب لان القاضى قادر على احضاره من سجنه .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر شرط لگائی گئی اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کی اور اس نے حوالے کر دیا بازار میں یا دوسرے شہر میں تو بری ہو جائیگا اور اگر اسے حوالے کیا جنگل میں یا دیہات میں یا قید میں حالانکہ اس کو مکفول بہ کے غیر نے قید کیا تھا تو بری نہ ہوگا،

بعض نے کہا کہ ہمارے زمانے میں وہ بری نہ ہوگا اس بازار میں حوالے کرنے سے اس لیے کہ اس کی کوئی ایک اس کی مدد نہیں کرے گا مکحول بہ کو قضاء کی مجلس میں حاضر کرنے کی پس اس بناء پر اگر اس نے دوسرے شہر میں اسکو حوالے کر دیا تو جزیں نیست کہ بری ہوگا اس وقت جب اس کو حوالے کرے ایسی جگہ میں جہاں وہ قضاء کی مجلس میں اس کو حاضر کرنے پر قادر ہوتی کہ اگر اس کو حوالے کیا دوسرے شہر کے بازار میں تو بری نہ ہوگا ہمارے زمانے میں مقصود کے حاصل نہ ہونے کی وجہ سے، مصنف کا قول وقد حبسہ غیرہ یعنی اس طالب کے غیر نے، بعض نے کہا کہ یہاں بری نہ ہوگا جبکہ قید دوسرے قاضی کی قید ہو بہر حال اگر قید اسی قاضی کی قید ہو تو بری ہو جائیگا اگرچہ اس کو اس طالب کے غیر نے محبوس کیا ہو اس لیے کہ قاضی قادر ہے اس کو اپنی قید سے اپنی مجلس میں حاضر کرنے پر۔

﴿توضیح﴾

(فان شرط... الخ) اگر کفالہ میں یہ شرط لگائی گئی کہ کفیل اس مکحول بہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کریگا پھر کفیل نے اسے بازار میں یا دوسرے شہر میں حوالے کر دیا تو وہ بری ہو جائیگا اور اگر اس نے مکحول بہ جنگل میں حوالے کیا یا دیہات میں حوالے کیا یا اس کو ایسی قید میں حوالے کر دیا جہاں اس مکحول بہ کو طالب کے علاوہ کسی اور نے قید کیا تھا تو کفیل بری نہ ہوگا۔

(قیل... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں اگر کفیل نے مسئلہ مذکورہ میں بازار میں مکحول بہ حوالے کر دیا تو بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل اس وقت بری ہوگا جب اس مکحول بہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کیا جاسکے اور بازار میں اگر اس کی سپردگی ہو تو اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا مشکل ہوگا اس لیے کہ وہ بھاگ جائیگا اور بازار میں سے کوئی آدمی بھی اس کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے لیے مکحول بہ کی مدد نہیں کریگا۔

(فعلی هذا... الخ) مصنف نے کہا کہ اگر دوسرے شہر میں کفیل نے مکحول بہ حوالے کر دیا تو وہ بری ہوگا، شارح کہتے ہیں کہ کفیل اس وقت بری ہوگا جب دوسرے شہر میں ایسی جگہ پر حوالے کرے جہاں مکحول بہ قاضی کی مجلس میں اس کو حاضر کرنے پر قادر ہو لہذا دوسرے شہر کے اگر بازار میں حوالگی ہوتی ہے تو کفیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ اب مقصود جو کہ قاضی کی مجلس میں اس کو حاضر کرنا ہے وہ حاصل نہ ہوگا کماور کہ کوئی بھی آدمی مکحول بہ کو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنے کے لیے مکحول بہ کی اعانت نہ کریگا۔

(ای غیر... الخ) یہ ضمیر کے مرجع کا بیان ہے۔

(قیل... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ جب کفیل نے قید میں مکحول بہ مکحول بہ کے حوالے کیا حالانکہ اس کو مکحول بہ کے علاوہ کسی اور نے قید کیا تھا تو مطلقاً بری نہ ہوگا خواہ وہ قید اس قاضی کی ہو جس کی مجلس

قضاء میں اس کو حاضر کرنا ہے یا کسی اور قاضی کی قید ہو؟ اس وہم کو دور کر دیا کہ اگر کفیل نے اس کو اس قاضی کی قید میں سپرد کیا جس کی مجلس قضاء میں اس کو حاضر کرنا ہے تو اب بری ہو جائیگا، اس لیے کہ اب قاضی اس بات پر قادر ہے اس کو اپنی قید سے مجلس قضاء میں حاضر کر دے۔

وبتسليم من كفَل به نفسه من كفالتِه اى بتسليم المكفول به نفسه من كفالة الكفيل وبتسليم وكيل الكفيل ورسوله اليه اليه متعلق بالتسليم والضمير راجع الى المكفول له ولو مات المكفول له فللوصي والوارث مطالبته به اى مطالبته الكفيل بالمكفول به فان كفَل بنفسه على أَنَّهُ إِن لَمْ يُوَافِ به غداً اى إِن لَمْ ياتِ به غداً فهو ضامنٌ لما عليه ولم يُسَلِّمْه غداً لزمه ما عليه خلافاً للشافعيّ لَهُ أَنَّهُ ايجابُ المالِ بالشرطِ فلا يجوزُ كالبيع قلنا أَنَّهُ يُشْبِهُ البَيْعَ ويشبهُ النذرَ فان عُلّقَ بشرطٍ غيرِ ملائمٍ لا يصحُّ وبملائمٍ يصحُّ عملاً بالشبهين ولم يبرء من كفالة بالنفس لعدم سبب البراءة بل انما يبرء اذا اذى المالَ لانه لم يبقَ للطالبِ على المكفولِ عنه شئٌ فلا فائدة في الكفالة بالنفس وان مات المكفولُ عنه ضَمِنَ المالَ لوجودِ الشرطِ وهو عدمُ الموافقة .

﴿ترجمہ﴾

(اور بری ہو جائیگا) اس شخص کے اپنے آپ کو حوالے کرنے کے ساتھ جس کے نفس کا یہ کفیل بنا تھا اس کی کفالت سے یعنی مکفول بہ کے اپنے آپ کو کفیل کی کفالت سے حوالے کر دینے کے ساتھ اور (بری ہو جائیگا) کفیل کے وکیل اور اس کے قاصد کے مدعی کو حوالے کر دینے کے ساتھ، الیہ متعلق ہے تسلیم کے اور ضمیر راجع ہے مکفول لہ کی طرف، اور اگر مکفول لہ مر گیا تو وصی اور اس کے وارث کے لیے جائز ہے اس سے اس کا مطالبہ کرنا یعنی کفیل سے مکفول بہ کا مطالبہ کرنا پس اگر دوسرے کے نفس کا کفیل بنا اس شرط کے ساتھ کہ اگر اس نے کل تک یہ دین ادا نہیں کیا تو وہ ضامن ہوگا اس چیز کا جو مطلوب کے ذمے ہے اور مطلوب نے وہ مال کل تک ادا نہیں کیا تو اس کفیل پر وہ مال لازم ہو جائیگا جو مطلوب کے ذمے تھا، بخلاف امام شافعی کے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہ مال کو واجب کرنا ہے شرط کے ساتھ پس جائز نہیں جیسے بیع، ہم کہتے ہیں کہ کفالہ بیع کے مشابہ ہے اور نذر کے مشابہ ہے پس اگر ایسی شرط کے ساتھ معلق کرے جو غیر موافق ہو تو صحیح نہیں اور موافق کے ساتھ ہو تو صحیح ہے عمل کرتے ہوئے دونوں مشابہتوں پر، اور بری نہ ہوگا کفالہ بالنفس سے براءۃ کے سبب کے نہ ہونے کی وجہ سے بلکہ جزیں نیست کہ بری ہوگا جب وہ مال ادا کر دے اس لیے کہ باقی نہیں رہے گی طالب کے لیے مکفول عنہ کے ذمے کوئی چیز پس کوئی فائدہ نہ ہوگا کفالہ بالنفس کا، اور اگر مکفول عنہ مر گیا تو مال کا ضامن ہوگا بوجہ شرط کے پائے جانے کے جو کہ عدم ادائیگی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبتسلیم... الخ) اگر مکفول بہ نے اپنے آپ کو کفیل کی کفالت کی جہت سے حوالے کر دیا تو کفیل بری ہو جائیگا اسی طرح اگر کفیل کے وکیل یا اس کے قاصد نے مکفول بہ حوالے کر دیا تو بھی کفیل بری ہو جائیگا۔
(الیہ... الخ) الیہ کی ترکیب بیان کرتے ہیں کہ یہ جار مجرور تسلیم کے متعلق ہے اور الیہ کی ضمیر مکفول لہ کی طرف راجع ہے۔

(ولو مات... الخ) اگر مکفول لہ مر گیا تو اس کے وارث اور وصی کفیل سے یہ مطالبہ کر سکتے ہیں کہ تم مکفول بہ ہمارے حوالے کرو۔

(فان کفل... الخ) اگر کوئی آدمی اس شرط کے ساتھ کفیل بالنفس بنا کہ اگر مکفول بہ نے کل تک دین ادا نہ کیا تو اس کے ذمے دین کا میں ضامن ہوں اور پھر مکفول بہ کل تک دین ادا نہ کیا تو کفیل پر اس کا دین لازم ہو جائیگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ کفیل پر دین لازم نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اپنے اوپر مال کو شرط کے ساتھ واجب کیا کہ اگر اس مکفول بہ نے کل تک دین ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں اور مال کو شرط کے ساتھ واجب کرنا درست نہیں ہے امام شافعیؒ اس کو بیع پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح بیع شرط کے ساتھ جائز نہیں ہوتی اسی طرح کفالہ بھی شرط کے ساتھ جائز نہیں ہے۔
(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ کفالہ بیع کے ساتھ بھی مشابہت رکھتا ہے اور نذر کے ساتھ بھی مشابہت رکھتا ہے، بیع کے ساتھ تو اس کی مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح بیع میں جب مشتری ثمن کی ادائیگی کر دے تو بائع سے بیع کا مطالبہ کیا جاتا ہے اسی طرح کفالہ میں بھی جب کفیل دین ادا کر دے تو وہ اصیل (مدیون) سے اس کا مطالبہ کرتا ہے اور نذر کے ساتھ کفالہ کی مشابہت اس طرح ہے کہ جس طرح نذر میں اپنے اوپر ایک چیز کو لازم کیا جاتا ہے اسی طرح کفالہ میں بھی اپنے اوپر مال کا التزام ہوتا ہے، بیع کے ساتھ کفالہ کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ کفالہ شرط کے ساتھ جائز نہ ہو جس طرح بیع شرط کے ساتھ جائز نہیں ہوتی اور نذر کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ یہ شرط کے ساتھ جائز ہو جس طرح نذر شرط کے ساتھ ہوتی ہے، ہم نے دونوں مشابہتوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر کفالہ میں اگر ایسی شرط لگائی گئی جو اس کے ملائم و مناسب ہے تو یہ جائز ہے اور اگر ایسی شرط لگائی گئی جو کفالہ کے مناسب نہیں تو جائز نہیں، مسئلہ مذکورہ میں کفالہ کے لیے جو شرط لگائی گئی ہے کہ اگر اس نے کل تک اپنا دین ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں یہ شرط ملائم ہے لہذا یہ کفالہ جائز ہوگا۔

(ولم یبرأ... الخ) مسئلہ مذکورہ میں اگر مکفول بہ نے کل تک دین ادا نہ کیا تو کفیل پر مال تو لازم ہوگا ہی، اس کے ساتھ ساتھ یہ کفیل کفالہ بالنفس سے بھی بری نہ ہوگا اس لیے کہ کفالہ بالنفس سے بری ہونے کا سبب تو مطلوب کو حاضر کرنا ہے اور یہ سبب یہاں نہیں پایا گیا پس کفالہ بالنفس سے کفیل کو براءت بھی حاصل نہ ہوگی۔

(بل انما... الخ) صورت مذکورہ میں کفیل کفالہ بالنفس سے اس وقت بری ہوگا جب مکفول بہ مال ادا کرے اس لیے کہ جب وہ مال ادا کریگا تو طالب کے لیے مکفول عنہ کے ذمے کوئی بھی چیز باقی نہ رہے گی لہذا کفالہ بالنفس کو باقی رکھنے کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

(ولو مات... الخ) اگر مکفول عنہ صورت مذکورہ میں مر گیا تو کفیل مال کا ضامن ہوگا اس لیے کفیل نے یہ شرط لگائی تھی کہ اس نے کل تک مال ادا نہ کیا تو میں ضامن ہوں اور وہ شرط یہاں پائی جاتی ہے کیونکہ شرط یعنی کل تک ادا نیگی کا نہ ہونا یہ جس طرح اس صورت میں متحقق ہے کہ کل آجائے اور ادا نیگی نہ ہو اس طرح اس صورت میں بھی متحقق ہے کہ مکفول عنہ مر جائے کیونکہ اب وہ ادا نیگی کرنے سے قاصر ہے۔

ومن ادعى على رجل مالا بينه اولا فكفل بنفسه آخر على انه ان لم يواف به غدا فعليه المال
صحت الكفالة ويجب عند الشرط صورة المسئلة ادعى رجل على آخر مائة دينار فكفل بنفسه
رجل على انه ان لم يواف به غدا فعليه المائة فقوله مالا اي مالا مقدرا وقوله بينه اولا اي بين صفته
على وجه يصح الدعوى او لم يبين وفي المسالة خلاف محمد ف قيل عدم الجواز عنده مبني على انه
قال فعليه المائة ولم يقل المائة على المدعى عليه فعلى هذا ان بين المدعى المائة لا يكون كفالته
صحيحة ايضا كما اذا لم يبين الا ان يقول فعليه المائة التي يدعيها وقيل انه مبني على انه لما لم يبين
لم يصح الدعوى فلم يستوجب احضاره الى مجلس القاضى فلم يصح الكفالة بالنفس فلا يجوز
الكفالة بالمال فعلى هذا ان بين تكون الكفالة صحيحة ولهما انه لو قال فعليه المائة او عليه المال
فيراد به المعهود فان بين المدعى فظاهر وان لم يبين فبعد ذلك اذا بين التحقق البيان باصل
الدعوى فتبين صحة الكفالة بالنفس فيترتب عليها الكفالة بالمال .

ترجمہ

اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا خواہ اس کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو پھر دوسرا آدمی اس کا کفیل بالنفس بن گیا اس شرط کے ساتھ کہ اگر اس نے کل تک ادا نیگی نہ کی تو اس پر مال لازم ہوگا تو کفالہ صحیح ہو جائیگا اور مال واجب ہوگا شرط کے وقت، مسئلہ کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو دینار کا دعویٰ کیا پھر ایک آدمی اس کے نفس کا کفیل بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک دین ادا نہ کیا تو اس پر سو لازم ہوں گے پس مصنف کا قول ”مالا“ یعنی مال مقرر، اور اس کا قول بینہ او لا یعنی بیان کرے اس کی صفت اس طور کہ دعویٰ صحیح ہو جائے یا بیان نہ کرے، اور اس مسئلے میں امام محمد کا اختلاف ہے پس بعض نے کہا کہ ان کے نزدیک عدم جواز مبنی ہے اس بات پر کہ اس نے فعليه المائة کہا اور المائة على المدعى عليه نہیں

کہا پس اس بناء پر اگر مدعی مائتہ کو بیان کر دے تو بھی اس کا کفالہ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ جب بیان نہ کرے مگر یہ کہ یوں کہے کہ اس پر وہ سودرہم لازم ہونگے جس کا یہ دعویٰ کر رہا ہے، اور بعض نے کہا عدم جواز اس بات پر مبنی ہے کہ جب اس نے بیان نہیں کیا تو دعویٰ صحیح نہ ہوا لہذا یہ واجب نہیں کریگا قاضی کی مجلس میں اس کے احضار کو، پس کفالہ بالنفس صحیح نہ ہوگا پس کفالہ بالمال بھی جائز نہ ہوگا لہذا اس بناء پر اگر وہ بیان کر دے تو کفالہ صحیح ہو جائیگا اور شیخین کی دلیل یہ ہے اگر وہ فعلیہ المائتہ یا علیہ المال کہہ دے تو اس سے مراد مال معہود ہوگا پس اگر مدعی بیان کر دے پھر تو ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کرے تو اس کے بعد جب بیان کریگا تو یہ بیان اصل دعویٰ کے ساتھ لاحق ہو جائیگا پس واضح ہو گیا کفالہ بالنفس کا صحیح ہونا پس اس پر مرتب ہوگا کفالہ بالمال۔

﴿توضیح﴾

(ومن ادعی... الخ) اگر کسی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا خواہ اس کو بیان کیا ہو یا نہ کیا ہو اس کے بعد کوئی آدمی مدعی علیہ کا اس شرط پر کفیل بالنفس بن گیا کہ اگر اس نے کل تک قرضہ ادا نہ کیا تو مال میرے ذمے ہے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے پر سو کا دعویٰ کیا پھر دوسرا آدمی اس مدعی علیہ کا کفیل بالنفس بن گیا اس شرط پر کہ اگر اس نے کل تک یہ سودرہم ادا نہ کیے تو سو میرے ذمے ہے تو اب یہ کفالہ صحیح ہے اور شرط مذکور اگر پائی جائے یعنی وہ مدعی علیہ کل تک مال ادا نہ کرے تو کفیل کے ذمے مال واجب ہو جائیگا۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے شارح مالا کی وضاحت کرتے ہیں کہ مال سے مراد مال مقدر ہے یعنی مدعی نے مقرر و معین مال کا دعویٰ کیا۔ مال مجہول کا دعویٰ نہیں کیا۔

(قولہ بینہ... الخ) یہاں سے بینہ اولاً کے معنی کو بیان کرتے ہیں، اس کا معنی یہ ہے کہ مدعی اس مال کی صفت اس طور پر بیان کر دے کہ دعویٰ صحیح ہو جائے یا اس طور پر بیان نہ کرے۔
(وفی المسئلة... الخ) اس مسئلے میں امام محمد کا اختلاف ہے، وہ فرماتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں کفالہ صحیح نہیں ہے۔

(فقیل... الخ) ان کے نزدیک اس صورت میں کفالہ جائز کیوں نہیں ہے تو اس میں اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ ان کے ہاں ناجائز ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ کفیل نے فعلیہ المائتہ (اس کے ذمے سو ہیں) کہا یہ نہ کہا فعلیہ المائتہ علی المدعی علیہ کہ مجھ پر وہ سوا لازم ہے جو مدعی علیہ کے ذمے ہے اگر وہ یوں کہہ دیتا فعلیہ المائتہ التي علی المدعی علیہ تو کفالہ درست ہوتا۔

(فعلی هذا... الخ) ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ امام محمد کے نزدیک کفالہ صورت مذکورہ میں جائز اس

لیے نہیں ہے کہ کفیل نے فعلیہ المائۃ التی علی المدعی علیہ نہیں کہا لہذا اگر مدعی مائۃ کو بیان بھی کر دے کہ مدعی علیہ نے میرا سودینا ردینا ہے مثلاً، تب بھی کفالہ ٹھیک نہ ہوگا جس طرح کہ اس وقت یہ کفالہ ٹھیک نہیں جبکہ مدعی مائۃ کو بیان نہ کرے۔

(وقیل... الخ) بعض لوگ کہتے ہیں کہ امام محمدؒ کے نزدیک مسئلہ مذکورہ میں کفالہ اس لیے جائز نہیں ہے کہ جب مدعی نے دعویٰ کے وقت مال کو بیان نہیں کیا تو وہ مال مجہول ہے، اس کا مجہول ہونا تو مقدار کے لحاظ سے ہے وہ مال کتنا ہے سو ہے یا دو سو ہے یا اس کا مجہول ہونا وصف کے اعتبار سے ہے یعنی وہ مال کی مقدار کو تو بیان کر دیتا ہے کہ مثلاً وہ سو ہے، لیکن اس طرح بیان نہیں کرتا کہ دعویٰ صحیح ہو جائے، پس جب مدعی نے مال کو بیان نہیں کیا تو اس کا دعویٰ صحیح نہیں جب دعویٰ صحیح نہیں تو مدعی علیہ کا مجلس قضاء میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے جب مدعی علیہ کا مجلس قضاء میں حاضر ہونا واجب نہیں ہے تو کفالہ بالنفس صحیح نہیں جب کفالہ بالنفس صحیح نہیں تو کفالہ بالمال بھی جائز نہیں ہے۔

(فعلیٰ هذا... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ دوسرے قول کے مطابق صورت مذکورہ میں کفالہ کا جائز نہ ہونا اس وجہ سے ہے کہ مدعی نے مال کو بیان نہیں کیا لہذا اگر مدعی مال کو بیان کر دے تو کفالہ صحیح ہو جائیگا۔
(ولہما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ جب کفیل نے فعلیہ المائۃ یا فعلیہ المال کہا تو اس سے مراد مال معہود ہوگا یعنی وہ مال مراد ہوگا جو مدعی علیہ کے ذمے ہے خواہ مدعی مال کو بیان کرے یا نہ کرے اگر بیان کر دے تو پھر مال معہود مراد لینا ظاہر ہے اور اگر بیان نہ کرے تو پھر مال معہود اس لیے مراد ہوگا کہ جب بعد میں مدعی مال کو بیان کریگا تو یہ بیان اصل دعویٰ کے ساتھ لاحق ہو جائے گا یعنی یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے دعویٰ کے وقت ہی اس مال کو بیان کر دیا تھا اور ابھی گزرا کہ جب مدعی دعویٰ کے وقت مال کو بیان کر دے تو کفیل کے قول فعلیہ المائۃ یا فعلیہ المال میں مال سے مراد وہ مال ہوگا جو مدعی علیہ کے ذمے ہے، بہر حال مدعی خواہ دعویٰ کے وقت مال کو بیان کر دے یا بعد میں بیان کرے، اس کا دعویٰ صحیح ہوگا جب دعویٰ صحیح ہوگا تو مدعی علیہ کا کفالہ بالنفس جائز ہوگا جب کفالہ بالنفس جائز ہوگا تو کفالہ بالمال بھی جائز ہو جائے گا۔

ولا جبر علی اعطاء الكفیل فی حدّ وقصاصٍ هذا عند ابی حنیفۃؒ وعندهما یجبر فی حدّ القذف لان فیہ حق العبد وفی القصاص لانہ خالص حق العبد ولا بی حنیفۃؒ ان مبناهما علی الدرء فلا یجب فیہما الاستیثاق ولو سمحت بہ نفسہ صحّ ای لو سمحت نفس من علیہ الحدّ او القصاص فاعطى کفیلًا بالنفس صحّ. ولا حبس فیہما حتی یشہد مستوران او عدل لما ذکر انہ لا جبر علی الکفالة عند ابی حنیفۃؒ فبین ماذا یصنع صاحب الحق فعندہ یلازمہ الی وقت قیام القاضی عن المجلس فان احضر البینۃ فیہا وان اقام مستورین او شاهدا عدل لا یكفل عند ابی حنیفۃؒ بل یحبسہ للثمۃ حتی یتبین الحق وان لم یحضر شیئاً من ذلك خلّی سبیله.

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی جبر نہیں کفیل کے دینے پر حد و قصاص میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مجبور کیا جائیگا حد قذف میں اس لیے کہ اس میں بندے کا حق ہوتا ہے اور قصاص میں اس لیے کہ یہ خالص بندے کا حق ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ان دونوں کا مبنی ساقط کرنے پر ہے پس ان میں پختگی واجب نہ ہوگی۔ اور اگر سخاوت کردی اس کی اس کی نفس نے تو صحیح ہے یعنی اگر خود اس نے سخاوت کردی جس پر حد یا قصاص ہے پس اس نے کفیل بالنفس دے دیا تو صحیح ہے اور کوئی قید نہیں ان دونوں میں حتیٰ کہ گواہی دیں دو مستور الحال یا ایک عادل آدمی، جب ذکر کیا کہ کفالہ میں کوئی جبر نہیں امام صاحب کے نزدیک تو بیان کیا کہ صاحب حق کیا کریگا پس امام صاحب کے نزدیک وہ اس کا پیچھا کریگا قاضی کے مجلس سے کھڑے ہونے کے وقت تک، پس اگر اس میں وہ بینہ پیش کر دے تو ٹھیک ہے، اور اگر اس نے دو مستور الحال یا ایک عادل گواہ کو پیش کر دیا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائیگا امام صاحب کے نزدیک بلکہ اس کو محبوس کرے گا تہمت کی وجہ سے حتیٰ حق واضح ہو جائے اور اگر اس نے (دو مستور الحال یا عادل) میں سے کسی کو پیش نہ کیا تو مدعی اس مطلوب کا راستہ چھوڑ دے۔

﴿توضیح﴾

(ولا جبر... الخ) جس پر حد یا قصاص واجب ہے اس کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور نہ کیا جائیگا یعنی اس کو یہ نہ کہا جائیگا کہ تم اپنے نفس کا کفیل دو، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ حد قذف (زنا کی تہمت کی وجہ سے حد) اور قصاص میں اس کو کفیل بالنفس دینے پر مجبور کیا جائیگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ حد قذف بندے کا حق ہے یعنی مقذوف کا (جس پر زنا کی تہمت لگائی گئی)، اور قصاص بھی بندے کا حق ہے یعنی مقتول اور اس کے ورثاء کا حق ہے۔ اور بندوں کے حقوق میں مدعی علیہ کو کفالہ بالنفس پر مجبور کیا جاسکتا ہے لہذا حد قذف اور قصاص میں بھی کفالہ بالنفس پر مجبور کیا جائیگا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ حد و قصاص کا مبنی سقوط پر ہے یعنی کوشش کی جاتی ہے کہ حد و قصاص کو کسی طرح مدعی علیہ سے ساقط کر دیا جائے لہذا ان میں استیثاق واجب نہیں ہے اور کفالہ بالنفس سے مقصود استیثاق ہوتا ہے لہذا یہ بھی واجب نہ ہوگا جب کفالہ بالنفس حد و قصاص میں واجب نہیں تو مدعی علیہ کو اس پر مجبور بھی نہ کیا جائیگا۔

(استیثاق کا معنی ہے پکا کرنا، مضبوط کرنا اور یہاں مراد یہ ہے کہ مدعی علیہ سے حد و قصاص میں اس بات کی گارنٹی نہیں لی جاتی کہ وہ کہیں بھاگ کر نہیں جائیگا۔)

(ولو سمحت... الخ) اگر من علیہ الحد او القصاص یعنی جس پر حد یا قصاص لازم ہے وہ خود اپنا کفیل بالنفس دے دے تو جائز ہے۔

(ولا حبس... الخ) حد و قصاص میں مدعی علیہ کو اس وقت محبوس کیا جائیگا جب کہ اس کے خلاف دو مستور الحال

گواہی دیں یا ایک عادل گواہی دے

(لما ذکر... الخ) یہ ماقبل کے ساتھ ربط کا بیان ہے کہ جب مصنف نے یہ بات بیان کی کہ حدود قصاص میں مدعی کو کفالہ بالنفس پر مجبور نہ کیا جائیگا تو اب یہ بیان کرتے ہیں کہ صاحب حق یعنی مدعی کیا کریگا؟ تو امام صاحب کے نزدیک وہ مدعی مدعی علیہ کا ملازمہ کریگا وہ اس وقت تک اس کا پیچھا کریگا جب تک قاضی مجلس سے کھڑا نہ ہو جائے اگر مدعی نے اس کے خلاف بینہ (دو عادل گواہوں کی گواہی) قائم کر دی تو ٹھیک ہے اس کا حق ثابت ہو جائیگا اور اگر مدعی نے اس کے خلاف دو مستور الحال (جن کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ وہ عادل ہیں یا نہیں) گواہ پیش کر دیے یا ایک عادل کی گواہی پیش کر دی تو امام صاحب کے نزدیک مدعی علیہ سے کفیل نہیں لیا جائیگا بلکہ اس کو تہمت کی وجہ سے محبوس کریں گے حتیٰ کہ حق واضح ہو جائے اور اگر مدعی گواہ پیش نہ کر سکا تو مدعی علیہ کا راستہ چھوڑ دیں گے۔

وصحَّ الرهنُ والكفالةُ بالخراجِ لانه دينٌ مطالبٌ به بخلافِ الزكوةِ لانهما مجردُ فعلٍ وانما اوردَ هذه المسئلةَ ههنا وان كان الحقُّ ان يذكُرَ في الكفالةِ بالمالِ لانه في ذكرِ الكفالةِ بالنفسِ في الحدودِ والقصاصِ وللخراجِ مناسبةٌ بالحدودِ لما عُرِفَ في اصولِ الفقهِ انَّ فيه معنى العقوبةِ فلهذه المناسبةِ اوردَ ههنا ليعلمَ انَّ حكمه حكمُ الاموالِ حتى يُجبرَ فيه على الكفالةِ بالنفسِ بناءً على صحةِ الكفالةِ فيه. واخذُ الكفيلَ بالنفسِ ثم آخرُ فهما كفيلانِ اى ليس اخذُ الكفيلِ الثانى تركاً للاولِ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے رہن اور کفالہ خراج کے بدلے میں، اس لیے کہ یہ ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے بخلاف زکوٰۃ کے اس لیے کہ وہ محض فعل ہوتا ہے اور جزیں نیست کہ مصنف نے اس مسئلے کو یہاں ذکر کیا اگرچہ حق یہ تھا کہ اس کو کفالہ بالمال میں ذکر کرتے اس لیے کہ مصنف کفالہ بالنفس کے ذکر میں ہیں حدود و قصاص میں اور خراج کو مناسبت ہے حدود کے ساتھ جیسا کہ یہ بات اصول فقہ میں معروف ہے کہ اس میں سزا والا معنی پایا جاتا ہے پس اس مناسبت کی وجہ سے اس کو یہاں ذکر کیا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اس کا حکم اموال کے حکم کی طرح ہے حتیٰ کہ مجبور کیا جائیگا اس میں کفالہ بالنفس پر بناء کرتے ہوئے اس میں کفالہ کے صحیح ہونے پر۔ اور (صحیح ہے) کفیل بالنفس لینا پھر دوسرا لینا، تو یہ دونوں کفیل ہونگے یعنی دوسرا کفیل لینا ترک نہ ہوگا پہلے کفیل کا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) خراج کے بدلے میں رہن اور کفالہ جائز ہے مثلاً ذمی سے خراج کا مطالبہ کیا گیا تو اس سے خراج کے بدلے اپنا کوئی سامان رہن کے طور پر دے دیا یا اس ذمی کی طرف سے کوئی کفیل بن گیا کہ کل تک یہ خراج ادا نہ کرے تو

میں ضامن ہوں، خراج کے بدلے رہن اور کفالہ اس لیے جائز ہے کہ خراج ایسا دین ہے جس کا مطالبہ کیا جاتا ہے اور اس قسم کے دین کے بدلے رہن اور کفالہ جائز ہوتا ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب خراج کے بدلے رہن اور کفالہ جائز ہے تو چاہیے کہ زکوٰۃ کے بدلے بھی رہن اور کفالہ جائز ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ خراج اور زکوٰۃ میں فرق ہے خراج دین ہوتا ہے بخلاف زکوٰۃ کے کہ وہ محض فعل ہوتا ہے یعنی صرف ادائیگی ہے یہی وجہ ہے کہ زکوٰۃ میں نیت ضروری ہوتی ہے اور خراج چونکہ دین ہے اس لیے اس میں نیت ضروری نہیں ہوتی۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے تھا کہ مصنف اس مسئلے کو کفالہ بالمال کے تحت ذکر کرتے کفالہ بالنفس کے تحت ذکر نہ کرتے اور یہ کفالہ بالنفس کی بحث ہے تو مصنف نے اس کو یہاں کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ مصنف حد و قصاص میں کفالہ بالنفس کی بحث کر رہے ہیں اور خراج کو حد کے ساتھ مناسبت ہے اس لیے خراج کو کفالہ بالنفس کے تحت ذکر کیا باقی خراج کو حد کے ساتھ مناسبت اس طرح ہے کہ حد میں سزا ہوتی ہے اور خراج میں بھی سزا والا معنی پایا جاتا ہے یہی وجہ ہے کہ مسلمان پر ابتداءً خراج واجب نہیں ہوتا پس اسی مناسبت کی وجہ سے خراج کو یہاں ذکر کیا تاکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ خراج کا حکم دیگر اموال کے حکم کی طرح ہے جس طرح دیگر اموال میں کفالہ بالنفس جائز ہے اس طرح خراج میں بھی جائز ہے۔

(بناءً... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ خراج کا حکم دیگر اموال کے حکم کی طرح ہے دلیل یہ ہے کہ جس طرح اموال میں کفالہ درست ہے اسی طرح خراج میں بھی درست ہے لہذا اس کا حکم دیگر اموال کی طرح ہوا۔
(واخذ... الخ) اس کا عطف الرهن پر ہے یعنی صحیح اخذ... الخ، ایک آدمی نے کسی سے ایک کفیل بالنفس لیا پھر دوسرا کفیل بالنفس لیا تو اب یہ دونوں کفیل ہونگے۔

(ای لیس... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ دوسرے کفیل کی وجہ سے پہلے کفیل کی کفالت ختم نہ ہوگی لہذا مطالبہ دونوں سے ہو سکتا ہے۔

والکفالة بالمال تصح وإن جهل المكفول به إذا صح دينه الدين الصحيح دين لا يسقط إلا بآداء
أو إبراء وهو احتراز عن بدل الكتابة فإنه غير صحيح إذ المولى لا يستوجب على عبده ديناً وهو
يسقط بالعجز بنحو كفلت بمالك عليه تصح هذه الكفالة وإن كان المال المكفول به مجهولاً .
أو بما يدر كك في هذا البيع هذا الضمان يسمى ضمان الدرك وهو ضمان الاستحقاق أي يضمن
المشتري الثمن إن استحق المبيع مستحق أو علق الكفالة بشرط ملائم نحو ما بايعت فلاناً أو ما ذاب
لك عليه أو ما غصبك فعلى ما ذاب أي ما وجب ففي هذه الصورة ما شرطية معناه أن بايعت فلاناً

فیکون فی معنی التعليق وعنی بالملائم المناسب فان هذه الاشياء اسباب لوجوب المال فیناسب ضم الذمة الى الذمة فقولہ مابایعت فلاناً ای مابایعت منه فانی ضامن لثمنه لا ما اشتريت منه فانی ضامن للمبیع فان الكفالة بالمبیع لا يجوز علی ما یأتی. وان عُلِّقَت بمجرّد الشرط فلا كان هَبَّت الریح او جاء المطر.

﴿ترجمہ﴾

اور کفالہ بالمال صحیح ہے اگرچہ مکفول بہ مجہول ہو جبکہ صحیح ہو اس کا دین، دین صحیح وہ دین ہے جو ساقط نہ ہو مگر ادائیگی کے ساتھ یا بری کرنے کے ساتھ اور یہ احتراز ہے بدل کتابت سے اس لیے کہ وہ غیر صحیح ہے کیونکہ مولیٰ واجب نہیں کر سکتا اپنے غلام پر دیہ کو، اور وہ ساقط ہو جاتا ہے عاجز ہونے کے ساتھ، (اور صحیح ہے) ان جیسے الفاظ کے ساتھ کہ میں کفیل بنا تیرے لیے اس مال کا جو اس پر لازم ہو، یہ کفالہ صحیح ہے اگرچہ مال مکفول بہ مجہول ہے یا میں کفیل بنا اس چیز کا جو تجھے لاحق ہو اس بیع میں، یہ ضمان، اس کا نام رکھا جاتا ہے ضمان درک، اور یہ ضمان استحقاق ہے یعنی یہ ضامن ہوگا مشتری کے لیے ثمن کی واپسی کا اگر بیع کا صاحب حق مستحق ہو جائے، یا معلق کرے کفالہ کو شرط موافق کے ساتھ جیسے اگر تو فلاں کو کوئی چیز فروخت کرے یا وہ چیز جو تیرے لیے واجب ہو اس پر، یا وہ چیز جو وہ تجھ سے غصب کرے تو میں ذمہ دار ہوں، ماذاب یعنی ماوجب، پس اس صورت میں ماشرطیہ ہے اس کا معنی ہے اگر تو فلاں کو کوئی چیز بیچے پس یہ تعلیق کے معنی میں ہوگا اور ملائم سے مراد لیا مناسب کو، اس لیے کہ یہ اشیاء مال کے وجوب کے اسباب ہیں، پس مناسب ہے ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا، پس مصنف کا قول مابایعت فلاناً یعنی اگر تو اسے کوئی چیز بیچے تو میں اس کے ثمن کا ضامن ہوں نہ کہ اگر تو اس سے کوئی چیز خریدے تو میں بیع کا ضامن ہوں، اس لیے کہ بیع کا کفالہ جائز نہیں جیسا کہ آگے آئے گا اور اگر کفالہ کو معلق کیا گیا محض شرط کے ساتھ تو کفالہ صحیح نہیں جیسے اگر ہوا چلی یا اگر بارش آئی۔

﴿توضیح﴾

(والکفالة... الخ) کسی کی طرف سے مال کا کفیل بننا صحیح ہے اگرچہ مال مکفول بہ (وہ مال کہ جس کا یہ کفیل بن رہا ہے) مجہول ہو لیکن اس کفالہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس آدمی کی طرف سے یہ کفیل بن رہا ہے اس پر دین دین صحیح ہو۔

(الدین... الخ) یہاں سے دین صحیح کی تعریف کرتے ہیں کہ دین صحیح وہ ہوتا ہے جو اداء یا ابراء سے ساقط ہو یعنی اس وقت ساقط ہو جب کہ اس کو ادا کر دیا جائے یا مدیون کو اس سے بری کر دیا جائے۔

(وهو احتراز... الخ) یہاں سے اذا صح دینه کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ قید احترازی ہے اس

سے بدل کتابت سے احتراز ہے (بدل کتابت وہ رقم ہوتی ہے جو غلام اپنے مولیٰ کو ادا کرتا ہے جس کو اس کے مولیٰ نے کہا ہوتا ہے کہ اگر تم اتنی رقم مثلاً ہزار درہم ادا کر دو تو تم آزاد ہو) کیونکہ بدل کتابت کی کفالت جائز نہیں اس لیے کہ بدل کتابت دین صحیح نہیں ہے کیونکہ مولیٰ اپنے غلام پر کسی چیز کو واجب نہیں کر سکتا اور یہ بدل کتابت اس وقت ساقط ہو جاتا ہے جب مکاتب اس کو ادا کرنے سے عاجز آجائے۔ تو بدل کتابت دین صحیح نہ ہوا کیونکہ دین صحیح تو صرف ادایا ابراء سے ساقط ہوتا ہے۔

(بنحو... الخ) یہ مکفول بہ کے مجہول ہونے کی مثال ہے ایک آدمی دوسرے کو کہے میں تمہارے لیے اس مال کا کفیل ہوں جو فلاں نے تمہارا ادا کرنا ہے، دیکھیں وہ مال جو فلاں نے ادا کرنا وہ مجہول ہے جس کی کفیل کفالت کر رہا ہے۔

(او بمایدر کک... الخ) ایک آدمی بیع کر رہا تھا اسی اثنا میں ایک اور آدمی آیا اور مشتری کو کہا تم اس چیز کو بائع سے خرید لو اگر اس بیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں ذمہ دار ہوں کہ تمہیں بائع سے ثمن واپس دلو اوں گا۔ یہ جائز ہے۔

(وہذا... الخ) یہ ایک اصطلاح کا بیان ہے کہ اس ضمان کا نام ضمان درک رکھا جاتا ہے اور یہ ضمان استحقاق ہے۔ (یعنی بیع کے استحقاق کی وجہ سے ضمان ہے)

(ای یضمن... الخ) یہ ضمان استحقاق کے معنی کا بیان ہے کہ اس کا معنی ہے اگر بیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو کفیل مشتری کے لیے بائع سے ثمن کی واپسی کا ضامن ہوگا۔

(او علق... الخ) اگر کفالہ کو شرط ملائم کے ساتھ معلق کیا تو یہ صحیح ہے جیسے یوں کہے ما بایعت فلانا فعلی، اگر تم نے فلاں کو کوئی چیز فروخت کی تو ثمن کا میں ضامن ہوں یا کہا ما ذاب لک علیہ فعلی، اگر تمہاری کوئی چیز اس کے ذمہ واجب ہوئی تو میں ضامن ہوں یا کہا ما غصبک فعلی اگر اس نے تم سے کوئی چیز غصب کی تو میں ذمہ دار ہوں۔

(ای ما وجب... الخ) یہ ما ذاب کے معنی کا بیان ہے۔

(فقی... الخ) یہ مثال کا ممثل لہ پر انطباق ہے۔ کہ ان صورتوں میں ما شرطیہ ہے معنی یہ ہے ان بایعت فلانا وغیرہ، جب ما شرطیہ ہے تو ان میں تعلیق والا معنی پایا جائیگا اور ممثل لہ بھی کفالہ کو معلق کرنا ہے۔

(وعنی... الخ) یہ ملائم کے معنی کو بیان کر دیا کہ ملائم کا معنی مناسب ہے۔

(فان... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ ان صورتوں میں شرط مناسب کے ساتھ کفالہ کو معلق کیا گیا ہے

حاصل یہ ہے کہ ان صورتوں میں کفالہ کو بیع، غصب اور وجوب مال کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور یہ چیزیں مال کے وجوب کا سبب ہیں اور جو چیز مال کے وجوب کا سبب ہو وہ ملائم ہوتی ہے لہذا ان چیزوں کے ساتھ کفالہ کو معلق کرنا وہ شرط ملائم کے ساتھ معلق کرنا ہے۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا وہ ہم یہ ہے کہ شاید ما بایعت فلانا کا معنی یہ ہے کہ اگر تم

نے اس سے کوئی چیز خریدی تو میں ضامن ہوں اس وہم کو دور کر دیا کہ اس کا یہ معنی نہیں ہے بلکہ اس کا یہ معنی ہے کہ اگر تم نے فلاں

کو کوئی چیز فروخت کی تو اس کے ثمن کا میں تمہارے لیے ضامن ہوں پہلا معنی اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ اس صورت میں یہ بیع کا کفالہ ہو جائیگا اور مطلب یہ ہوگا کہ اگر تم نے اس سے بیع خریدی تو میں تمہارے لیے اس بیع کا کفیل ہوں اور بیع کے ساتھ کفالت جائز نہیں ہوتی۔

(وان علق... الخ) اگر کفالہ کو محض شرط کے ساتھ معلق کیا جائے یعنی شرط ایسی ہو جو مناسب نہیں ہے تو یہ کفالہ صحیح نہیں ہے جیسے ان هبت الريح فعلى یا ان جاء المطر فعلى، یعنی اگر ہوا چلی یا اگر بارش ہوئی تو فلاں کے دین کا میں ضامن ہوں، یہ درست نہیں ہے۔

فان كفل بمالك عليه ضمن قدر ما قامت به بينته وبلا بينة صدق الكفيل فيما يقر به مع حلفه والاصل فيما يقر باكثر منه على نفسه فقط اى ان لم يقيم البينة صدق الكفيل فى مقدار ما يقر به مع انه يحلف على نفي الزيادة وينبغى ان يحلف على العلم بانك لا تعلم ان اكثر من هذا واجب على الاصيل فان نكل او اقر بالزائد لزم عليه وانما يحلف على العلم لان الحلف فيما يجب على الغير ليس الا على العلم وان اقر الاصيل باكثر مما اقر به الكفيل يكون ذلك مقتصرًا عليه لان الاقرار حجة قاصرة وكلمة ما فى قوله فيما يقر به موصولة والضمير فى به راجع الى ما وفى قوله فيما يقر باكثر منه مصدرية اى صدق الاصيل فى اقراره باكثر منه اى مما يقر به الكفيل ولو جعلت موصولة يفسد المعنى لانه حينئذ يصير تقدير الكلام صدق الاصيل فى الشئ الذى يقر باكثر منه اى من ذلك الشئ فالشئ الذى يقر الاصيل باكثر منه هو ما اقر به الكفيل والغرض ان الاصيل يصدق فى الاكثر لا انه يصدق فيما اقر به الكفيل .

ترجمہ

پس اگر کفیل بنا اس چیز کا جو تیرے لیے اس پر لازم ہو تو ضامن ہوگا اتنی مقدار کا جتنی پر بینہ قائم ہو جائے، اور بغیر بینہ کے تصدیق کی جائیگی کفیل کی اتنی مقدار میں جتنے کا وہ اقرار کرتا ہے اس کی قسم کے ساتھ، اور (تصدیق کی جائیگی) اصل کی کفیل کے اقرار شدہ مال سے زائد کے اقرار میں اس کے نفس کے خلاف فقط، اگر بینہ قائم نہیں کیا تو کفیل کی تصدیق کی جائیگی اس مقدار میں جتنی کا وہ اقرار کرتا ہے ساتھ اس بات کہ وہ قسم اٹھائے گا زیادتی کی نفی پر اور مناسب یہ ہے کہ وہ قسم اٹھائے علم پر بایں طور کہ تم نہیں جانتے کہ اس مقدار سے زیادہ اصل پر واجب ہے پس اگر انکار کر دے یا زائد کا اقرار کر لے تو اس پر لازم ہو جائیگا اور جزیں نیست کہ وہ علم پر قسم اٹھائے گا اس لیے کہ اس چیز میں قسم جو غیر پر واجب ہو، نہیں ہوتی مگر علم پر اور اگر اصل نے اقرار کیا اس مقدار سے زائد کا جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے تو یہ (زائد کا اقرار) اسی پر بند ہوگا اس لیے کہ اقرار حجت قاصرہ ہے اور کلمہ ما

جو کہ مصنف کے قول فیما یقر بہ میں واقع ہے، موصولہ ہے اور ضمیر جو بہ میں واقع ہے، راجع ہے ما کی طرف، اور مصنف کے قول فیما یقر با کثر منہ میں یہ (ما) مصدر یہ ہے یعنی تصدیق کی جائیگی اصیل کی اس کے اس سے زائد کے اقرار میں یعنی اس مال سے زائد میں جس کا کفیل نے اقرار کیا ہے، اور اگر ما کو موصولہ بنائیں تو معنی فاسد ہو جائیگا اس لیے کہ اس وقت تقدیر کلام اس طرح ہوگی کہ اصیل کی تصدیق کی جائیگی اس شے میں کہ اقرار کرتا ہے جس سے زائد کا یعنی اس شے سے زائد کا، اور وہ شے کہ اصیل اقرار کرتا ہے جس سے زائد کا وہ وہی مقدار ہے جس کا کفیل نے اقرار کیا، حالانکہ غرض یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کی جائیگی زائد میں نہ کہ اس مقدار میں جس کا کفیل نے اقرار کیا۔

﴿توضیح﴾

(فان کفل... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو کہا کہ میں تمہارے لیے اس مال کا کفیل ہوں جو تمہارے لیے فلاں کے ذمے ہے اس کے بعد کفیل نے مال کا اقرار کر لیا کہ اصیل (فلاں) نے تمہارے ایک ہزار درہم دینے ہیں اور اصیل نے اس سے زائد مثلاً پندرہ سو کا اقرار کیا کہ میں نے پندرہ سوا دا کرنے ہیں تو اب دو صورتیں ہیں اصیل کے خلاف مال کے ثبوت پر مکفول لہ بینہ قائم کرے گا یا نہیں اگر بینہ قائم ہو جائے تو جتنے پیسے اصیل کے خلاف بینہ کے ساتھ ثابت ہوئے ہیں اتنے ہی کفیل پر لازم ہونگے خواہ وہ پندرہ سو ہوں یا ایک ہزار ہوں اور اگر بینہ قائم نہیں ہوئی تو کفیل کے اپنے اقرار شدہ مال پر اس کی تصدیق کی جائیگی یعنی ایک ہزار پر اس کی تصدیق کی جائیگی اور زیادتی کی نفی پر وہ قسم اٹھائیگا کہ اللہ کی قسم کہ اصیل پر زائد مال یعنی پانچ سو واجب نہیں ہے، شارح کہتے ہیں کہ مناسب یہ ہے کہ وہ علم پر قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ اصیل پر ہزار سے زیادہ پیسے واجب ہیں، اگر کفیل قسم اٹھانے سے انکار کر دے یا وہ خود زائد پیسوں کا اقرار کرے تو اب ہزار کے ساتھ ساتھ وہ زائد پیسے یعنی پانچ سو بھی کفیل پر لازم ہونگے۔

اور اصیل نے جو زائد پیسوں کا اقرار کیا ہے تو اس کی ان زیادہ پیسوں میں تصدیق کی جائیگی لیکن یہ زائد پیسے (پانچ سو) صرف اصل پر واجب ہونگے کفیل پر نہیں ہونگے۔

(وانما... الخ) یہاں سے اس بات پر دلیل بیان کرتے ہیں کہ کفیل پچھلے مسئلے میں علم پر قسم کیوں اٹھائے گا (یوں کیوں کہے گا کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ اصیل پر ہزار سے زائد پیسے لازم ہیں) حاصل یہ ہے کہ کفیل اس چیز پر قسم اٹھا رہا ہے جو اس کے غیر یعنی اصیل پر واجب ہے اور جب اس چیز پر قسم اٹھائی جائے جو غیر حالف پر واجب ہو تو اس میں علم پر قسم اٹھائی جاتی ہے۔

(لان الاقرار... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اصیل اگر زائد کا اقرار کرے تو یہ زائد مال فقط اصیل پر واجب ہوگا حاصل یہ ہے کہ یہ اقرار حجت قاصرہ (یعنی اقرار صرف مقرر کے خلاف حجت ہوتا ہے اس پر بند ہوتا ہے) ہے متعدد یہ

نہیں ہے لہذا اگر اصل ہزار سے زائد مال کا اقرار کرے تو یہ اصیل سے کفیل کی طرف متعدی نہ ہوگا۔

(و کلمۃ... الخ) یہ مالکی تحقیق ہے جو فیما یقر بہ مع حلفہ اور فیما یقر باکثر منہ میں واقع ہے، حاصل یہ ہے کہ جو ما فیما یقر بہ مع حلفہ میں واقع ہے وہ موصولہ ہے اور شے کے معنی میں ہے اور بہ کی ضمیر مالکی طرف راجع ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے صدق الاصل فی الشیء الذی یقر بہ مع حلفہ، کہ کفیل کی قسم کے ساتھ اس شے میں تصدیق کی جائیگی جس شے کا وہ اقرار کر رہا ہے، اور وہ ما جو فیما یقر باکثر منہ میں واقع ہے وہ مصدر یہ ہے جس نے اپنے مابعد کو مصدر کی تاویل میں کر دیا اور منہ کی ضمیر کا مرجع ما اقربہ الکفیل ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے صدق الاصل فی اقرارہ باکثر مما اقربہ الکفیل، کہ اصیل کی کفیل کے اقرار شدہ مال سے زائد کے اقرار میں تصدیق کی جائے گی یعنی کفیل نے جتنے مال کا اقرار کیا مثلاً ایک ہزار اور اصیل نے جو اس سے زائد کا اقرار کیا مثلاً پانچ سو تو اصیل کی اس پانچ سو کے اقرار میں تصدیق کی جائے گی۔

(ولو جعلت... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح پہلی جگہ میں ما کو موصولہ بنایا یعنی فیما یقر بہ مع حلفہ میں، چاہیے کہ دوسری جگہ میں بھی ما کو موصولہ بناتے یعنی فیما یقر باکثر منہ میں، دوسری جگہ میں ما کو مصدر یہ کیوں بنایا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اگر دوسری جگہ ما کو موصولہ بنائیں تو معنی فاسد ہو جائیگا وہ اس طرح کہ اس صورت میں ما بمعنی شے کے ہوگا اور منہ کی ضمیر کا مرجع وہی شے ہوگی تقدیر عبارت اس طرح ہوگی صدق الاصل فی الشیء الذی یقر باکثر من ذالک الشیء کہ اصیل کی اس شے میں تصدیق کی جائیگی جس شے سے زائد کا وہ اصیل اقرار کر رہا ہے، اور وہ شے جس سے زائد کا وہ اصیل اقرار کر رہا ہے وہ وہی تو ہے جس کا کفیل اقرار کر رہا ہے تو مطلب یہ ہو جائیگا کہ اصیل کی کفیل کے اقرار شدہ مال میں تصدیق کی جائیگی یعنی اتنے پیسوں میں اصیل کی تصدیق کی جائیگی جتنے پیسوں کا کفیل اقرار کر رہا ہے اور یہ مقصود کے خلاف ہے اس لیے کہ مقصود تو یہ ہے کہ اصیل کی تصدیق کفیل کے اقرار شدہ مال سے زائد میں کی جائیگی نہ کہ کفیل کے اقرار کیے ہوئے مال کے برابر میں اس کی تصدیق کی جائیگی۔

وللطالب مطالبۃ من شاء من اصیل و کفیل ومطالبتهما فان طالب احدهما فله مطالبته الآخر هذا بخلاف المالك اذا اختار احد الغاصبين فان اختاراه احدهما يتضمن تملیكه یعنی اذا قضی القاضی بذلك كذا فی مبسوط شیخ الاسلام فاذا املى احدهما لا يمكنه ان يملك الآخر وتصح بامر الاصیل وبلا امره ثم ان امره رجع عليه بعد ادائه الى طالبه ولا يطالبه قبله بخلاف الوكيل بالشراء فانه اذا اشترى كان له مطالبۃ الثمن من موكله قبل ادائه الى البائع لانه انعقد بين الوكيل والموكل مبادلة حكمية وان لم يأمره لم يرجع.

ترجمہ

اور طالب کے لیے جائز ہے مطالبہ کرنا جس سے چاہے اصیل سے یا کفیل سے، اور (جائز ہے) ان دونوں سے مطالبہ

کرنا پس اگر ان میں سے ایک سے مطالبہ کر لیا تو اس کے لیے جائز ہے دوسرے سے مطالبہ کرنا، یہ بخلاف مالک کے ہے جب وہ اختیار کر لے دو غاصبوں میں سے کسی ایک کو اس لیے کہ اس کا اختیار کرنا ان میں سے کسی ایک کو متضمن ہے اس کو مالک بنانے کا یعنی جب قاضی اس کا فیصلہ کر دے، اسی طرح ہے مبسوط شیخ الاسلام میں، پس جب ان دونوں میں سے ایک مالک ہو جائیگا تو مالک کے لیے ممکن نہ ہوگا کہ وہ دوسرے کا مالک بنائے، اور صحیح ہے کفالہ اصیل کے امر کے ساتھ اور بغیر اس کے امر کے پھر اگر اس نے امر کیا ہو اس کو تو کفیل اس سے رجوع کرے اس کے طالب کو دین کی ادائیگی کے بعد اور اس سے مطالبہ نہ کرے اس سے پہلے بخلاف وکیل بالشراء کے اس لیے کہ جب وہ خریدے تو اس کے لیے جائز ہے ثمن کا مطالبہ کرنا اپنے موکل سے ثمن کی بائع کی طرف ادائیگی سے پہلے اس لیے کہ عقد وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ ہوتا ہے، اور اگر اس کو اصیل نے امر نہ کیا ہو تو وہ رجوع نہ کرے۔

﴿توضیح﴾

(وللطالب... الخ) مکفول لہ (دائن یا قرض خواہ) اصیل سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے اور کفیل سے بھی، اگر ایک سے وہ مطالبہ کر لے تو دوسرے سے بھی مطالبہ کر سکتا ہے۔

(هذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ دو آدمیوں نے ملکر ایک چیز غصب کی پھر مالک نے ایک غاصب کو ضامن بنانے کے لیے اختیار کر لیا تو اب وہ مالک دوسرے غاصب کو ضامن نہیں بنا سکتا، پس چاہیے کہ جب مکفول لہ اصیل اور کفیل میں سے کسی ایک سے مطالبہ کر لے تو دوسرے سے مطالبہ نہ کر سکے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کفالہ اور غصب میں فرق ہے جب مالک ایک غاصب کو ضامن بنائیگا تو یہ اس غاصب کو مالک بنانے کو متضمن ہے یعنی مالک غاصب کو گویا ضامن کی وجہ سے اس غصب شدہ شے کا مالک بنا رہا ہے اور جب مالک ایک غاصب کو اس مغصوبہ شے کا مالک بنادے تو اب دوسرے غاصب کو اس کا مالک نہیں بنا سکتا لہذا مالک اب دوسرے غاصب کو ضامن بھی نہیں بنا سکتا بخلاف کفالہ کہ جب مکفول لہ اصیل و کفیل میں سے کسی ایک سے دین کا مطالبہ کرے تو یہ تملیک کو متضمن نہیں ہے یعنی ایسی بات نہیں ہے مکفول لہ دین کا مطالبہ کرنے سے گویا اس کو مالک بنا رہا ہے اس لیے ایک سے دین کا مطالبہ کرنے کے باوجود دوسرے سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

(یعنی... الخ) یہاں سے یہ سمجھایا کہ مالک جب ایک غاصب کو مغصوبہ شے کا ضامن بنا لے تو وہ اس وقت اس شے کا مالک ہوگا جب قاضی اس کے مطابق فیصلہ کر دے یعنی غاصب پر ضمان لازم کر دے۔

(وتصح... الخ) اصیل اگر دوسرے کو کفیل بننے کا امر کرے پھر وہ دوسرا کفیل بن جائے تو یہ بھی ٹھیک ہے اور اگر اصیل کے امر کے بغیر وہ کفیل بنتا ہے تو بھی درست ہے۔ البتہ فرق یہ ہے کہ اگر کفالہ بغیر امر کے ہو تو جب اصیل کا دین ادا کر دیگا تو اس کے بعد وہ اس سے دین کا رجوع نہ کر سکے گا اور اگر کفالہ اس کے امر کے ساتھ ہو تو ادائیگی دین کے بعد کفیل اصیل سے دین کا

رجوع کر سکتا ہے، ادائیگی دین سے پہلے نہیں کر سکتا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بالشراء بنایا کہ میرے لیے یہ چیز خریدو اور وکیل نے وہ چیز خرید لی اور ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہیں کیے تو وہ موکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے تو جس طرح وکیل بالشراء ثمن کی ادائیگی سے پہلے موکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے، چاہیے کہ کفیل بالامر بھی ادائیگی دین سے پہلے اصیل سے دین کا مطالبہ کر سکے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کفالت اور وکالت بالشراء میں فرق ہے وکالت بالشراء میں وکیل اور موکل کے درمیان مبادلہ حکمیہ ہوتا ہے، وکیل بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوتا ہے، پس جس طرح بائع مشتری سے بیع کی تسلیم سے پہلے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے اسی طرح وکیل بالشراء بھی ادائیگی ثمن سے پہلے موکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے، بخلاف کفالت کے کہ اس میں کفیل اور اصیل کے درمیان مبادلہ حکمیہ نہیں ہوتا لہذا کفیل ادائیگی دین کے بعد ہی اصیل سے دین کا رجوع کر سکے گا۔

فان لوزم الكفيل بالمال فله ملازمة اصيله وان حيس فله حبسه لانه لحقه هذا الضرر بامر
فيعامله بمثله وان ابرى الاصيل او اوفى المال برى الكفيل وان ابرى هو لا يبرى الاصيل لان الدين
على الاصيل فالبراءة توجب البراءة عن المطالبة بخلاف العكس وان آخر عن الاصيل آخر عنه
بخلاف عكسه اعتبار البراءة الموقت بالموبد فان صالح الكفيل الطالب عن الف على مائة برى
الكفيل والاصيل ورجع على الاصيل بها ان كفله بلهره لانه اضاف الصلح الى الالف الذي هو الدين
على الاصيل فيبرى عن تسعمائة وبراءة توجب براءة الكفيل فان كانت الكفالة بامر رجع الكفيل
بما اذى وهو المائة وان صالح على آخر رجع بالالف لانه مبادلة فيملكه الكفيل فيرجع بجميع
الالف فان قلت ان الدين على الاصيل فكيف يملكه الكفيل لان تملك الدين من غير من عليه
الدين لا يصح قلت اما عند من جعل الكفالة ضم الذمة الى الدين فظاهر واما عند الآخرين
فان المكفول له اذا ملك الدين من الكفيل اما بالهبة او بالمعاوضة فالدين يجعل ثابتاً في ذمة
الكفيل ضرورة صحة التملك كذا قالوا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کفیل بالمال کا پیچھا ہوتا ہے تو اس کے لیے جائز ہے اپنے اصیل کا پیچھا کرنا اور اگر اس کو قید کیا جاتا ہے تو اس کفیل کے لیے جائز ہے اس کو مجبوس کرنا اس لیے کہ لاحق ہو اس کو یہ ضرر اس کے امر کی وجہ سے پس وہ اس کے ساتھ اپنی مثل والا معاملہ کرے۔ اور اگر مدعی نے اصیل کو بری کر دیا یا اس نے مال ادا کر دیا تو کفیل بری ہو جائیگا اور اگر اس نے کفیل کو بری کر دیا تو

اصیل بری نہ ہوگا، اس لیے کہ دین اصیل پر ہوتا ہے پس اس سے براءت واجب کرتی ہے مطالبہ سے براءت کو بخلاف عکس کے، اور اگر اس نے اصیل کو مہلت دے دی تو مطالبہ موخر ہو جائیگا کفیل سے بخلاف اس کے عکس کے، قیاس کرتے ہوئے ابراء موقت کو موبد پر، پس اگر کفیل نے طالب سے صلح کر لی ہزار سے سو پر تو بری ہو جائیگا کفیل اور اصیل، اور رجوع کریگا اصیل پر اس سو کا اگر وہ کفیل بنا تھا اس کے امر کے ساتھ، اس لیے کہ اس نے منسوب کیا صلح کو اس ہزار کی طرف جو کہ دین تھا اصیل پر، پس وہ نو سو سے بری ہو جائیگا اور اس کی براءت واجب کرتی ہے کفیل کی براءت کو پس اگر کفالت اس کے امر کے ساتھ ہو تو کفیل رجوع کریگا اس مال کا جو اس نے ادا کیا جو کہ سو درہم ہیں، اور اگر صلح کر لی دوسری جنس پر تو رجوع کریگا ہزار کا، اس لیے کہ یہ مبادلہ ہے پس کفیل اس کا مالک ہوگا پس وہ رجوع کریگا تمام ہزار کا، پس اگر تو کہے کہ دین اصیل پر ہوتا ہے تو کیسے اس کا کفیل مالک ہوگا اس لیے کہ دین کا مالک بنا دینا اس شخص کے غیر کو جس پر دین ہو یہ صحیح نہیں تو میں کہوں گا کہ بہر حال اس شخص کے نزدیک جو قرار دیتا ہے کفالہ کو ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا دین میں، تو یہ ظاہر ہے اور بہر حال دوسروں کے نزدیک پس مکفول لہ جب مالک ہو دین کا کفیل سے ہبہ کی وجہ سے یا معاوضہ کی وجہ سے تو دین کو ثابت قرار دیا جائیگا کفیل کے ذمہ میں تملیک کے صحیح ہونے کی ضرورت کی وجہ سے، اسی طرح فقہاء نے کہا ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان لزوم... الخ) اگر طالب (مکفول لہ) دین کی وصولی کے لیے کفیل کا پیچھا کرتا ہے تو کفیل بھی اصیل کا ملازمہ کر سکتا ہے اسی طرح اگر کفیل کو مجبوس کیا جاتا ہے تو کفیل اصیل کو مجبوس کر داسکتا ہے اس لیے کہ یہ ملازمہ اور قید والا ضرر جو کفیل کو لاحق ہو رہا ہے یہ سب اصیل کی وجہ سے ہے لہذا کفیل اصیل کے ساتھ وہی معاملہ کر سکتا ہے جو خود اس کے ساتھ ہو رہا ہے۔

(وان ابرئى... الخ) اگر مدعی نے اصیل کو دین سے بری کر دیا تو کفیل بھی بری ہو جائیگا اور اگر مدعی نے کفیل کو بری کر دیا تو اصیل بری نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اصیل کے ذمے دین ہے اور کفیل پر دین نہیں ہے اس سے صرف مطالبہ ہو سکتا ہے تو اصیل کو بری کرنا دراصل کو اس کو دین سے بری کرنا ہے اور کفیل کو بری کرنا گویا اس کو مطالبہ سے بری کرنا ہے، اور جب دین سے براءت ہو جائے تو مطالبہ سے بھی براءت ہو جاتی ہے لہذا اصیل کے بری ہونے سے کفیل بھی بری ہو جائے گا، اور مطالبہ اگر براءت ہو جائے تو دین سے براءت نہیں ہوتی لہذا کفیل کو اگر براءت حاصل ہو جائے تو اس سے اصیل بری نہ ہوگا۔

(وان اخر... الخ) اگر مدعی نے اصیل کو مہلت دے دی مثلاً اصیل کو کہا کہ تم نے جو دین ابھی ادا کرنا ہے وہ دو ماہ کے بعد ادا کر دینا، تو اس مہلت سے کفیل کو بھی مہلت حاصل ہو جائیگی لیکن اگر کفیل کو مدعی نے مہلت دے دی تو اس سے اصیل کو مہلت حاصل نہ ہوگی، اس لیے کہ مہلت دینا ابراء موقت (وقتی طور پر دین سے بری کر دینا) ہے، ہم ابراء موقت کو ابراء موبد (ہمیشہ کے لیے دین سے بری کر دینا یعنی دین معاف کر دینا) پر قیاس کریں گے اور کہیں گے کہ جس طرح اصیل کو

اگر ابراء موبد حاصل ہو جائے تو کفیل کو بھی حاصل ہو جاتا ہے اور اگر کفیل کو ابراء موبد حاصل ہو تو اصیل کو حاصل نہیں ہوتا اسی طرح اگر اصیل کو ابراء موقت حاصل ہو جائے تو کفیل کو بھی حاصل ہو جائیگا لیکن اگر کفیل کو ابراء موقت حاصل ہو جائے تو اس سے اصیل کو حاصل نہ ہوگا۔

(فان صالح... الخ) اگر اصیل پر ایک ہزار دین تھا اور کفیل نے اس ایک ہزار سے مکفول لہ کیساتھ سو پر صلح کر لی (یعنی کفیل نے مکفول لہ کو یہ کہا کہ تم یہ سودر ہم لے لو اور اپنے ہزار کے دعویٰ سے دستبردار ہو جاؤ) تو اب اصیل اور کفیل دونوں بری ہو جائیں گے اور اگر اس صورت میں کفیل اصیل کے امر سے کفیل بنا تھا تو وہ اصیل سے سودر ہم کا مطالبہ بھی کر سکتا ہے۔ (لانه... الخ) یہاں سے صورت مذکورہ میں اصیل کے بری ہونے کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ کفیل نے جو سو پر صلح کی تو اس نے اس صلح کو اس ہزار کی طرف منسوب کیا جو کہ اصیل پر دین ہے، جب صلح اس دین کی طرف منسوب ہے جو اصیل کے ذمے ہے تو اصیل اس سے بری ہو جائیگا اور کفیل اس لیے بری ہوگا کہ جب اصیل بری ہو چکا تو کفیل کو بھی بری ہو جانا چاہیے اس لیے کہ اصیل کی براءت کفیل کی براءت کو واجب کرتی ہے کما مر۔

(وان صالح... الخ) اگر کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ اس کے دین کی جنس کے خلاف پر صلح کی مثلاً دین ایک ہزار درہم تھا اور کفیل نے اس کے ساتھ کچھ سامان پر صلح کر لی تو اب کفیل اصیل سے ہزار کا رجوع کر سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ سامان پر جو اس نے ایک ہزار سے صلح کی ہے یہ مبادلہ ہے گویا سامان کے عوض کفیل نے اس مکفول لہ ایک ہزار کو خرید لیا ہے۔ لہذا کفیل سامان دیکر ایک ہزار کا مالک ہو گیا لہذا وہ پورے ایک ہزار کا اصیل سے رجوع کر سکتا ہے۔

(فان قلت... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں کفیل ایک ہزار کا مالک نہیں ہو سکتا ہے اس لیے کہ دین اصیل کے ذمے تھا نہ کہ کفیل کے ذمے، اور ضابطہ ہے کہ تمملیک الدین من غیر من علیہ الدین ٹھیک نہیں یعنی دین کا مالک اس شخص کو نہیں بنایا جاسکتا جس پر دین لازم نہ ہو، پس اگر یہ کہیں کہ یہاں کفیل صلح کی وجہ سے ایک ہزار کا مالک ہو گیا ہے تو یہ تمملیک الدین من غیر من علیہ الدین ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کفالہ کے بارے میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ کفالہ نام ضم الذمۃ الی الذمہ فی الدین کا ہے، (ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا دین میں) اور دوسرا قول یہ ہے کہ کفالہ کہتے ہیں ضم الذمۃ الی الذمۃ فی المطالبۃ (ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کے ساتھ ملانا مطالبہ میں) پہلے قول کے مطابق تو کوئی اشکال نہیں ہے اس لیے کہ پہلے قول کے مطابق کفالہ کی وجہ سے کفیل پر دین لازم ہو جاتا ہے جس طرح کہ اصیل پر لازم ہوتا ہے جب کفیل پر بھی دین لازم ہے اور وہ کفیل اس صلح کی وجہ سے ہزار کا مالک ہو تو یہ تمملیک الدین من غیر من علیہ الدین نہیں ہے جیسا کہ ظاہر ہے بلکہ یہ تمملیک الدین ممن علیہ الدین (دین کا مالک بنانا اس شخص کو جس کے ذمہ دین ہے)۔ البتہ دوسرے قول کے مطابق اشکال ہے کیونکہ دوسرے قول کے مطابق کفالہ میں کفیل پر دین لازم نہیں ہوتا ہے صرف اس سے مطالبہ ہو سکتا ہے تو اگر وہ صلح کی

وجہ سے ہزار کا مالک ہو جائے تو تملیک الدین من غیر من علیہ الدین لازم آتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ صلح کی وجہ سے ہم کفیل کے ذمہ ضرورتاً دین ثابت کریں گے پس کفیل پر گویا کہ دین کفالہ کی وجہ سے لازم ہوگا جب کفیل پر دین ہوگا تو اس کو صلح کی وجہ سے ایک ہزار کا مالک بنانا تملیک الدین من غیر من علیہ الدین لازم نہ آئے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ ہم کفیل کے ذمہ دین کو ضرورتاً کیسے ثابت کریں گے تو وہ اس طرح کہ جب کفیل نے مکفول لہ کے ساتھ صلح کر لی اور پھر مکفول لہ نے وہ ہزار کفیل کو صلح کی وجہ سے معاف کر دیا یعنی معاوضہ کے ساتھ یا بہرہ کے طور اس کو اس ہزار کا مالک بنا دیا تو ہم ضرورت کی بناء پر یہ کہیں گے کہ کفیل پر یہ ہزار دین کے طور کفالہ کی وجہ سے لازم تھا وہ ضرورت یہ ہے کہ تاکہ اس کو ایک ہزار کا مالک بنایا جاسکے اور ”تملیک الدین من غیر من علیہ الدین“ لازم نہ آئے۔

وَإِنْ صَلَّحَ عَنْ مُوجِبِ الْكَفَالَةِ لَمْ يَبْرَأِ الْأَصِيلُ لَأَنَّ هَذَا الصَّلَاحَ أَبْرَأَ الْكَفِيلَ عَنِ الْمَطَالِبَةِ فَلَا يُوجِبُ بَرَاءَةَ الْأَصِيلِ وَإِنْ قَالَ الطَّالِبُ لِلْكَفِيلِ: بَرِئْتُ إِلَيَّ مِنَ الْمَالِ رَجَعِ عَلَيَّ أَصِيلُهُ لَأَنَّ الْبَرَاءَةَ الَّتِي ابْتَدَأَ هَا مِنْ الْكَفِيلِ وَانْتَهَاءَ هَا إِلَى الطَّالِبِ لَا تَكُونُ إِلَّا بِالْإِيْفَاءِ كَأَنَّهُ قَالَ: بَرِئْتُ بِالْإِدَاءِ إِلَيَّ فَيَرْجِعُ بِالْمَالِ عَلَى الْأَصِيلِ إِنْ كَانَتِ الْكَفَالَةُ بِأَمْرِهِ وَكَذَا فِي بَرِئْتُ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ خِلَافَ مُحَمَّدٍ لَهُ أَنَّ الْبَرَاءَةَ يَكُونُ بِالْإِدَاءِ أَوِ الْإِبْرَاءِ فَيُبْثُّ الْأَدْنَى وَلَا بِي يُوسُفَ أَنَّهُ أَقْرَبُ بِالْبَرَاءَةِ الَّتِي ابْتَدَأَ هَا مِنْ الْمَطْلُوبِ وَهِيَ بِالْإِدَاءِ فَيَرْجِعُ وَفِي إِبْرَائِكَ لَا يَرْجِعُ قِيلَ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ إِنْ كَانَ الطَّالِبُ حَاضِرًا يَرْجِعُ إِلَيْهِ فِي الْبَيَانِ . وَلَا يَصَحُّ تَعْلِيقُ الْبَرَاءَةِ عَنِ الْكَفَالَةِ بِالْشَرْطِ كَسَائِرِ الْبَرَاءَاتِ كَمَا إِذَا قَالَ: إِنْ قَدِمَ فَلَانٌ مِنَ السَّفَرِ إِبْرَائِكَ مِنَ الدِّينِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر صلح کر لی کفیل نے موجب کفالہ سے تو اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ اس صلح نے کفیل کو بری کر دیا مطالبہ سے، پس یہ اصیل کی براءت کو واجب نہیں کرے گی اور اگر طالب نے کفیل کو کہا تم بری ہو گئے میری طرف مال سے، تو وہ رجوع کرے اپنے اصیل پر اس لیے کہ وہ براءت جس کی ابتداء کفیل سے ہو اور اس کی انتہاء طالب تک ہو وہ نہیں ہوتی مگر ادائیگی کے ساتھ گویا کہ اس نے یہ کہا: تم بری ہو گئے ہو میری طرف سے ادائیگی کرنے کی وجہ سے، پس کفیل رجوع کرے مال کا اصیل پر اگر کفالت اس کے امر کے ساتھ ہو اور اسی طرح حال ہے براءت میں امام ابو یوسفؒ کے نزدیک بخلاف امام محمدؒ کے، ان کی دلیل یہ ہے کہ براءت ہوتی ہے اداء کے ساتھ یا بری کر دینے کے ساتھ، پس ادنی ثابت ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ اس نے ایسی براءت کا اقرار کیا جس کی ابتداء ہوتی ہے مطلوب سے اور وہ اداء کے ساتھ ہے پس وہ رجوع کرے اور ”ابرائتک“ میں رجوع نہیں کرے گا، بعض نے کہا ان تمام صورتوں میں اگر طالب حاضر ہو تو اس کی طرف رجوع کیا جائیگا بیان میں، اور صحیح نہیں ہے

براءت کو معلق کرنا کفالہ سے شرط کے ساتھ جیسا کہ باقی براءات کا حال ہے جیسے یہ کہے اگر فلان سفر سے واپس آ گیا تو میں تمہیں دین سے بری کر دوں گا۔

﴿توضیح﴾

(وان صالح... الخ) اگر کفیل نے طالب (مکفول لہ) سے موجب کفالت (کفالت کے مقتضی یعنی دین کے مطالبہ) پر صلح کر لی بایں طور کہ کفیل نے طالب کو سودرہم دیئے اور کہا کہ یہ رکھ لو اور آئندہ تم مجھ سے دین کا مطالبہ نہیں کرو گے تو کفیل تو بری ہو جائیگا لیکن اصیل بری نہ ہوگا اس لیے کہ اس صلح نے کفیل کو مطالبہ سے بری کر دیا اور مطالبہ سے براءت سے دین سے براءت حاصل نہیں ہوتی جو اصیل کے ذمے ہے۔ لہذا اصیل پر بدستور دین واجب رہے گا۔

(وان قال... الخ) اگر طالب نے کفیل کو کہا برئت الی من المال کہ تم میری طرف مال سے بری ہو گئے ہو تو کفیل اصیل سے دین کا رجوع کر سکتا ہے اس لیے کہ اس نے برئت الی کہا اس میں برئت خطاب کا صیغہ ہے اور مخاطب کفیل ہے اور الی انتہاء کے ساتھ آتا ہے اور الی میں متکلم کی ضمیر طالب کے لیے ہے، پس طالب نے ایسی براءت کا ذکر کیا جس کی ابتداء کفیل سے ہوتی ہے اور اس کی انتہاء طالب تک ہوتی ہے اور اس قسم کی براءت ادائیگی کے ذریعے ہوتی ہے گویا کہ طالب نے کہا برئت بالاداء الی کہ تم مجھے مال ادا کرنے کے سبب سے بری ہو گئے ہو لہذا وہ کفیل اصیل سے مال کا رجوع کر سکتا ہے بشرطیکہ کفالہ اصیل کے امر کیساتھ ہو۔

(و کذا... الخ) اگر طالب نے کفیل کو کہا: برئت کہ تم بری ہو گئے ہو تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کفیل اصیل سے مال کا رجوع کر سکے گا اور امام محمدؒ کے نزدیک نہیں کریگا، امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ براءت اس وقت متحقق ہوتی ہے جب ادائیگی کردی جائے یا حقدار اس سے اپنا حق معاف کر دے ان میں ادنیٰ ابراء ہے یعنی حقدار اس کو معاف کر دے لہذا یہاں ادنیٰ ثابت ہوگا جو کہ ابراء ہے پس ہم یوں سمجھیں گے کہ طالب نے کفیل کو دین بالکل معاف کر دیا ہے اور جب طالب دین کو بالکل معاف کر دے تو کفیل اصیل سے دین کا رجوع نہیں کیا کرتا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ طالب نے جب برئت کہا تو اس نے ایسی براءت کا اقرار کیا جس کی ابتداء کفیل سے ہے (کیونکہ برئت مخاطب کا صیغہ ہے اور یہاں مخاطب کفیل ہے) اور ایسی براءت جس کی ابتداء کفیل سے ہوتی وہ وہ براءت ہوتی ہے جو ادائیگی کے بعد حاصل ہو پس یہاں گویا کفیل نے دین کی ادائیگی کردی ہے اور کفیل جب دین کی ادائیگی کر دے تو وہ اصیل سے دین کا رجوع کر سکتا ہے۔

(وفی ابرائیک... الخ) اگر طالب نے کفیل کو کہا: ابرائیک کہ میں نے تمہیں بری کر دیا تو اب کفیل اصیل سے رجوع نہ کر سکے گا اس لیے کہ اب طالب نے صراحتہ ابراء کا اقرار کر لیا جس کا معنی ہوتا ہے حق معاف کر دینا اور ابراء کی صورت میں کفیل اصیل سے رجوع نہیں کر سکتا۔

(قيل... الخ) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں اگر طالب حاضر ہو تو اس سے پوچھا جائیگا کہ تمہاری اس قول سے کیا مراد ہے (یعنی تم نے جو کہا برئت الی من المال، یا برئت، یا ابرأتک اس سے تمہارا کیا مطلب ہے؟) اگر وہ کہے کہ میری مراد یہ ہے کہ کفیل نے میرا مال ادا کر دیا ہے تب کفیل اصیل سے مال کا رجوع کر سکے گا اور اگر کہے کہ میری مراد یہ ہے کہ میں نے معاف کر دیا ہے تو اب کفیل رجوع نہ کر سکے گا۔ اور اگر طالب غائب ہو اور وہ اس قسم کے الفاظ کہہ ڈالے جو اوپر گزرے تو وہی تفصیل ہے جو متن میں بیان ہوئی۔

(ولا یصح... الخ) کفالت سے براءت کو شرط کے ساتھ معلق کرنا درست نہیں جیسا کہ باقی براءات کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ٹھیک نہیں ہوتا۔ اس کی مثال جیسے مکفول لہ کفیل کو کہے: اگر فلاں آدمی سفر سے واپس آ گیا تو میں تمہیں دین کے مطالبہ سے بری کر دوں گا، شرط سے مراد ایسی شرط ہے جس کے ساتھ کفالہ کی براءت کو معلق کرنا درست نہ ہو۔

لا یصحُّ البراءة ولا الكفالة بماتعدَّر استيفاءه من الكفيل كالحُدودِ والقصاصِ وبالمبيع بخلافِ الثمنِ اِعلم انَّ الكفالة بتسليم المبيع تصحُّ لكن لو هلك على الكفيل لا یجبُ على الكفيل شئٌ فمرادُ المصنّف الكفالة بمالِیة المبيع وذلك لان مالیتہ غیر مضمونۃ علی الاصل فانہ لو هلك یفسخ البیع و یجبُ ردُّ الثمن بخلافِ الثمن وبالمرهون ای بمالیتہ لكن تصحُّ بتسليم المرهون فان هلك لا یجبُ علیه شئٌ فالحاصل ان الكفالة بمالِیة الاعیان المضمونۃ بالغير لا تصحُّ فامَّا بالاعیان المضمونۃ بنفسها تصحُّ عندنا خلافاً للشافعی وذلك مثل المبيع بیعاً فاسداً والمغصوب والمقبوض علی سوم الشراء فانہ مضمونٌ بالقیمة .

﴿ترجمہ﴾

صحیح نہیں براءت اور کفالت ایسی چیز کی جس کا وصول کرنا مشکل ہو کفیل سے مثلاً حدود اور قصاص اور (صحیح نہیں کفالت) بیع کی، بخلاف ثمن کے۔ جان تو کہ بیع کی سپردگی کی کفالت صحیح ہے لیکن اگر ہلاک ہو جائے تو کفیل پر کوئی شے واجب نہ ہوگی پس مصنف کی مراد بیع کی مالیت کا کفالہ ہے اور یہ اس لیے کہ اس کی مالیت اصیل پر مضمون نہیں ہوتی اس لیے کہ بیع ہلاک ہوگئی تو بیع فسخ نہ ہوگی اور ثمن کی واپسی واجب ہوگی بخلاف ثمن کے اور (کفالہ صحیح نہیں) مرہون کا یعنی اس کی مالیت کا لیکن صحیح ہے کفالہ اس مرہون کی حوالگی کا پس اگر وہ مرہونہ شے ہلاک ہوگئی تو کفیل پر کچھ لازم نہ ہوگا، پس خلاصہ یہ ہے کہ ان اعیان کی مالیت کی کفالت جو مضمونہ بالغير ہوں، صحیح نہیں بہر حال ان اعیان کی جو مضمون بنفسہا ہوں، صحیح ہے ہمارے نزدیک بخلاف امام شافعی کے اور یہ جیسے وہ چیز جس کو بیچا گیا ہو بیع فاسد کے ساتھ اور جس کو غصب کیا گیا ہو اور جس پر قبضہ کیا گیا ہو ثراء کے بھاؤ پر اس لیے کہ وہ مضمون ہوتی ہے قیمت کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(لا یصح... الخ) ایسی چیز کا کفالہ درست نہیں ہے جس کو کفیل سے وصول کرنا مستعذر ہو جیسے حدود و قصاص، مراد نفس حد اور نفس قصاص کا کفالہ ہے یہاں مراد نفس من علیہ الحد اور نفس من علیہ القصاص (جس پر حد یا قصاص لازم ہے یعنی حدود و قصاص میں جو مدعی علیہ ہے) کا کفالہ نہیں ہے کیونکہ نفس من الحد و القصاص کے کفالہ کا بیان پیچھے ہو چکا ہے۔ تو حاصل یہ ہے کہ کسی کی طرف سے حد یا قصاص کا کفیل بننا صحیح نہیں ہے اس لیے کہ اس چیز کا کفالہ درست ہوتا ہے جس کو کفیل سے وصول کرنا مستعذر نہ ہو مثلاً مال، اگر کوئی مال کا کفیل بن جائے تو ٹھیک ہے اس لیے کہ اگر اصل کسی طرح پر مال دینے کے لیے تیار نہ ہو تو کفیل سے اس کو وصول کیا جاسکتا ہے۔ لیکن حدود و قصاص ایسی چیزیں ہیں جو کفیل پر جاری نہیں کی جاسکتیں یعنی ان میں نیابت جاری نہیں ہوتی۔ لہذا ان کی کفالت بھی درست نہ ہوگی۔

(وبالمبیع... الخ) مبیع کا کفیل بننا صحیح نہیں۔ اور ثمن کا کفیل بننا درست ہے۔

(اعلم... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مبیع کا کفالہ درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی شخص کہے تم اس چیز کو خرید لو میں اس بات کا ضامن ہوں کہ بائع سے یہی چیز تمہیں دلو اوں گا تو مبیع کا کفالہ ہے جو کہ جائز ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مبیع کی مالیت کا کفالہ جائز نہیں ہے یعنی کوئی مشتری کو یہ کہے کہ اگر بائع نے مبیع سپرد نہ کیا یا اس سے ہلاک ہو گئی تو میں تمہارے لیے مبیع کی مالیت کا ضامن ہوں بایں طور کہ میں بائع سے تمہیں اس مبیع کی مالیت کے برابر پیسے تمہیں دلوادونگا۔ تو یہ ٹھیک نہیں، مصنف کی یہ مراد نہیں ہے کہ مبیع کی سپردگی کا کفالہ درست نہیں ہے۔

(وذا لک... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل ہے کہ مبیع کی مالیت کا کفالہ کیوں درست نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ ایسی چیز کی مالیت کا کفالہ درست ہوتا ہے کہ جو اصل کی ضمان میں داخل ہو اور مبیع اصل کی ضمان میں داخل نہیں ہوتی پس مبیع کی مالیت کا کفالہ بھی ٹھیک نہ ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ مبیع اصل پر مضمون کیسے نہیں ہوتی؟ تو وہ اس طرح کہ اگر مبیع بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو بیع فسخ ہو جاتی ہے اور بائع (اصل) پر لازم ہوتا ہے کہ وہ مشتری کو اس کا ثمن واپس کر دے اس سے معلوم ہوا کہ مبیع اصل پر مضمون نہیں ہوتی اگر یہ اس پر مضمون ہوتی تو بیع فسخ نہ ہوتی اور نہ ہی اس پر یہ لازم ہوتا کہ وہ مشتری کو ثمن واپس کرے۔ بخلاف ثمن کے کہ اس کا کفیل بننا درست ہے اس لیے کہ ثمن اصل یعنی مشتری پر مضمون ہوتا ہے۔ اور جو چیز اصل پر مضمون ہو تو اس کی مالیت کی کفالت درست ہے۔

(وبالمرہون... الخ) مرہونہ شے کا کفیل بننا جائز نہیں۔

(ای بمالیتہ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مرہون کا کفیل بننا جائز نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی کہے تم یہ چیز قرض خواہ کے پاس بطور رہن کے رکھو ادو جب تم اس کو اپنا قرضہ ادا کرو گے تو تمہاری مرہونہ شے

اس قرض خواہ سے واپس دلوانے کا میں ضامن ہوں تو یہ جائز ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مصنف کی مراد یہ ہے کہ مرہون کی مالیت کا کفالہ درست نہیں ہے مطلب یہ ہے کہ کفیل یہ کہتا ہے اگر قرض خواہ نے تمہاری مرہونہ شے قرضہ کے ادا کرنے کے باوجود واپس نہ کی یا وہ اس سے ہلاک ہوگئی تو اس کی مالیت کا میں ذمہ دار ہوں یعنی اس مرہونہ شے کی مالیت کے بقدر میں اس سے پیسے لیکر تمہیں دلوادوں گا۔ یہ درست نہیں ہے، مصنف کی یہ مراد نہیں ہے کہ مرہون کی تسلیم کا کفالہ ٹھیک نہیں ہے، بلکہ مرہون کی راہن کی طرف واپسی کا اگر کوئی کفیل بنتا ہے تو جائز ہے اور اگر مرہونہ شے ہلاک ہوگئی تو کفیل کے ذمہ کچھ نہ ہوگا۔

(فالحاصل... الخ) یہاں سے ایک ضابطہ بیان کرتے ہیں اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جانی چاہیے

کہ اعیان دو قسم کے ہوتے ہیں، اعیان مضمونہ بنفسہا اور اعیان مضمونہ بالغیر۔ اعیان مضمونہ بنفسہا وہ اعیان ہیں جن کا عین واپس کرنا ضروری ہو اگر وہ ہلاک ہو جائیں تو عین کے قائم مقام یعنی قیمت واپس کرنی ضروری ہو۔ جیسے بیع فاسد میں بیع اور مغصوب اور مقبوض علی سوم الشراء، کہ مثلاً بیع فاسد میں بیع اگر مشتری کے پاس موجود ہو تو اس پر لازم ہے وہ بیع بغینہ بائع کو واپس لوٹا دے اور اگر ہلاک ہوگئی تو اس کی قیمت اس پر لازم ہوگی اسی طرح غاصب پر واجب ہے کہ عین مغصوب واپس کرے اور اگر وہ ہلاک ہو گیا تو اس پر لازم ہے کہ اس کی قیمت مالک کو ادا کرے اسی طرح مقبوض علی سوم الشراء (اس کی وضاحت پیچھے بیان ہو چکی ہے) یہ اگر قابض کے پاس موجود ہے تو بعینہ اس کو واپس کرے اور اگر یہ ہلاک ہو گیا تو اس کی قیمت اس پر واجب ہوگی۔ اور اعیان مضمونہ بالغیر وہ اعیان ہیں کہ ان کا عین یا قائم مقام عین یعنی قیمت واپس کرنا ضروری نہ ہو بلکہ اس عین یا قیمت کے علاوہ کوئی اور چیز واجب ہو جیسے بیع صحیح میں بیع، اگر یہ بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو اب اس پر واجب ہے کہ اس کا ثمن مشتری کو لوٹا دے اس کی قیمت بائع پر واجب نہ ہوگی۔ اب ضابطہ یہ ہے کہ اعیان مضمونہ بنفسہا کی کفالت درست ہے اور اعیان مضمونہ بالغیر کی کفالت جائز نہیں ہے، بیع اور مرہون چونکہ اعیان مضمونہ بالغیر ہیں اس لیے کہ بیع اگر ہلاک ہو جائے تو بائع پر ثمن کی واپسی واجب ہوتی ہے نہ کہ قیمت کی، اسی طرح رہن اگر ہلاک ہو جائے تو اس کی قیمت واجب نہیں ہوتی بلکہ اس کی قیمت کے بقدر راہن سے دین ساقط ہو جاتا ہے، چونکہ یہ اعیان مضمونہ بالغیر ہیں اس لیے ان کی کفالت ٹھیک نہیں ہے۔

وبالامانة كالوديعة والمستعار والمستاجر ومال المضاربة والشركة قالوا الكفالة بمالية الوديعة والعارية لا تصح أما بتمكين المالك من اخذ الوديعة تصح وكذا بتسليم العارية وبالحمل على دابة مستأجرة معينة اذ لا قدرة له على تسليم دابة الكفول عنه بخلاف عين المعينة فان المستحق ههنا الحمل على اى دابة كانت فالقدرة ثابتة ههنا وبخدمة عبد مستاجر لها معين لما ذكر في الدابة وعن ميت مفلس هذا عند ابي حنيفة بناء على ان ذمة الميت قد ضعفت فلا يجب عليها الابان يتقوى باحد الامرين اما بان يبقى منه مال او يبقى كفيل عنه في ايام حياته فح يكون الدين ديناً صحيحاً

فِيصَحُّ الْكِفَالَةُ وَعِنْدَهُمَا إِذَا ثَبَتَ الدِّينُ وَلَمْ يُوجَدْ مَسْقُطٌ يَكُونُ دِينًا صَحِيحًا فِيصَحُّ الْكِفَالَةُ .

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں کفالت امانت کی جیسے ودیعت اور عاریت پر لی ہوئی چیز کی اور اجرت پر لی ہوئی چیز کی اور مال مضاربہ کی اور مال شرکت کی، فقہاء نے کہا کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت صحیح نہیں بہر حال مالک کو ودیعت کے لینے پر قادر بنانے کی کفالت تو یہ صحیح ہے، اور اسی طرح حال ہے عاریت کی حوالگی کی کفالت کا، اور جائز نہیں ایسے جانور پر سوار کرانے کی کفالت جو اجرت پر لیا گیا ہو اور معین ہو اس لیے کہ کوئی قدرت نہیں مکفول عنہ کے جانور کی تسلیم پر بخلاف اس جانور کے جو غیر معین ہو اس لیے کہ یہاں واجب سوار کرانا ہے خواہ کسی جانور پر ہو پس قدرت یہاں ثابت ہے اور جائز نہیں ایسے غلام کی خدمت کا کفیل بننا جسکو خدمت کے لیے اجرت پر لیا گیا ہو اور وہ معین ہو، اس دلیل کی وجہ سے جو ذکر کی گئی جانور میں، اور جائز نہیں کفالہ اس مینت سے جس کی حالت افلاس میں موت ہوئی ہو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ میت کا ذمہ تحقیق ضعیف ہو چکا ہے پس اس پر واجب نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ قوت حاصل کرے دوامروں میں ایک امر کے ساتھ یا تو بایں طور کہ اس سے کچھ مال باقی رہے یا کوئی کفیل ایسا باقی ہو جو کفیل بنا ہو اس کی زندگی میں تو اس وقت دین، دین صحیح ہوگا پس کفالہ صحیح ہو جائیگا اور صاحبین کے نزدیک جب دین ثابت ہو جائے اور اس کو ساقط کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جائے تو دین صحیح ہوتا ہے پس کفالہ صحیح ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وبالامانة... الخ) امانت جیسے ودیعت، اور مستعار لی ہوئی چیز اور اجرت پر لی ہوئی چیز اور مال مضاربہ کی اور مال شرکت کی کفالت درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ چیزیں سرے سے مضمون ہی نہیں ہیں اور غیر مضمون کی کفالت درست نہیں ہے۔

(قالوا... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے جس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جانی چاہیے کہ ودیعت اور عاریت کی کفالت میں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ ودیعت اور عاریت کی مالیت کی کفالت ہو مثلاً کفیل مالک کو یہ کہے کہ اگر یہ ودیعت یا امانت اس شخص نے واپس نہ کی یا اس سے ہلاک ہو گئی تو اس کی مالیت کے بقدر پیسوں کا میں ضامن ہوں اور دوسری یہ ہے کہ مالک کو ودیعت اور عاریت کے لینے پر قادر بنانے کی کفالت ہو یعنی کفیل مالک کو یہ کہے کہ میں آپ کے لیے اس بات کا ضامن ہوں کہ ودیعت اور عاریت کے واپس لینے پر آپ کو قدرت دلو اوں گا مطلب یہ ہے کہ میں اس بات کا ضامن ہوں کہ جس کو آپ نے ودیعت اور امانت دی ہے وہ ضرور آپ کو اپنی چیز واپس کرے گا۔ اب وہم یہ ہے کہ جب مصنف نے کہا: ودیعت اور امانت کی کفالت درست نہیں ہے، تو شاید اس سے مراد یہ ہے کہ ودیعت اور امانت کی مالیت کی کفالت درست نہیں ہے اور اسی

طرح و دیعت اور امانت کو مالک کی طرف واپس لوٹانے کی کفالت بھی درست نہیں ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں مراد یہ ہے کہ و دیعت اور امانت کی مالیت کی کفالت درست نہیں، جہاں تک ان کا مالک کی طرف واپس لوٹانے کا تعلق ہے تو اس کی کفالت جائز ہے۔

(وبالحمل... الخ) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی جانور اجرت پر لیتا ہے تاکہ اس پر سواری کرے پھر دوسرا آدمی کفیل بن جاتا ہے کہ میں تمہیں جانور پر سوار کرانے کا ضامن ہوں تو دیکھیں گے کہ وہ جانور جس کے بارے میں کفالت ہے معین ہے یا نہیں اگر معین ہے تو یہ کفالہ درست نہیں اور اگر معین نہیں تو درست ہے پہلی صورت میں کفالہ اس لئے درست نہیں کہ جب جانور معین ہوگا تو کفیل اس بات پر قادر نہ ہوگا کہ اس معین جانور کے مالک (مکفول عنہ) سے وہ جانور لیکر مکفول لہ کو دے دے لہذا اس کی کفالت درست نہ ہوگی اس لئے کہ کفیل ایسی چیز کی کفالت کر سکتا ہے جس پر اسے یہ قدرت حاصل ہو کہ وہ مکفول لہ کو وہ چیز حوالے کر سکے، اور دوسری صورت میں کفالت اس لیے درست ہے کہ اگر وہ جانور غیر معین ہو تو کفیل اس بات پر قادر ہے کہ وہ کوئی سا جانور مکفول لہ کے حوالے کر دے تاکہ اس پر سامان لا دیا جاسکے پس یہاں کفیل کو چونکہ تسلیم پر قدرت حاصل ہے اس لیے یہ کفالت جائز ہے۔

(وبخدمہ... الخ) اگر کسی نے کوئی معین غلام اجرت پر لیا اس کے بعد دوسرا آدمی مستاجر کے لیے اس بات کا کفیل بن گیا کہ یہ غلام تمہاری خدمت کریگا یعنی غلام کی خدمت کا ضامن بن گیا تو یہ درست نہیں اس لیے کہ کفیل ایسی چیز کی کفالت کر سکتا ہے جسکی تسلیم پر وہ قادر ہو اور یہاں کفیل اس بات پر قادر نہیں ہے کہ اس معین غلام کو اسکے مالک (مکفول عنہ) سے لیکر مکفول لہ کی خدمت میں پیش کر دے۔

(وعن میت... الخ) ایک آدمی مفلس ہو کر اس حال میں مر گیا کہ اس کے ذمے لوگوں کے دیون ہیں اس مرنے والے کی طرف سے کوئی اس کے دیون کا کفیل بن جاتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ کفالت صحیح ہے۔ انکا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ میت مفلس (افلاس کی حالت میں مرنے والا) کا دین، دین صحیح ہوتا ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک یہ دین غیر صحیح ہوتا ہے اور دین غیر صحیح کی کفالت جائز نہیں ہوتی لہذا یہاں اسکے دین کی کفالت بھی صحیح نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک اسکا دین، دین صحیح ہوتا ہے اور دین صحیح کی کفالت جائز ہوتی ہے لہذا اس کے دین کی کفالت بھی جائز ہوگی۔ امام صاحب کے نزدیک اس کا دین، دین غیر صحیح اس لیے ہے کہ انسان جب مقروض ہو کر مر جائے تو اس کا ذمہ ضعیف ہو جاتا ہے، لہذا اس مرنے والے پر دین اس وقت واجب ہوگا جبکہ اس کے ذمہ کو قوت حاصل ہو جائے اور قوت دو باتوں میں سے ایک بات کی وجہ سے حاصل ہوتی ہے یا تو وہ اپنے پیچھے مال چھوڑ کر مرے یا اس کی زندگی میں اس کے دیون کا کوئی کفیل بنا ہو، اگر ان دونوں باتوں میں سے کوئی بات نہ ہو تو اسکا دین، دین صحیح نہ ہوگا اور یہاں ان دو باتوں میں سے کوئی بات بھی نہیں پائی جاتی لہذا اسکا دین، دین غیر صحیح

ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک اس کا دین، دین صحیح اس لیے ہوگا کہ یہ بات ظاہر ہے کہ وہ اس حال میں مرا ہے کہ اس کے ذمہ دین ثابت ہے اور کوئی ایسی چیز بھی نہیں پائی گئی جو اس کے دین کو ساقط کرنے والی ہو اور جب معاملہ ایسے ہو کہ دین ثابت ہو اور اس دین کو ساقط کرنے والی کوئی چیز نہ پائی جاتی ہو تو وہ دین، دین صحیح ہوتا ہے لہذا میت مفلس کا دین، دین صحیح ہوگا۔

وبلا قبول الطالب فی المجلس وعند ابی یوسف اذا بلغه الخبر وأجاز جازاً وهذا الخلاف فی الكفالة بالنفس والمال جميعاً الا اذا كفل عن مورثه فی مرضه مع غيبة غرماء ه صورته أن يقول المريض لو ارثته فی غيبة الغرماء: تكفل عني بما علی من الدين فكفل وانما يصح لان ذالك فی الحقيقة وصية ولهذا لا يشترط تسمية المكفول له وبما ل الكتاب حر كفل به او عبد لانه دين ثبت مع المنافي وانما قال حر كفل به او عبد لدفع توهم أن كفالة العبد به ينبغي أن يصح بانه يجوز ثبوت مثل هذا الدين عليه لان العبد محل الكتاب فخصه دفعاً لهذا الوهم.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں کفالہ بغیر طالب کے مجلس میں قبول کرنے کے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اگر اسے خبر پہنچ گئی اور اس نے اجازت دے دی تو جائز ہے اور یہ اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے مگر یہ کہ جب کفیل بنے اپنے مورث سے اس مرض میں اس کے قرض خواہوں کی عدم موجودگی کے باوجود، اس کی صورت یوں ہے کہ مریض اپنے وارث کو قرض خواہوں کی عدم موجودگی میں یہ کہے کہ تم میرے کفیل بن جاؤ اس دین کے جو میرے ذمہ ہے۔ پس وہ کفیل بن گیا اور جزیں نیست کہ صحیح ہے اس لیے کہ یہ حقیقت میں وصیت ہے اور اسی لیے مکفول لہ کا نام لینا شرط نہیں ہے۔ اور جائز نہیں کفالہ مال کتابت کا خواہ آزاد اس کا کفیل بنے یا غلام اس لیے کہ یہ ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہوتا ہے اور جزیں نیست کہ کہا: ”حر کفل به او عبد“ اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ غلام کا اس مال کتابت کا کفیل بننا مناسب ہے کہ صحیح ہو بایں طور کہ جائز ہے اس جیسے دین کا ثبوت اس پر اس لیے کہ غلام محل کتابت ہے پس اس کو خاص کر دیا اس وہم کو دور کرنے کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(وبلا قبول... الخ) عقد کفالہ کی مجلس میں طالب کے قبول کے بغیر کفالہ درست نہیں ہے یعنی کفالہ کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ جس مجلس میں عقد کفالہ ہو رہا ہے وہاں طالب (مکفول لہ) اس کو قبول کرے یہ طرفین کا مذہب ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر مکفول لہ کو کفالہ کی خبر بعد میں پہنچی اور اس نے اس کی اجازت دے دی تو کفالہ جائز ہوگا۔ (هذا... الخ) یعنی یہ امام ابو یوسفؒ اور طرفین کا اختلاف کفالہ بالنفس اور کفالہ بالمال دونوں میں ہے۔ (الا اذا... الخ) یہ وبلا قبول الطالب فی المجلس سے استثنائی صورت کا بیان ہے کہ مدیون مرض

الوفات میں مبتلا تھا اس نے اپنے وارث کو کہا کہ تم میری طرف سے میرے دیون کے کفیل بن جاؤ حالانکہ اس مجلس میں غرماء (دائنیں، قرض خواہ) موجود نہیں ہیں اور پھر وارث اس کا کفیل بن جاتا ہے تو یہ کفالہ درست ہے تو یہاں دیکھیں کہ مکفول لہ جو غرماء ہیں مجلس میں موجود نہیں ہیں اس کے باوجود یہ کفالہ جائز ہے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ کفالہ کے صحیح ہونے کے لیے یہ شرط ہے کہ مکفول لہ مجلس عقد میں اس کفالہ کو قبول کرے اور جب یہاں مکفول لہ موجود نہیں ہے تو کفالہ کیسے جائز ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ حقیقت میں یہ کفالہ ہے ہی نہیں، بلکہ یہ غرماء کے لیے وصیت ہے گویا مریض اپنے وارث کو غرماء کے لیے وصیت کر رہا ہے کہ ان کا قرضہ ادا کر دینا، تو ہر غریم (قرض خواہ) یہاں موصی لہ (جس کے حق میں وصیت کی جائے) ہوا اور وصیت کے جائز ہونے کے لیے موصی لہ کا قبول کرنا شرط نہیں ہے۔ لہذا یہاں بھی غرماء کا مجلس عقد میں قبول کرنا شرط نہ ہوگا۔

(ولہذا... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ یہ درحقیقت وصیت ہے کفالہ نہیں، اس لیے یہاں مکفول لہ کا تسمیہ بھی ضروری نہیں (یہ ضروری نہیں کہ مریض مدیون اپنے ہر قرض خواہ کا نام لے) اگر یہ کفالت ہوتی تو مکفول لہ کا تسمیہ یہاں ضروری ہوتا۔

(وبما... الخ) اگر کوئی مکاتب کی طرف سے اس کے بدل کتابت کا کفیل بن جاتا ہے تو یہ درست نہیں ہے خواہ کفیل آزاد ہو یا غلام، اس لیے کہ بدل کتابت ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہوتا ہے۔ لہذا یہ دین صحیح نہ ہو جب یہ دین صحیح نہیں تو اس کی کفالت بھی جائز نہ ہوگی اس لیے کہ کفالت صرف دین صحیح کی جائز ہوتی ہے، باقی رہی یہ بات کہ یہ کیوں کہا کہ بدل کتابت ایسا دین ہے جو منافی کے ساتھ ثابت ہے تو وہ اس طرح کہ غلام کسی چیز کا مالک نہیں بن سکتا مکاتب بھی چونکہ غلام ہوتا ہے لہذا وہ بھی کسی چیز کا مالک نہیں بن سکے گا اور جو کسی چیز کا مالک نہ بن سکے اس کے ذمے دین بھی ثابت نہیں ہو سکتا پس مکاتب کے ذمے دین ثابت نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود اس کو مکاتب بنا کے اس پر دین یعنی بدل کتابت لازم کر دیا جاتا ہے تاکہ اس کی خیر خواہی ہو جائے۔

(وانما... الخ) یہاں سے ”حر کفل بہ او عبد“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا تا کہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے کہ آزاد تو بدل کتابت کا کفیل نہیں بن سکتا شاید غلام بن سکتا ہے اس لیے کہ اس جیسا دین یعنی بدل کتابت اس غلام پر بھی ثابت ہو سکتا ہے کہ اس کو مکاتب بنا دیا جائے کیونکہ غلام محل کتابت ہوتا ہے جب اس غلام کو مکاتب بنایا جاسکتا ہے تو شاید یہ بدل کتابت کا کفیل بھی بن سکتا ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ بدل کتابت کی کفالت بالکل درست نہیں خواہ کفیل آزاد ہو یا غلام ہو۔

ولا يرجع اصیل بالف اذی الی کفیلہ وان لم یعطھا طالبہ ای اذا عجل الاصل فاذی المال الی
الكفیل الذی کفل بامرہ لیس له ان یستردها مع ان الکفیل لم یعطھا للطالب کما اذا عجل اداء...

الزکوۃ لَانَّ الْكِفَالَۃَ بِأَمْرِ الْمَكْفُولِ عَنْهُ انْعَقَدَتْ سَبَبًا لِلدَّيْنِ دِينَ الطَّالِبِ عَلَى الْكَفِيلِ وَدَيْنِ الْكَفِيلِ عَلَى الْمَكْفُولِ عَنْهُ مُوَجَّلاً إِلَى وَقْتِ ادَاۃِهَا فَإِذَا وَجِدَ السَّبَبُ وَعَجَّلَ صَحَّ الْادَاۃُ. وَمَلَكَهَ الْكَفِيلُ فَلَا يَسْتَرِدُّهُ الْمَكْفُولُ عَنْهُ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَاۃَهُ عَلَى وَجْهِ الرِّسَالَةِ لِأَنَّهُ حَرَّمَ تَمَحُّضُ أَمَانَةٍ فِي يَدِهِ وَمَا رَبِحَ فِيهَا الْكَفِيلُ فَهُوَ لَهُ لَا يَتَصَدَّقُ بِهِ إِذَا عَامَلَ الْكَفِيلُ فِي الْإِلْفِ الَّتِي آدَى الْأَصِيلُ إِلَيْهِ وَرَبِحَ فِيهَا فَالرَّبْحُ لَهُ حَلَالًا طَيِّبًا لَا يَجِبُ تَصَدُّقُهُ لِمَا ذَكَرْنَا أَنَّهُ مِلْكُهُ.

﴿ترجمہ﴾

اور رجوع نہ کرے اصیل اس ہزار کا جو اس نے ادا کر دیا ہو کفیل کو اگرچہ کفیل نے وہ ہزار اس کے طالب کو نہ دیا ہو یعنی اگر اصیل نے جلدی کی پس مال کفیل کو ادا کر دیا جو کفیل بنا تھا اس کے امر سے تو اس کے لیے جائز نہیں کہ اس سے وہ ہزار واپس لے لے باوجود اس کے کہ کفیل نے وہ ہزار طالب کو نہ دیا ہو جیسا کہ اگر زکوۃ کی ادائیگی جلدی کر دے اس لیے کہ کفالہ مکفول لہ کے امر سے منع ہوتا ہے دو دینوں کا سبب ہو کر، طالب کا کفیل کے ذمہ دین، اور کفیل کا مکفول عنہ کے ذمہ دین، درآنحالیکہ وہ موخر ہوتا ہے اس ادائیگی کے وقت تک پس جب سبب پایا گیا اور جلدی ادائیگی کر دی تو ادائیگی صحیح ہو جائیگی اور کفیل اس کا مالک ہو جائیگا پس مکفول عنہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اور یہ بخلاف اس صورت کے ہے جب وہ اس کو ادا کرے پیغام پہنچانے کے طریقے پر اس لیے کہ اس وقت وہ اس کے قبضے میں محض امانت ہے۔ اور جو نفع اس میں کفیل کو حاصل ہو تو اسی کا ہوگا اور اس کا صدقہ نہ کرے، اگر کفیل نے اس ہزار میں معاملہ کیا جو اس کو اصیل نے ادا کیا تھا اور اس کو اس میں نفع ہوا تو نفع اس کے لیے حلال پاک ہوگا اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کی کہ یہ اس کی ملکیت ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا يرجع... الخ) کوئی آدمی اصیل کے امر سے ہزار درہم کا کفیل بنا تھا پھر اصیل نے اس کفیل کو ہزار درہم دے دیئے تو اب وہ اس سے واپس نہیں لے سکتا اگرچہ کفیل نے ابھی تک وہ ہزار درہم مکفول لہ (دائن) کو نہ دیئے ہوں یہ بالکل ایسے ہے جیسے کوئی آدمی سال گزرنے سے پہلے زکوۃ کی ادائیگی کر دے تو وہ زکوۃ واپس نہیں لے سکتا۔

(لان... الخ) یہ پچھلے مسئلے کی دلیل ہے حاصل یہ ہے کہ جب کفیل مکفول عنہ (مدیون) کے امر سے کفیل بنے تو اس کی کفالت دو دینوں کا سبب ہوتی ہے ایک دین وہ ہوتا ہے جو طالب کے لیے کفیل کے ذمہ ہوتا ہے اور دوسرا وہ ہوتا ہے جو کفیل کے لیے مکفول عنہ کے ذمہ ہوتا ہے جو اس وقت تک موخر ہوتا ہے جب تک کفیل اس کا دین ادا نہ کر دے، پس جب کفالہ پایا گیا تو کفیل کے لیے مکفول عنہ کے ذمہ دین کا سبب متحقق ہو گیا اور وہ سبب مکفول عنہ پر کفیل کو دین کی ادائیگی کا نفس وجوب ہے، اور پھر مکفول عنہ نے جب کفیل کے ادا کرنے سے پہلے اس کو ہزار درہم دے دیئے تو گویا مکفول عنہ نے اپنا دین اس وقت

ادا کر دیا جب کہ اس وقت صرف نفس وجوب کا سبب پایا جاتا تھا وجوب ادا کا سبب ابھی تک متحقق نہیں ہوا تھا کیونکہ وجوب ادا کا سبب تو اس وقت پایا جاتا جب کفیل طالب کو وہ ہزار دے دیتا حالانکہ ابھی تک کفیل نے ادائیگی نہیں کی ہے، جب مکفول عنہ نے کفیل کو ہزار کی ادائیگی اس وقت کی ہے جب کہ صرف نفس وجوب کا سبب پایا جاتا تھا تو اب وہ مکفول عنہ اس کفیل سے وہ ہزار واپس نہیں لے سکتا اس لئے کہ جب ادائیگی اس وقت ہو جب کہ اس ادائیگی کا صرف نفس وجوب پایا جاتا ہو تو واپسی جائز نہیں ہوتی، بالکل ایسے ہی جیسا کہ زکوٰۃ کا نفس وجوب تو اس وقت ہوتا ہے جب انسان نصاب نامی کا مالک ہو جائے اور وجوب ادا اس وقت ہوتا ہے جب سال گزر جائے لیکن اگر کسی شخص نے نصاب نامی کے پورا ہونے پر زکوٰۃ ادا کر دی حالانکہ ابھی تک سال نہیں گزرا تھا تو یہ جائز ہے اور اگر وہ زکوٰۃ واپس لینا چاہے تو ایسا نہیں کر سکتا۔

(وملكه... الخ) کفیل اس ہزار کا مالک ہو جائیگا جو مکفول عنہ اس کو دے چکا ہے لہذا مکفول عنہ اس کی واپسی کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

(وهذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر اصیل نے کفیل کو ہزار درہم اس مقصد کے لیے دیئے تاکہ وہ کفیل ان ہزار درہموں کو مکفول لہ (طالب) تک پہنچا دے تو اس کے بعد اگر اصیل اس کفیل سے ان ہزار کی واپسی کا مطالبہ کرے تو کر سکتا ہے بشرطیکہ کفیل نے وہ ہزار درہم طالب تک نہ پہنچائے ہوں۔ تو جس طرح یہاں اصیل کفیل سے وہ ہزار درہم واپس لے سکتا ہے، چاہیے کہ پچھلے مسئلے میں بھی اصیل کو یہ حق ہونا چاہیے کہ وہ کفیل سے ان ہزار کی واپسی کا مطالبہ کرے؟ تو اس کا جواب دیا کہ پچھلے مسئلے میں اور اس مسئلے میں فرق ہے، اس مسئلے میں کفیل کے پاس جو ہزار درہم ہیں وہ امانت ہیں اور امانت کی واپسی کا صاحب امانت مطالبہ کر سکتا ہے۔ بخلاف پچھلے مسئلے کے کہ اس کفیل کے پاس جو ہزار درہم ہیں وہ بطور امانت کے نہیں ہیں بلکہ بطور ملک کے ہیں یعنی کفیل ان کا مالک ہو چکا ہے، لہذا ان کی واپسی نہیں ہو سکتی۔

(وما ربح... الخ) صورت مذکورہ میں اصیل نے جو ہزار درہم کفیل کو دیئے اور پھر کفیل نے ان میں تجارت کی اور اس کو نفع حاصل ہوا تو وہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا اس لیے اس کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا اس لیے کہ کفیل اس ہزار کا مالک بن گیا تھا تو اس نے جو نفع حاصل کیا وہ اپنی ملک سے حاصل کیا لہذا حلال ہوگا۔

وَرِبْحُ كَرٍّ كَفَلْ بِهِ وَقَبْضُهُ لَهُ وَرَدُّهُ إِلَى قَاضِيهِ أَحَبُّ قَوْلُهُ وَرِبْحُ كَرٍّ مُبْتَدَأٌ وَلَهُ خَبْرُهُ أَيْ أَنْ كَانَتْ الْكَفَالَةُ بِكَرٍّ حَنْطَةً فَأَدَّاهُ الْأَصِيلُ إِلَى الْكَفِيلِ فَبَاعَهُ الْكَفِيلُ فَالْرِبْحُ لَهُ لَكِنْ رَدُّهُ إِلَى قَاضِيهِ وَهُوَ الْأَصِيلُ أَحَبُّ لِأَنَّهُ تَمَكَّنَ فِيهِ خَبْرٌ بِسَبَبِ أَنَّ لِلْأَصِيلِ حَقَّ اسْتِرْدَادِهِ عَلَى تَقْدِيرِ أَنْ يَقْضِيَ الْأَصِيلُ الدِّينَ بِنَفْسِهِ فَيَكُونُ حَقُّ الْأَصِيلِ مُتَعَلِّقًا بِهِ فَهَذَا الْخَبْرُ يَعْمَلُ فِيمَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ كَالْكَرِّ بِخِلَافِ مَا لَا يَتَعَيَّنُ بِالتَّعْيِينِ كَالدَّرَاهِمِ وَالْدَّنَانِيرِ كَمَا فِي الْمَسْئَلَةِ السَّابِقَةِ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَمَّا عِنْدَهُمَا لَا يَكُونُ ...

الرَّدُّ الی قاضیہ احبُّ اذلا خبث فیہ اصلاً .

﴿ترجمہ﴾

اس ایک کر کا نفع جس کا کفیل بنا تھا اور اس پر قبضہ کر لیا، اسی کا ہوگا اور اس کو اس کے ادا کرنے والے کی طرف واپس لوٹا دینا پسندیدہ ہے، مصنف کا قول: ”وربح کر“ مبتدا ہے اور ”ولہ“ اس کی خبر ہے یعنی اگر کفالت ایک کر گندم کی ہو پس اکیل نے وہ کفیل کو ادا کر دی ہو پھر کفیل نے اس کو بیچ دیا ہو اور اس میں نفع ہوا ہو تو نفع اسی کا ہوگا لیکن اس کا واپس لوٹا دینا اس کے ادا کرنے والے کو جو کہ اکیل ہے، پسندیدہ ہے اس لیے کہ راسخ ہو چکا ہے اس میں خبث اس سبب سے کہ اکیل کے لیے حق ہے اس کے واپس لینے کا اس تقدیر پر اکیل خود اپنا دین ادا کر دے پس اکیل کا حق متعلق ہوگا اس کے ساتھ، پس یہ خبث عمل کریگا اس چیز میں جو متعین ہو جاتی ہے تعین کے ساتھ جیسے کر، بخلاف ان چیزوں کے جو متعین نہیں ہوتیں تعین کے ساتھ جیسے دراہم اور دنانیر جیسا کہ پچھلے مسئلے میں ہے اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے بہر حال صاحبین کے نزدیک پس اس کے ادا کرنے والے کو واپس کرنا احب نہیں ہے اس لیے کہ اس میں کوئی خبث نہیں ہے بالکل۔

﴿توضیح﴾

(وربح... الخ) ایک آدمی اکیل کے امر کے ساتھ ایک کر گندم کا کفیل بن گیا پھر اکیل نے وہ کر گندم کفیل کے حوالے کر دی پھر اس کو کفیل نے بیچ ڈالا اور نفع حاصل کیا تو یہ نفع اس کے لیے حلال ہوگا لیکن اچھی بات یہ ہے کہ اس نفع کو کفیل اکیل کی طرف لوٹا دے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ نفع اکیل کو لوٹانا احب نہیں ہے، یہ اختلاف ایکہ اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ یہ مال جو کفیل اکیل سے اس صورت میں لے چکا ہے اس میں خبث ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک اس میں خبث ہے لہذا نفع کی واپسی احب ہے اور صاحبین کے نزدیک اس میں خبث نہیں ہے لہذا نفع کی واپسی احب نہیں۔ باقی امام صاحب کے نزدیک اس میں خبث اس طرح ہے کہ ہو سکتا ہے کہ اکیل خود اپنا دین دائن (مکفول لہ) کو ادا کر دے جب وہ خود ادا کر دے گا تو ظاہر ہے وہ مال جو اس نے کفیل کو دیا ہوگا اس سے واپس لینے کا حق دار ہوگا، پس وہ مال جو وہ کفیل کو ادا کر چکا ہے اس کے ساتھ ایک لحاظ سے اکیل کا حق بھی متعلق ہے جب اس مال کے ساتھ اکیل کا حق متعلق ہے تو کفیل کے لیے اس مال میں خبث موجود ہوگا۔

(فہذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح خبث کر حنطہ والے مسئلے میں موجود ہے اسی طرح ہزار والے مسئلے میں بھی موجود ہے جس کا ابھی پیچھے بیان ہوا تو وہاں یہ کیوں نہ کہا گیا کہ ہزار سے جو نفع کفیل کو حاصل ہوا ہے اسے اکیل کی طرف لوٹانا احب ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ کر حنطہ متعین کرنے سے متعین ہو جاتا ہے لہذا اس میں خبث موثر ہوگا اور دراہم و دنانیر متعین کرنے سے متعین نہیں ہوتے لہذا ان میں خبث موثر نہ ہوگا، اسی وجہ سے کر حنطہ سے حاصل شدہ نفع کی

وایسی احب ہے اور ہزار سے حاصل شدہ نفع کی واپسی احب نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک کمر حنظلہ میں جث اس لیے نہیں ہے کہ کفیل اس کا مالک بن چکا ہے لہذا اس کا نفع اس کے لیے مطلق حلال ہوگا۔

كفيلُ امره اصيله بان يتعين عليه ثوبًا ففعل فهو له اى امر الاصيل بان يشتري عليه ثوبًا بطريق العينة وبيع العينة ان يستقرض رجل من تاجر شيئًا فلا يقرضه قرضًا حسنًا بل يعطيه عينًا ويبيعها من المستقرض باكثر من القيمة فالعينة مشتقة من العين سمي بها لانه اعراض عن الدين الى العين فالاصيل امر كفيله بان يشتري ثوبًا باكثر من القيمة ليقتضى به دينه ففعل فالثوب للكفيل لان هذه وكالة فاسدة لعدم تعيين الثوب. والتمن وما ربح بائعه فعليه اى اذا اشترى الثوب بخمسة عشر وهو يساوى عشرة فباعه بالعشرة فالربح الذى حصل للبائع وهو الخمسة التى صارت خسرانًا على الكفيل فعلى الكفيل لان الوكالة لما لم تصح صار كأنه قال ان اشترى ثوبًا بشي ثم بعته باقل من ذلك فانا ضامن لذلك الخسران فهذا الضمان ليس بشي.

﴿ترجمہ﴾

کفیل کو اصیل نے امر کیا اس بات کا کہ وہ اس پر بیع عینہ کرے ایک کپڑے کی پس اس نے ایسا کر دیا تو وہ کپڑا اسی کا ہوگا یعنی اصیل نے امر کیا کفیل کو اس بات کا کہ وہ اس کے لیے کپڑا خریدے عینہ کے طریقے کے ساتھ، اور بیع العینہ یہ ہے کہ ایک آدمی تاجر سے قرض طلب کرے ادھار کے ساتھ پس وہ اس کو قرض حسنہ نہ دے بلکہ اس کو عین دے دے اور وہ یہ عین فروخت کر دے اس قرض لینے والے کے ہاتھ قیمت سے زائد کے بدلے میں، پس عینہ مشتق ہے عین سے، اس بیع کا نام اس کیساتھ رکھا گیا اسلئے کہ یہ اعراض ہے دین سے عین کی طرف، پس اصیل نے کفیل کو امر کیا اس بات کا کہ وہ ایک کپڑا خریدے قیمت سے زائد کے ساتھ تاکہ اس کے ذریعے اس کا دین ادا کرے پس اس نے ایسا کر لیا تو کپڑا کفیل کا ہوگا اس لیے کہ یہ وکالت فاسدہ ہے کپڑے کی تعیین کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور تمن اور وہ نفع جو اس کے بائع نے حاصل کیا تو وہ اسی پر ہوگا یعنی اگر کپڑا خرید لیا پندرہ درہم کے عوض حالانکہ وہ مساوی ہے دس درہم کے، پس اس نے اس کو بیچ دیا دس کے عوض میں تو وہ نفع جو بائع کو حاصل ہوا جو کہ وہ پانچ درہم ہیں جو کفیل پر گھانا بن گئے ہیں تو یہ کفیل پر ہونگے اسلئے کہ وکالت جب صحیح نہیں تو یہ ایسا ہو گیا جیسے اس نے کہا ہوا اگر میں ایک کپڑا خریدوں ایک شے کے بدلے میں پھر میں اسے بیچوں اس سے اقل کے بدلے میں تو میں اس نقصان کا ضامن ہوں۔ پس یہ ضمان کوئی چیز نہیں۔

﴿توضیح﴾

(کفیل... الخ) بیع العینہ کا مطلب یہ ہے کہ کوئی آدمی تاجر سے قرضہ حسنہ کی درخواست کرے اور وہ تاجر

اس کو قرضہ حسنہ نہ دے بلکہ اس کو کوئی چیز زائد قیمت کے ساتھ ادھار پر دے دے تاکہ مستقرض (قرض طلب کرنے والا) اس چیز کو رائج قیمت کے ساتھ بیچ کر اپنی حاجت پوری کر لے اور پھر اس کے بعد تاجر کو اتنے پیسے واپس کرے جتنے پر اس نے اس مستقرض کے ہاتھ وہ چیز بیچی تھی۔ مثلاً کسی نے تاجر کو کہا کہ مجھے دس درہم قرض دے دو تا جرنے قرض دینے سے تو انکار کیا لیکن اس کو کہا کہ میں تمہیں یہ کپڑا پندرہ کے عوض ادھار پر بیچتا ہوں حالانکہ اس کی قیمت دس درہم ہے تم اس کو دس درہم کے عوض بیچ کر اپنا مقصد حاصل کرو پھر بعد میں مجھے پندرہ درہم ادا کر دینا، تو اس کو بیع العینہ کہتے ہیں۔

اب متن والے مسئلے کی صورت یوں ہے کہ اصیل نے کفیل کو امر کیا کہ وہ اصیل پر کپڑے کی بیع العینہ کرے تاکہ دین ادا کیا جاسکے مثلاً دین دس درہم ہے، اصیل نے کفیل کو کہا کہ تم میرے لیے ایک کپڑا پندرہ درہم کے عوض ادھار پر خریدو اور اس کو دس درہم جو کہ اس کپڑے کی رائج قیمت ہے کے بدلے بیچ دو پھر ان دس درہم سے میرا دین ادا کر دو، تو اگر کفیل نے یہ بیع کر لی تو یہ کپڑا کفیل کا ہوگا نہ کہ اصیل کا اس لیے کہ جب اصیل نے اس کو کپڑے کی شراء کا وکیل بنایا تھا تو وہ وکالت فاسد تھی کیونکہ کپڑا متعین نہیں ہے اور جب وکالت بالشراء فاسد ہو تو اس میں شراء وکیل کے لیے ہوتی ہے لہذا صورت مذکورہ میں کپڑا وکیل کا ہوگا نہ کہ اصیل کا۔

(فالعینہ... الخ) یہاں سے لفظ عینہ کی تحقیق کرتے ہیں کہ یہ عین سے مشتق ہے، مذکورہ بیع کو بیع العینہ اس لیے کہتے ہیں کہ اس جیسی صورتحال میں دین سے عین کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ (جیسا کہ اپنے پڑھا کہ تاجر نے مستقرض کو قرضہ دینے کے بجائے اس کو عین یعنی کپڑا دے دیا۔)

(والثمن... الخ) صورت مذکورہ میں ثمن اور وہ نفع جو بائع نے حاصل کیا وہ کفیل کے ذمے ہوگا یعنی کفیل نے اگر اصیل کے کہنے کے مطابق وہ کپڑا پندرہ کے عوض خرید لیا حالانکہ وہ دس کا ہے اور پھر اس کو دس کے عوض بیچ دیا تو بائع کو پانچ کا نفع ہوا اور کفیل کو پانچ کا نقصان ہوا تو یہ نقصان کفیل کے ذمہ ہوگا اس لیے کہ یہ بات گزر چکی ہے کہ اس قسم کی وکالت فاسد ہے تو گویا اصیل نے کفیل کو یوں کہا کہ اگر تم نے مہنگے داموں کپڑا خریدا اور پھر اس کو کم ثمن کے ساتھ بیچ دیا تو جو تمہیں نقصان ہوگا اس کا میں ضامن ہوں اور ایسے ضمان کی کوئی حیثیت نہیں لہذا ساری ذمہ داری کفیل کی ہوگی۔

ولو كَفَلَ بِمَا ذَابَ لَهُ اَوْ بِمَا قَضِيَ لَهُ عَلَيْهِ وَغَابَ اَصِيلُهُ فَاَقَامَ مُدَّعِيهِ بَيْنَةً عَلَى كَفِيلِهِ اَنَّ لَهُ عَلَى اَصِيلِهِ كَذَا رُدَّتْ لَانَّهُ اِذَا اَقَامَ الْبَيْنَةَ اَنَّ لَهُ عَلَى اَصِيلِهِ كَذَا وَلَمْ يَتَعَرَّضْ لِقَضَاءِ الْقَاضِي بِهِ لَا يَجِبُ عَلَى الْكَفِيلِ لَانَّهُ كَفَلَ بِمَا قَضِيَ لَهُ الْقَاضِي بِهِ وَلَمْ يُوجَدْ وَهَذَا فِي الْكَفَالَةِ بِمَا قَضِيَ لَهُ عَلَيْهِ ظَاهِرٌ وَكَذَا بِمَا ذَابَ لَهُ لَانَّ مَعْنَاهُ تَقَرَّرَ وَهُوَ بِالْقَضَاءِ . وَإِنْ اَقَامَ بَيْنَةً اَنَّ لَهُ عَلَى زَيْدٍ كَذَا وَهَذَا كَفِيلُهُ بِأَمْرِهِ قَضِيَ بِهِ عَلَيْهِمَا هَذَا ابْتِدَاءً مَسْئَلَةً لَا تَعْلُقُ لَهُ بِمَا سَبَقَ وَهُوَ الْكَفَالَةُ بِمَا ذَابَ لَهُ وَبِمَا قَضِيَ لَهُ عَلَيْهِ صُورَةُ الْمَسْئَلَةِ اَقَامَ رَجُلٌ بَيْنَةً اَنَّ لَهُ عَلَى زَيْدٍ الْفَأَوْ هَذَا كَفِيلُهُ بِهَذَا الْمَالِ بِأَمْرِهِ قَضِيَ عَلَيْهِمَا فِي هَذِهِ الصُّورَةِ قَدْ كَفَلَ بِهَذَا الْمَالِ مِنْ غَيْرِ التَّعَرُّضِ بِقَضَاءِ الْقَاضِي بِخِلَافِ الْمَسْئَلَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ فَإِذَا قَضِيَ عَلَيْهِمَا يَكُونُ لِلْكَفِيلِ حَقٌّ...

الرجوع علی الاصلی وهذا عندنا وعند زفر لا يرجع علیه لأنه لما أنكر كان زعمه أن هذا الحق غير ثابت بل المدعى ظلمه فلا يكون له أن يظلم غيره قلنا الشرع كذبته فارتفع انكاره وفي الكفالة بلا امر قضى على الكفيل فقط أى أقام البينة على أنه كفيله بلا امره يقضى القاضى بالمال على الكفيل فقط.

﴿ترجمہ﴾

اگر کفیل بنا اس چیز کا جو اس کے لیے واجب ہو یا اس چیز کا جس کا اس کے لیے اس کے خلاف فیصلہ ہو اور اصل غائب ہو گیا پس اس کے مدعی نے بینہ قائم کر دی اس کے کفیل پر کہ اس کے لیے اس کے اصل کے ذمہ اتنے دراہم ہیں تو یہ بینہ رد کر دی جائیگی اس لیے کہ جب اس نے بینہ قائم کی اس بات پر کہ اس کے لیے اس کے اصل پر اتنے دراہم ہیں اور ذکر نہیں کیا اس کے بارے میں قاضی کی قضاء کا تو کفیل پر واجب نہیں اس لیے کہ وہ کفیل بنا تھا اس چیز کا جس کا قاضی فیصلہ کرے اور وہ نہیں پایا گیا اور یہ بات اس چیز کی کفالت میں جس کا قاضی اس کے لیے اس کے خلاف فیصلہ کر دے، ظاہر ہے، اور اسی طرح اس چیز کی کفالت کا حال ہے جو اس پر واجب ہو اس لیے کہ اس کا معنی ہے تقرر (پختہ ہونا) اور یہ قضاء کے ساتھ ہوتی ہے۔ اور اگر بینہ قائم کر دی اس بات پر کہ اس کے لیے زید پر اتنے دراہم ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس کے امر کے ساتھ تو قاضی اس کا ان دونوں کے خلاف فیصلہ کر دے، یہ نیا مسئلہ ہے اس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں۔ جو کہ کفیل بنا ہے اس چیز کا جو اس کے لیے واجب ہو اور اس چیز کا جس کا قاضی اس کے لیے فیصلہ کر دے، مسئلے کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے بینہ قائم کی اس بات پر کہ اس کے زید پر ہزار دراہم ہیں اور یہ اس کا کفیل ہے اس مال کا اس کے امر کے ساتھ، تو قاضی ان دونوں کے خلاف فیصلہ سنا دے پس اس صورت میں تحقیق وہ کفیل بنا اس مال کا بغیر قضاء قاضی کی طرف تعرض کے، بخلاف پچھلے مسئلے کے، پس جب قاضی ان دونوں کے خلاف فیصلہ کر دے گا تو کفیل کے لیے رجوع کا حق ہوگا اصل پر اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ رجوع نہیں کریگا اس پر اس لیے کہ جب اس نے انکار کیا تو اس کا گمان یہ تھا کہ یہ حق ثابت نہیں ہے بلکہ مدعی نے اس پر ظلم کیا ہے تو اس کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ دوسرے پر ظلم کرے ہم کہتے ہیں کہ شرع نے اس کی تکذیب کر دی ہے پس اس کا انکار مرتفع ہو گیا۔ اور بغیر امر کے کفالہ میں قاضی فقط کفیل کے خلاف فیصلہ کر دے یعنی بینہ قائم کی اس بات پر کہ یہ اس کا کفیل ہے بغیر اس کے امر کے تو قاضی مال کا فیصلہ فقط کفیل کے خلاف کریگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو كفّل... الخ) اگر کسی نے کہا: كفلت بما ذاب لك عليه، کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جو تیرے لیے اس کے ذمہ واجب ہو یا کہا: كفلت بما قضى لك عليه، کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جس کا تیرے لیے اس کے خلاف فیصلہ ہو، اس کے بعد اصل غائب ہو گیا اور مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ اصل کے ذمہ میرے اتنے دراہم ہیں تو

یہ بینہ قبول نہ کی جائیگی اس لیے کہ اس کی یہ بینہ کفیل کی کفالت کے مطابق نہیں ہے کیونکہ کفیل نے اس چیز کی کفالت کی ہے جس کا قاضی اصیل کے خلاف فیصلہ کر دے جبکہ بینہ سے صرف اتنی بات معلوم ہوئی کہ اصیل کے ذمہ اتنے دراہم ہیں، قاضی کی قضاء کو یہاں اس بینہ میں ثابت نہیں کیا گیا پس بینہ اور وہ چیز کہ جس کی کفیل نے کفالت کی ہے ان میں موافقت نہیں لہذا بینہ رد کر دی جائیگی۔

(وہذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ بات کہاں سے معلوم ہوئی کہ کفیل نے اس چیز کی کفالت

کی ہے جس کا قاضی فیصلہ کر دے تو اس کا جواب دیا کہ اس بات کا معلوم ہونا کفالت بمناقضی لک علیہ میں تو ظاہر ہے اس لیے کہ اس کا معنی ہی یہی ہے کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جس کا قاضی تیرے لیے اس کے خلاف فیصلہ کر دے، اور کفالت بمذاہب لک علیہ سے مذکورہ بات اس طرح معلوم ہوتی ہے کہ ذاب کا معنی ہے تقرر، اور تقرر (پختہ ہونا) قضاء قاضی کے ساتھ ہوتا ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جو تیرے لیے اس کے خلاف ثابت ہو یعنی پختہ ہو اور ابھی گزرا کہ پختہ ہونا قضاء قاضی کے ساتھ ہوتا ہے تو گویا اس قول کا معنی یہ ہوا کہ میں اس چیز کا کفیل ہوں جس کا تیرے لیے قاضی اس کے خلاف فیصلہ کر دے۔

(وان اقام... الخ) یہ ایک نیا مسئلہ ہے جس کا ماقبل کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے جس کی صورت یہ ہے

کہ ایک آدمی نے بینہ قائم کر دی کہ زید نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور یہ شخص (ایک شخص کی طرف اشارہ کرتا ہے) اس کی طرف سے کفیل ہے اور یہ زید کے امر سے کفیل بنا ہے تو قاضی زید اور اس کے کفیل دونوں کے خلاف فیصلہ کریگا۔

(ففی... الخ) یہاں سے اس مسئلے اور پچھلے مسئلے کے درمیان فرق کو بیان کرتے ہیں کہ پچھلے مسئلے

میں کفالت اس چیز کی تھی جس کا قاضی اصیل کے خلاف فیصلہ کر دے اور اس مسئلے میں کفیل اصیل کے ذمہ صرف مال کا کفیل بنا ہے اور اس میں قضاء قاضی کا کوئی واسطہ نہیں ہے۔

(فاذا... الخ) یہاں سے مکفول عنہ کے امر کے ساتھ کفیل کے کفالہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ چونکہ

اس صورت میں کفیل مکفول عنہ کے امر سے کفیل بنا ہے اس لیے وہ اصیل سے رجوع کر سکتا ہے۔ امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ رجوع نہیں کر سکتا۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ کفیل نے اس بات کا انکار کیا ہے کہ مدعی کا اصیل کے ذمے کوئی حق ہے جب ہی تو مدعی نے بینہ قائم کی ہے، جب کفیل مدعی کے لیے حق کے ثبوت کا منکر ہے تو گویا کفیل کا گمان یہ ہے کہ مدعی نے اپنے حق پر جو بینہ قائم کی ہے تو اس نے ظلم کیا ہے جب کفیل مدعی کو اپنے سے مال وصول کرنے میں ظالم سمجھتا ہے تو اب اس کے لئے یہ جائز نہیں کہ وہ بھی اصیل سے مال کا دعویٰ کر کے اس پر ظلم کرے۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ اگرچہ کفیل نے مدعی کے لیے کسی قسم کے حق کا انکار کیا ہے لیکن چونکہ مدعی

بینہ قائم کر چکا ہے تو گویا شرع نے کفیل کی تکذیب کر دی (یعنی شرع نے کفیل کو اپنی اس بات میں جھوٹا قرار دیا کہ مدعی کا اصیل کے ذمہ کوئی حق نہیں ہے) لہذا کفیل کا انکار ختم ہو گیا تو گویا کفیل نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ ہاں مدعی کا اصیل کے خلاف حق

بنا ہے اس کے بعد ہم کہتے ہیں کہ چونکہ کفیل کی کفالت مکفول عنہ کے امر کیساتھ ہے اس لیے وہ اصل سے رجوع کر سکتا ہے۔
(وفی الکفالة... الخ) اگر صورت مذکورہ میں مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ یہ بغیر اصل کے امر کے کفیل بنا ہے تو اب قاضی فقط کفیل کے خلاف فیصلہ کریگا نہ کہ اصل کے خلاف، یعنی اب صرف کفیل پر اصل کا دین لازم ہوگا۔

ولو ضَمِنَ الدَّرَكُ بَطْلَ دَعْوَاهُ بَعْدَهُ لَأنَّهُ تَرْغِيبٌ لِلْمُشْتَرِي فِي الشَّرَاءِ فَيَكُونُ بِمَنْزِلَةِ الْإِقْرَارِ بِمِلْكِ الْبَائِعِ فَلَا يَصَحُّ دَعْوَى مُلْكِيَّتِهِ وَلَوْ شَهِدَ وَخَتَمَ لَا وَانْمَا قَالَ وَخَتَمَ لِأَنَّ الْمَعْهُودَ فِي الزَّمَانِ السَّابِقِ كَانَ الْخَتَمُ فِي الشَّهَادَاتِ صَيَانَةً عَنِ التَّغْيِيرِ وَالتَّبْدِيلِ قَالُوا: إِنْ كَتَبَ فِي الصَّكِّ بَاعَ مِلْكَهُ أَوْ بَيْعًا بَاطِلًا نَافِذًا وَهُوَ كَتَبَ شَهِدَ بِذَلِكَ بَطَلَتْ أَيْ بَطَلَتْ دَعْوَاهُ بَعْدَ هَذِهِ الشَّهَادَةِ لِأَنَّ الشَّهَادَةَ يَكُونُ إِقْرَارًا بِأَنَّ الْبَائِعَ قَدْ بَاعَ مِلْكَهُ أَوْ بَاعَ بَيْعًا بَاطِلًا نَافِذًا فَإِذَا ادَّعَى الْمَلِكُ لِنَفْسِهِ يَكُونُ مُنَاقِضًا. وَلَوْ كَتَبَ شَهَادَتَهُ عَلَى إِقْرَارِ الْعَاقِدِينَ لَا أَيْ لَا يَبْطُلُ دَعْوَاهُ بَعْدَ هَذِهِ الْكِتَابَةِ لِعَدَمِ التَّنَاقُضِ وَلَوْ ضَمِنَ الْعَهْدَةُ أَيْ اشْتَرَى رَجُلٌ ثَوْبًا فَضَمِنَ أَحَدًا بِالْعَهْدَةِ فَالضَّمَانُ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْعَهْدَةَ قَدْ جَاءَتْ لِمَعَانٍ لِلصَّكِّ الْقَدِيمِ وَلِلْعَقْدِ وَحَقْقِهِ وَلِلدَّرَكِ فَلَا يَثْبُتُ أَحَدُ الْمَعَانِي بِالشَّكِّ. أَوِ الْخُلَاصُ أَيْ إِذَا ضَمِنَ الْخُلَاصُ فَلَا يَصَحُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَهُوَ أَنْ يَشْتَرِيَ أَنَّ الْمُبِيعَ إِنْ اسْتَحَقَّ يُخْلَصُهُ وَيُسَلِّمَ إِلَيْهِ بَائٍ طَرِيقٌ كَانَ وَهَذَا بَاطِلٌ إِذَا قُدِرَ لَهُ عَلَى هَذَا وَعِنْدَهُمَا يَصَحُّ وَهُوَ مَحْمُولٌ عَلَى ضَمَانِ الدَّرَكِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ضامن ہو اور رک کا تو اس کا دعویٰ اس کے بعد باطل ہوگا اس لیے کہ یہ ترغیب ہے مشتری کو شراء میں پس یہ بمنزلہ بائع کی ملک کے اقرار کے ہوگا پس اس کا دعویٰ اپنی ملکیت کا صحیح نہ ہوگا اور اگر گواہی دی اور مہر لگا دی تو نہیں، اور جزیں نیست کہ مصنف نے کہا: و ختم، اس لیے کہ معہود پہلے زمانے میں مہر لگانا تھا گواہیوں میں تغیر و تبدل سے محفوظ رہنے کے لیے، فقہاء نے کہا کہ اگر گواہ نے چیک میں یہ لکھ دیا کہ اس نے اپنی ملکیت بیچ دی یا بیع کر دی ایسی بیچ جو پکی ہے نافذ ہے اور اس نے یہ لکھ دیا کہ اس نے اس کی گواہی دی تو باطل ہوگا یعنی اس کا دعویٰ اس گواہی کے بعد باطل ہوگا اس لیے کہ گواہی اس بات کا اقرار ہے کہ بائع نے اپنی ملکیت بیچی ہے یا ایسی بیچ کی ہے جو پکی ہے نافذ ہے پس جب ملک کا دعویٰ کریگا اپنے لیے تو یہ مناقض ہوگا۔ اور اگر اپنی گواہی لکھی عاقدین کے اقرار پر تو نہیں یعنی اس کا دعویٰ باطل نہ ہوگا اس کتابت کے بعد، تناقض کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر عہدے کا ضامن بن گیا یعنی ایک آدمی نے کپڑا خریدا کوئی ایک ضامن بن گیا عہدے کا تو ضمان باطل ہوگا اس لیے کہ عہدہ آتا ہے کئی معانی کے لیے، پرانے چیک کے لیے اور عقد اور اس کے حقوق کے لیے اور درک کے لیے پس کوئی ایک معنی شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا۔ یا خلاص کا، یعنی اگر ضامن بن گیا خلاص کا تو صحیح نہیں امام صاحب کے نزدیک اور وہ یہ ہے

کہ شرط لگائی جائے اس بات کی کہ اگر بیع کا استحقاق ہو جائے تو وہ اس کو چھڑوائے گا اور اسے اس کی طرف سپرد کریگا جس طریقے سے بھی ہو اور یہ باطل ہے اس لیے کہ اسے کوئی قدرت نہیں ایسا کرنے پر، اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اور یہ محمول ہے ضمان درک پر۔

﴿توضیح﴾

(ولو ضمن... الخ) اگر کوئی درک کا کفیل بنا بائیں طور کہ مشتری کو کہا اس چیز کو خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں بائع کی طرف سے ثمن کا ضامن ہوں، پھر اس کے بعد اسی کفیل نے یہ دعویٰ کیا یہ چیز (بیع) میری ہے تو اس کا دعویٰ باطل ہے اس لیے کہ اس کے دعویٰ میں تناقض پایا جاتا ہے وہ اس طرح کہ جب اس نے مشتری کو کہا تھا کہ تم اس چیز کو خرید لو اگر اس کا استحقاق ہوتا ہے تو میں بائع کی طرف سے ثمن کا ضامن ہوں تو یہ مشتری کو ترغیب دینا ہے لہذا یہ گویا کہ کفیل کی طرف اس بات کا اقرار ہے کہ بائع ہی اس چیز کا مالک ہے پس اس کے بعد جب وہی کفیل اس پر اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ تناقض ہے۔

(ولو شهد... الخ) اگر بیع ہوئی اور ایک شخص نے بیع کی گواہی دی اور بیع نامہ پر مہر بھی لگا دی تو وہ شخص اگر بعد میں اس خریدی ہوئی چیز پر اپنی ملک کا دعویٰ کرے تو یہ دعویٰ باطل نہ ہوگا کیونکہ یہاں تناقض نہیں پایا جاتا، اس کی بات میں یہاں تناقض اس لیے نہیں ہے کہ اس نے جو بیع کی گواہی دی اور مہر لگائی تو یہ اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ بائع اپنی ملک فروخت کر رہا ہے اس لیے کہ ہو سکتا ہے کہ اس شخص نے گواہی اس لیے لکھی ہوئی کہ واقعہ یاد رہے یا اس لیے لکھی ہوئی کہ اس میں تامل کرے اور اگر مصلحت معلوم ہو تو وہ اس بیع کو جائز رکھے۔

(انما قال... الخ) یہاں سے ”ختم“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ ”ختم“ اس لیے کہا کہ سابقہ زمانے میں یہ بات معہود تھی کہ شہادت پر مہر لگا دیا کرتے تھے تاکہ تغیر و تبدل سے حفاظت رہے۔

(قالوا... الخ) اگر بیع نامہ پر گواہ نے یہ بات لکھی کہ بائع نے اپنی ملک فروخت کی ہے یا یہ لکھا کہ بائع نے ایسی بیع کی ہے جو بات اور نافذ (قطعی اور پکی) ہے اور اس گواہ نے پھر بیع نامہ پر یہ کلمہ بھی لکھ دیا شہد بذلک اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ لکھنے والا اس پر گواہ ہے اور اس کے بعد اس لکھنے والے نے دعویٰ کیا کہ یہ چیز میری ملک ہے تو اس کا دعویٰ باطل ہوگا اس لیے کہ اب جو اس نے گواہی دی ہے تو یہ اس بات کا اقرار ہے کہ بائع اپنی ہی ملک فروخت کر رہا ہے یا ایسی بیع کر رہا ہے جو بات اور نافذ ہے اس کے بعد جب وہ گواہ اپنی ملک کا دعویٰ کریگا تو ظاہر ہے یہ تناقض ہوگا۔

(ولو كتب... الخ) اگر گواہ نے گواہی متعاقبین کے اقرار پر لکھی مثلاً یہ لکھا کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ عاقدین نے میرے سامنے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ بائع نے اپنی ملک فروخت کی ہے پھر اس کے بعد گواہ نے اس چیز پر اپنی ملک کا دعویٰ کر دیا تو اس کا دعویٰ باطل نہ ہوگا اس لیے کہ اب اس کے دعویٰ میں تناقض نہیں ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔

(ولو ضمن... الخ) عہدہ کی ضمان درست نہیں ہے مثلاً ایک آدمی نے کپڑا خریدا اور دوسرا آدمی اس کے لیے عہدہ کا ضامن بن گیا تو یہ ٹھیک نہیں ہے یہ ضمان باطل ہوگا اس لیے کہ عہدے کے کئی معانی آتے ہیں مثلاً پرانا چیک، عقد، عقد کے حقوق اور درک، اور یہاں معلوم نہیں کہ کونسا معنی مراد ہے لہذا کوئی ایک معنی شک کی وجہ سے مراد نہیں لیا جاسکتا۔

(والخلاص... الخ) خلاص کی ضمان درست نہیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ صحیح ہے یہ اختلاف خلاص کی تفسیر پر مبنی ہے امام صاحب کے نزدیک خلاص کی تفسیر یہ ہے کہ کوئی آدمی مشتری کو یہ کہے کہ یہ چیز خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو اس مستحق سے میں یہ چیز چھڑوا کر تمہیں دلوؤں گا خواہ کسی بھی طریقے سے ہو اور یہ باطل ہے اس لیے امام صاحب کے نزدیک خلاص کی ضمان باطل ہے اور صاحبین کے نزدیک خلاص ضمان درک پر محمول ہے یعنی خلاص کا معنی یہاں ضمان درک ہے اور ضمان درک جائز ہے لہذا خلاص کا ضمان بھی جائز ہوگا ضمان درک کی تفسیر پیچھے گزر چکی ہے (یعنی کفیل مشتری کو یہ کہے کہ اس بیع کا اگر کوئی مستحق نکل آیا تو میں تمہارے لیے بائع سے ثمن کی واپسی کا ضامن ہوں۔)

والمضاربُ الثمنَ لربِّ المالِ ای باعَ المضاربُ وضمنَ الثمنَ لربِّ المالِ والوكيلُ بالمبيعِ لموكله ای باعَ الوكيلُ وضمنَ للموكلِ الثمنَ وانما لا يجوزُ لأنَّ الثمنَ امانةٌ عندَ المضاربِ والوكيلِ فالضمانُ تغیرُ حکمَ الشرعِ ولأنَّ حقَّ المطالبةِ للمضاربِ والوكيلِ فیصیرُ انِ ضامنینِ لِنفسِهِما .
او احدُ البائعینِ حصّةً صاحبه من ثمنِ عبدٍ باعاه بصفقةٍ بطلَ وبصفقتینِ صحَّ ای باعا عبداً صفقةً واحدةً وضمنَ اَحدُهُما لصاحبه حصّةً من الثمنِ لا یصحُّ لانه لو صحَّ الضمانُ مع الشریکةِ یصیرُ ضامناً لِنفسِهِ ولو صحَّ فی نصیبِ صاحبه یودی الی قسمةِ الدینِ قبلَ قبضه وذا لا یجوزُ بخلافِ ما لو باعاه بصفقتینِ فانه یصحُّ الضمانُ لانه لا شریکةَ .

﴿ترجمہ﴾

یا (ضامن بن گیا) مضارب ثمن کا رب المال کے لیے یعنی مضارب نے بیع کی اور ضامن بن گیا ثمن کا رب المال کے لیے یا وکیل بیع کا اپنے موکل کے لیے یعنی وکیل نے بیع کی اور ضامن بن گیا موکل کے لیے ثمن کا اور جزیں نیست کہ جائز نہیں اس لیے کہ ثمن امانت ہوتے ہیں مضارب اور وکیل کے پاس پس ضمان شرع کے حکم کی تبدیلی ہے اور اس لیے کہ مضارب اور وکیل کو مطالبہ کرنے کا حق ہے پس وہ ضامن ہو جائیں گے اپنی ذات کے لیے، یا (ضامن ہوا) دو بائعوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کا ایسے غلام کے ثمن سے جس کو انہوں نے بیچا ہو ایک عقد کے ساتھ، اور دو عقدوں کے ساتھ صحیح ہے یعنی دونوں نے ایک غلام بیچا ایک عقد میں، اور ان میں سے ایک ضامن ہو گیا اپنے ساتھی کے لیے ثمن کے حصے کا تو صحیح نہیں اس لیے کہ اگر ضمان صحیح ہو شرکت کے ساتھ تو وہ ضامن ہوگا اپنی ذات کے لیے اور اگر صحیح ہو اپنے ساتھی کے

حصے میں تو یہ مفہمی ہے دین کی تقسیم کی طرف اس پر قبضہ کرنے سے پہلے اور یہ جائز نہیں بخلاف اس صورت کے کہ اگر انہوں نے بیچا ہوا سے دو عقدوں میں اس لیے کہ ضمان صحیح ہے کیونکہ کوئی شرکت نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(والمضارب... الخ) مضارب اس کو کہتے ہیں کہ جس کو صاحب مال، مال دے دے اور اس کو کہے تم اس مال میں تجارت کرو جو نفع حاصل ہو گا وہ تمہارے اور میرے درمیان مشترک ہو گا۔ مسئلہ یہ ہے کہ مضارب نے کوئی چیز بیچی اور رب المال کے لیے مشتری کی طرف سے ثمن کا ضامن بن گیا تو یہ جائز نہیں ہے اسی طرح اگر وکیل بالبیع (وہ آدمی جو کسی کو اپنا مال دے اور کہے کہ تم اس کو میری طرف سے بیچ دو) نے مالک کی چیز بیچی اور مشتری کی طرف سے مالک یعنی اپنے موکل کے لیے ثمن کا ضامن بن گیا تو یہ جائز نہیں۔ اس کی دو وجہیں ہیں ایک یہ ہے کہ مضارب اور وکیل کے پاس ثمن امانت ہوا کرتے ہیں پس اگر وہ ثمن کے ضامن بنتے ہیں تو یہ شرع کے حکم میں تبدیلی ہے بایں طور کہ شرع نے تو ان کو امین بنایا ہے اور یہ اپنے آپ کو ضامن بنا رہے ہیں اور دوسری وجہ یہ ہے کہ مشتری سے ثمن کے مطالبہ کا حق مضارب اور وکیل کو ہے نہ کہ رب المال اور موکل کو، پس اگر یہ مضارب اور وکیل ثمن کے ضامن ہو جائیں تو ضمان لنفسہ (اپنی ذات کیلئے ضامن بننا) لازم آئیگا جو کہ جائز نہیں۔

(واحد... الخ) دو آدمیوں نے اپنا مشترکہ غلام ایک ہی عقد میں بیچ ڈالا پھر ان میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کے ثمن کا مشتری کی طرف سے ضامن بن گیا تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اگر یہ ضمان صحیح ہو تو دو صورتیں ہیں یا تو یہ ضمان شرکت کے ساتھ ہوگی (یعنی یہ آدمی جتنی مقدار ثمن کا ضامن بن رہا ہے اس مقدار میں اس غلام کے دونوں مالک شریک ہونگے) یا یہ ضمان خاص کر اپنے ساتھی کے حصے میں ہوگی، اگر یہ ضمان شرکت کے ساتھ ہو تو یہ ضمان لنفسہ ہوگی اس لیے کہ مشتری جتنی مقدار ثمن ادا کریگا اس میں دونوں کا حصہ ہوگا اور اگر یہ ضمان خاص کر اپنے ساتھی کے حصے میں ہو تو قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں ہے (یہاں قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم اس طرح ہے کہ مشتری کے ذمہ جو غلام کے ان دونوں مالکوں کے لیے ثمن ہے وہ اس پر دین ہے جس پر ابھی تک مالکوں نے قبضہ نہیں کیا اور قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم درست نہیں ہوتی اب اگر کہیں کہ ضامن صرف اپنے دوسرے ساتھی کے حصے کا ضامن ہے تو یہ قبضے سے پہلے دین کی تقسیم ہو جائیگی کہ ایک حصہ ضامن کا ہے اور ایک حصہ دوسرے ساتھی کا ہے۔)

(بخلاف... الخ) یہاں سے صفقہ کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر ان دونوں نے اپنا غلام دو عقدوں میں بیچا بایں طور کہ ایک نے اپنے حصہ کا غلام پہلے بیچ دیا اس کے بعد دوسرے نے بھی غلام میں اپنا حصہ بیچ دیا پھر ان دونوں میں سے ایک اپنے ساتھی کے حصے کے ثمن کا مشتری کی طرف سے ضامن ہوا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ اب کوئی شرکت

نہیں ہے لہذا اس ضمان سے نہ ضمان لنفسہ لازم آئے گا اور نہ ہی قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئے گی۔

كضمان الخراج والنائب والقسمۃ ای صحَّ ضمانُ هذه الاشياءَ أما الخراجُ فقد مرَّ وأما النائبُ فهي إمَّا بحقِّ ككبرى النهرِ واجر الحارسِ وما يُوظَّفُ لتجهيزِ الجيشِ وغيرِ ذلكَ وإمَّا بغيرِ حقِّ كالجباياتِ فی زماننا والكفالةُ بالاولیٰ صحیحةٌ اتفاقاً وفي الثانيةِ خلافٌ والفتویٰ علی الصحةِ فانها صارت كالديونِ الصحیحةِ حتی لو أُخِذَت من الاكَّارِ فله الرجوعُ علی مالک الارضِ وأما القسمۃُ فقد قیلَ هی النوائِبُ بعینِها او الحصۃُ منها وقیلَ هی النائبةُ الموظفةُ الراتبۃُ والنوائِبُ هی غیرُ الموظفةِ وایّاما كانَ فالكفالةُ بها صحیحةٌ.

﴿ترجمہ﴾

جیسے ضمان خراج، نوائب اور قسمت کی یعنی صحیح ہے ان اشیاء کی ضمان، بہر حال خراج، پس اس کا ذکر گزر چکا اور بہر حال نوائب تو وہ یا تو حق کے ساتھ ہونگے جیسے نہر کی کھدائی، چوکیدار کی اجرت، اور وہ مال جو مقرر کیا جاتا ہے لشکر کو تیار کرنے کے لیے وغیرہ، اور یا بغير حق کے ہونگے جیسے وہ ٹیکس جو ہمارے زمانے میں لیے جاتے ہیں اور پہلی قسم کا کفالہ صحیح ہے اتفاقاً اور دوسری قسم میں اختلاف ہے اور فتویٰ صحیح ہونے پر ہے اس لیے کہ یہ ہو گئے ہیں دیون صحیحہ کی طرح حتیٰ کہ اگر وہ کاشتکار سے لیے جائیں تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے زمین کے مالک پر اور بہر حال قسمت، تو بعض نے کہا کہ یہی بعینہا نوائب ہیں یا ان کا ایک جزء ہیں اور بعض نے کہا کہ یہ وہ نائبہ ہے جو مقرر ہو دائمی ہو اور نوائب وہ غیر ہوتے ہیں ان کا جو مقرر کیے گئے ہوں، اور جو بھی ہو پس ان کا کفالہ صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(كضمان... الخ) خراج، نوائب اور قسمت کی ضمان درست ہے، خراج کا بیان تو گزر چکا، نوائب (ٹیکس، محصول) کی دو قسمیں ہیں واجبہ اور غیر واجبہ، واجبہ جیسے مشترکہ نہر کی کھدائی کی اجرت، محلے کے چوکیدار کی اجرت، اور وہ رقم جو لشکر اسلام کو تیار کرنے کے لئے مقرر کی جاتی ہے اور نوائب غیر واجبہ وہ ہیں جو ظماً مقرر کیے جاتے ہیں جیسے ہمارے زمانے میں ناحق ٹیکس۔ پہلی قسم کے نوائب میں تو کفالہ بالاتفاق جائز ہے اور دوسری قسم میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے، لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ کفالہ بھی جائز ہے اس لیے کہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہیں جس طرح دیون صحیحہ کا قرض خواہ مطالبہ کرتے ہیں اس طرح ان نوائب کا بھی مطالبہ ہوتا ہے، حتیٰ لو الخ سے شارح نے اس بات کی دلیل بیان کی ہے کہ یہ دیون صحیحہ کی طرح ہیں کہ کوئی آدمی اگر کسی دوسرے آدمی کی زمین کا مزارع (کاشتکار) ہے اور اس سے نوائب غیر واجبہ لے لئے گئے تو وہ زمین کے مالک سے رجوع کر سکتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ نوائب غیر واجبہ بھی دیون صحیحہ کی طرح ہیں جس طرح اگر کوئی کسی کا دین صحیح ادا کر دے تو وہ دیون سے رجوع کر سکتا ہے اسی طرح

مزارع نے بھی اگر نوائب غیر واجبہ ادا کر دیئے تو وہ زمین کے مالک سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

(واما القسمة... الخ) قسمت سے کیا مراد ہے اس میں دو قول ہیں ایک یہ ہے کہ قسمت سے مراد بعینہا

نوائب ہیں یا اس سے مراد بعض نوائب ہیں یعنی نوائب سے مراد تو وہ ہیں جو مقرر ہوں جیسے چوکیدار کی اجرت وغیرہ اور قسمت وہ ہے جو خاص واقعہ کی وجہ سے لازم ہو مثلاً پل ٹوٹ گیا اور اس کا خرچہ سب پر پھیلا دیا گیا، اور قسمت کے بارے میں دوسرا قول یہ ہے کہ نوائب دو قسم پر ہیں نوائبہ موظفہ راتبہ (یعنی جو مستقل مقرر کیے گئے ہوں) اور دوسری قسم نوائب غیر موظفہ ہے (یعنی جو ہنگامی طور پر مقرر کیے جائیں) تو قسمت سے مراد نائبہ موظفہ راتبہ ہے اور مصنف کے قول النوائب سے مراد نوائب غیر موظفہ ہیں۔

وان قال: ضَمِنْتُهُ إِلَى شَهْرٍ صَدَقَ هُوَ مَعَ حَلْفِهِ وَإِنْ ادَّعَى الطَّالِبُ أَنَّهُ حَالٌّ أَيْ قَالَ الْكَفِيلُ كَفَلْتُ بِهَذَا الْمَالِ لَكِنْ الْمَطَالِبَةَ بَعْدَ شَهْرٍ وَقَالَ الطَّالِبُ لَا بَلْ عَلَى صِفَةِ الْحُلُولِ فَالْقَوْلُ قَوْلُ الْكَفِيلِ مَعَ الْحَلْفِ وَهَذَا بِخِلَافِ مَا إِذَا أَقَرَّ بَدِينٍ مُوَجَّلٍ وَقَالَ الْمُقَرَّرُ لَهُ: لَا بَلْ هُوَ حَالٌّ فَالْقَوْلُ لِلْمُقَرَّرِ لَهُ وَالْفَرْقُ أَنَّهُ إِذَا أَقَرَّ بِالْبَدِينِ ثُمَّ ادَّعَى حَقَّاهُ وَهُوَ تَأْخِيرُ الْمَطَالِبَةِ وَالْمُقَرَّرُ لَهُ مِنْكَرٌ فَالْقَوْلُ لَهُ بِخِلَافِ الْكَفَالَةِ فَانَّهُ لَا دِينَ فِيهَا فَالطَّالِبُ يَدَّعِي أَنَّهُ مَطَالِبٌ فِي الْحَالِ وَالْكَفِيلُ يُنْكِرُ وَلَا يُؤْخَذُ ضَامِنُ الدَّرَكِ إِنْ اسْتَحَقَّ الْمُبِيعُ مَا لَمْ يُقَضَّ بِثَمَنِهِ عَلَى بَائِعِهِ إِذَا بِمَجْرَدِ اسْتِحْقَاقِ لَا يَنْتَقِضُ الْبَيْعُ فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ مَا لَمْ يُقَضَّ بِالثَّمَنِ عَلَى الْبَائِعِ فَلَمْ يَجِبْ عَلَى الْآصِلِ رَدُّ الثَّمَنِ فَلَا يَجِبُ عَلَى الْكَفِيلِ.

ترجمہ

اور اگر کہا میں اس کا ضامن بنا ایک ماہ تک تو تصدیق کی جائیگی اس کی اس کی قسم کے ساتھ اگرچہ طالب نے دعویٰ کیا ہو اس بات کا کہ وہ فی الحال ہیں یعنی کفیل نے کہا میں اس مال کا کفیل بنا لیکن مطالبہ ایک ماہ کے بعد ہوگا اور طالب نے کہا نہیں بلکہ فی الحال ادائیگی کی صفت پر ہے تو قول کفیل کا قول ہوگا اس کی قسم کے ساتھ اور یہ بخلاف اس صورت کے ہے جب وہ اقرار کرے دین موجل کا اور مقررہ کہے کہ نہیں بلکہ وہ فی الحال ہے تو قول مقررہ کا معتبر ہوگا اور فرق یہ ہے کہ جب اس نے دین کا اقرار کیا پھر اپنے حق کا دعویٰ کیا جو کہ مطالبہ کی تاخیر کا ہے اور مقررہ اس کا منکر ہے تو قول اسی کا ہوگا بخلاف کفالہ کے کہ اس میں کوئی دین نہیں پس طالب دعویٰ کرتا ہے اس بات کا کہ وہ مطالبہ کرنے والا ہے فی الحال اور کفیل اس کا انکار کرتا ہے اور نہیں پکڑا جائیگا درک کے ضامن کو اگر بیع کا کوئی مستحق نکل آئے جب تک کہ فیصلہ نہ کر دیا جائے اس کے ثمن کے بائع کا خلاف، اس لیے کہ محض استحقاق سے بیع ختم نہیں ہوتی ظاہر الروایۃ کے مطابق جب تک کہ فیصلہ نہ کر دیا جائے ثمن کا بائع کے خلاف پس واجب نہیں آصیل پر ثمن واپس لوٹانا لہذا واجب نہ ہوگا کفیل پر۔

توضیح

(وان قال... الخ) اگر کفیل اور مکفول عنہ کا آپس میں نزاع ہو گیا بایں طور کہ کفیل کہتا ہے کہ میں

تمہارے لیے دین کا کفیل تو ہوں لیکن یہ کفالت اجل کے ساتھ ہے یعنی یہ طے ہوا تھا کہ تم مجھ سے دین کا مطالبہ ایک ماہ کے بعد کرو گے جبکہ طالب کہتا ہے کہ تمہاری کفالت بغیر اجل کے ہے یعنی مجھے ابھی مطالبہ کا حق حاصل ہے تو اس صورت میں کفیل کی بات معتبر ہوگی اور اگر کسی نے دین کا تا جیل کے ساتھ اقرار کر لیا، یہ کہتا ہے کہ میں نے تمہارا دین ادا تو کرنا ہے لیکن ایک ماہ کے بعد، جبکہ مقررہ کہتا ہے کہ دین میں تا جیل نہیں تھی تم نے فی الحال دین ادا کرنا ہے تو اس میں مقررہ (دائن، قرض خواہ) کی بات معتبر ہوگی۔

(والفرق... الخ) یہاں سے دونوں مسئلوں کے درمیان فرق کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ ضابطہ یہ ہے کہ بات منکر کی مانی جاتی ہے پہلے مسئلے میں کفیل منکر ہے اس لیے اس کی بات مانی گئی اور دوسرے مسئلے میں مقررہ منکر ہے اس لیے اس کی بات کا اعتبار کیا گیا۔ دوسرے مسئلے میں مقررہ منکر اس طرح ہے کہ مقرر نے پہلے دین کا اقرار کیا پھر اپنے حق کا دعویٰ کیا اور وہ حق تاخیر مطالبہ ہے (یعنی مقرر اقرار کے ساتھ یہ بھی دعویٰ کر رہا ہے کہ میرا حق یہ ہے کہ تم مجھ سے فی الحال مطالبہ نہیں کر سکتے) تو مقرر اپنے حق کا مدعی ہوا اور مقررہ اس کا انکار کرتا ہے لہذا مقررہ منکر ہوا، اور پہلے مسئلے میں کفیل منکر اس طرح ہے کہ وہاں کفیل پر کوئی دین نہیں ہے، طالب اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ مجھے فی الحال مطالبہ کا حق ہے جبکہ کفیل اس بات سے انکار کرتا ہے کہ طالب کو فی الحال مطالبہ کا حق ہو۔

(ولا یؤخذ... الخ) اگر بیع کے وقت ضمان درک ہوئی (یعنی مشتری کو کسی نے کہا کہ تم اس چیز کو خرید لو اگر اس کا کوئی مستحق نکل آیا تو میں بائع کی طرف سے تمہیں ثمن واپس لوٹانے کا ضامن ہوگا) اس کے بعد بیع کا کوئی مستحق نکل آیا تو ضامن الدرک (کفیل) کو اس وقت تک نہ پکڑا جائیگا جب تک کہ بائع کے خلاف ثمن کی واپسی کا فیصلہ نہ ہو اس لیے کہ ضامن الدرک کی ذمہ داری اس وقت ہوتی ہے جب بیع فسخ اور ختم ہو جائے، محض استحقاق کی وجہ سے ضامن ذمہ دار نہیں ہوتا اور بیع اس وقت ختم ہوگی جب قاضی بائع کے خلاف یہ فیصلہ دیدے کہ وہ ثمن مشتری کو واپس لوٹا دے، فیصلہ سے پہلے بائع پر ثمن لوٹانا واجب نہیں تو کفیل پر کیسے واجب ہوگا۔

دین علی اثین کفل کل واحد عن الآخر لم یرجع علی شریکہ الا بما اذی زائداً علی النصف اشتراً
عبداً بالف و کفل کل منهما عن صاحبه بامرہ للبائع فکل ما اذاه احدهما لا یرجع به علی شریکہ الا ان
یکون زائداً علی النصف لان وقوع المؤدی عما علیہ اصالة اولی مما وقوعه عما علیہ كفالة ولو کفلاً
بشیء عن رجل و کل کفل به عن صاحبه رجع علیہ بنصف ما اذی وان قل ای علی رجل الف فکفل کل
واحد عن شخصین آخرین عن الاصل بهذا الالف ثم کفل کل واحد من الکفیلین عن صاحبه بامرہ
بهذا الالف فکل ما اذاه احدهما وان قل رجع علی الآخر بنصفه بخلاف الصورة الاولى اما ههنا فالکل

كفالة فلا رجحان وقال في الهداية: الصحيح ان صورة المسئلة على هذا الوجه احترازاً عما اذا كفلا بالف حتى كان الالف منقسماً عليهما نصفين ثم كفّل كلّ واحد منهما عن صاحبه بامرٍ ففي هذه الصورة لا يرجع على شريكه الا بما زاد على النصف. اقول في هذه الصورة كلّ ما اذاه ينبغي ان يرجع بنصفه على شريكه لانه لما لم يكن لاحدى الكفالتين رجحان على الاخرى فكلّ ما اذاه يكون منهما فيجب ان يرجع بنصف ما اذى فلا فرق بين هذه الصورة والصورة التي خصّها بالصحة.

﴿ترجمہ﴾

دین تھا دو آدمیوں پر، ہر ایک دوسرے کی طرف سے کفیل بن گیا تو رجوع نہ کرے اپنے شریک سے مگر اس اتنے مال کا جو اس نے ادا کیا ہو در آنحالیکہ وہ زائد ہو نصف پر، دو آدمیوں نے ایک غلام خرید ہزار کے بدلے میں اور ہر ایک ان دونوں میں سے کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے امر کے ساتھ بائع کے لیے تو ہر وہ مقدار جو ان میں سے کوئی ایک ادا کریگا، اس کا رجوع نہیں کریگا اپنے ساتھی پر مگر یہ کہ وہ زائد ہو نصف پر اس لیے کہ ادا کیے ہوئے مال کا واقع ہونا اس چیز سے کہ جو اس پر لازم ہے اصالتاً، اولیٰ ہے اس کے واقع ہونے سے اس چیز سے کہ جو اس پر لازم ہے کفالتاً، اور اگر دونوں کفیل بن گئے کسی چیز کے ایک آدمی کی طرف سے اور ہر ایک کفیل بن گیا اس کا اپنے ساتھی سے تو اس پر رجوع کرے اس چیز کے نصف کا جو اس نے ادا کیا اگرچہ وہ کم ہو یعنی ایک آدمی کے ذمہ ہزار تھا پس دوسرے دو آدمیوں میں سے ہر ایک کفیل بن گیا اسیل کی طرف سے اس ہزار کا پھر دونوں کفیلوں میں سے ہر ایک کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے امر کے ساتھ اس ہزار کا پس ہر وہ مقدار جو انہیں سے کوئی ایک ادا کریگا اگرچہ وہ کم ہو، رجوع کریگا دوسرے پر اس کے نصف کا بخلاف پہلی صورت کے اسلئے کہ اصالت کفالت پر رائج ہوتی ہے، بہر حال یہاں، پس کل مال کفالہ کا ہے لہذا کوئی رجحان نہیں اور کہا (صاحب ہدایہ) نے ہدایہ میں کہ صحیح یہ ہے کہ مسئلے کی صورت اس طریقے پر احتراز ہے اس صورت سے جب کہ وہ کفیل بنے ہوں ہزار کے حتیٰ کہ ہزار منقسم ہو ان دونوں پر نصف نصف، پھر انہیں سے ہر ایک کفیل بن جائے اپنے ساتھی کی طرف سے اسکے امر کیساتھ تو اس صورت میں وہ رجوع نہیں کریگا اپنے شریک سے مگر اس مال کا جو زائد ہو نصف پر، میں کہتا ہوں کہ اس صورت میں ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے، مناسب ہے کہ وہ اسکے نصف کا رجوع کرے اپنے شریک پر اسلئے کہ جب نہیں ہے دو کفالوں میں سے کسی ایک کیلئے رجحان دوسرے پر تو ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے تو بہ ہوگی دونوں کی طرف سے پس واجب ہے کہ رجوع کرے اس مال کے نصف کا جو اس نے ادا کیا پس کوئی فرق نہیں درمیان اس صورت کے اور اس صورت کے جس لو صاحب ہدایہ نے صحت کیساتھ خاص کیا۔

﴿توضیح﴾

(دین... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ غلام ہزار کے بدلے میں خریدا اور ان دونوں میں سے ہر ایک نے

دوسرے ساتھی کو امر کیا کہ وہ اس کے حصے کے ثمن کا کفیل بن جائے تو اب ان دونوں میں جو کوئی بھی جتنی رقم ادا کریگا تو وہ اس رقم کا رجوع اپنے دوسرے ساتھی سے نہ کر سکے گا تا وقتیکہ نصف ثمن سے زائد ادا نہ کرے، نصف ثمن سے زائد جب ادا کریگا تو اس زیادتی کا وہ اپنے ساتھی سے رجوع کر سکے گا وجہ اس کی یہ ہے کہ وہ مال جو کسی ایک ساتھی کی طرف ادا کیا گیا ہو اور وہ نصف ثمن سے کم ہو اس میں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس کی ادائیگی اصالتاً ہو (یعنی ہم یوں سمجھیں کہ وہ ساتھی صرف اپنی طرف سے ادائیگی کر رہا ہے) اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ ادائیگی کفالتاً ہو (یعنی یوں سمجھیں گے کہ وہ اپنے ساتھی کی طرف سے ادائیگی کر رہا ہے) اصالتاً ادائیگی کفالتاً ادائیگی سے اولی ہوتی ہے لہذا اس مال کو جو نصف ثمن سے کم ہے اور ایک ساتھی نے ادا کیا ہے ہم اصالت پر محمول کریں گے۔ جب یہ ادائیگی اصالتاً ہوگی تو ظاہر ہے ادائیگی کرنے والا اپنے دوسرے ساتھی سے اس کا رجوع نہ کر سکے گا۔ ہاں اگر ادائیگی نصف سے زائد ہے تو وہ ادائیگی صرف کفالتاً ہی ہو سکتی ہے لہذا اس زیادتی کا رجوع وہ اپنے دوسرے ساتھی سے کر سکتا ہے۔

(ولو كفلا... الخ) ایک آدمی کے کسی نے دو ہزار درہم دینے ہیں، دو آدمی اس کی طرف سے اس ہزار کے کفیل ہو جاتے ہیں پھر ان دو میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے اس کے امر کے ساتھ اس ہزار کا ضامن بن جاتا ہے تو اب ان دونوں میں سے جو بھی جتنی مقدار رقم ادا کریگا اس کے نصف کا دوسرے سے رجوع کر سکتا ہے اگرچہ وہ مال جو اس ایک نے ادا کیا ہے وہ نصف دین یعنی پانچ سو سے کم ہو، تو پہلی صورت میں اور اس صورت میں فرق یہ ہوا کہ پہلی صورت میں ادا شدہ مال اگر نصف دین سے زائد ہو تب دوسرے ساتھی سے رجوع جائز ہے اور اس صورت میں مطلقاً رجوع جائز ہے اگرچہ ادا شدہ مال نصف دین سے کم ہی کیوں نہ ہو، اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں ادا شدہ مال اگر نصف سے کم ہو تو اس کی ادائیگی اصالت پر محمول ہوتی ہے (یعنی یوں سمجھ لیا جاتا ہے کہ ادا کرنے والے نے صرف اپنی طرف سے ادا کیا جو کہ اس کے ذمہ تھا) اور اس دوسری صورت میں اصالت بالکل نہیں ہے کیونکہ ادا کرنے والے دونوں کفیل ہیں اور ایک کی کفالت کو دوسرے کی کفالت پر کوئی ترجیح نہیں لہذا مطلقاً ادا شدہ مال میں رجوع جائز ہوگا، خواہ ادا کیا گیا مال نصف کے برابر ہو یا کم ہو یا زیادہ ہو۔

(وقال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ نے کہا کہ مسئلہ کی جو پچھلی صورت بیان کی گئی ہے وہ دراصل ایک اور صورت سے احتراز ہے وہ صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے ہزار درہم دینے تھے، اب دو شخص اس کی طرف سے اس ہزار کے کفیل بن گئے اس طرح کہ وہ ہزار ان دونوں نے آپس میں نصفاً نصف تقسیم کر لیا بایں طور کہ ایک کے ذمہ بھی پانچ سو ہو گئے اور دوسرے نے بھی اپنے ذمہ پانچ سو کر لیے، پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے دوسرے ساتھی کے لیے اس کے امر کے ساتھ کفیل بن گیا تو اس صورت میں ان دونوں میں سے جو بھی مال ادا کریگا تو اس کا وہ اپنے دوسرے ساتھی سے رجوع نہیں کر سکتا تا وقتیکہ وہ دین کے نصف یعنی پانچ سو سے زائد ادا نہ کرے جب وہ پانچ سو سے زیادہ کی ادائیگی کریگا تو اس کا وہ دوسرے ساتھی سے رجوع کر سکتا ہے۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ اس صورت میں ادا شدہ مال کے نصف کا رجوع ہو سکتا ہے اگرچہ وہ مال جو ادا کیا گیا ہو وہ نصف دین یعنی پانچ سو سے کم ہو اس لیے کہ جس طرح متن والی صورت میں دونوں کفیل ہیں کوئی ان میں اصیل نہیں اسی طرح اس صورت میں بھی جبکہ وہ دونوں ہزار کو آپس میں تقسیم کر لیتے ہیں اور ہر ایک اپنے ذمہ پانچ سو لے لیتا ہے، دونوں کفیل ہیں اور ایک کی کفالت کو دوسرے کی کفالت پر کوئی ترجیح نہیں ہے لہذا متن والی صورت اور صاحب ہدایہ نے جو احترازی صورت ذکر کی ہے ان میں اس لحاظ سے کوئی فرق نہیں ہے کہ دونوں صورتوں میں ادائیگی کرنے والا اپنے دوسرے ساتھی سے رجوع کر سکتا ہے اگرچہ وہ مال جو اس نے ادا کیا ہے وہ نصف دین سے کم ہو۔

وان أبرء الطالب أحدهما أخذاً لآخر بأكمله لأنَّ وضع المسئلة فيما كفَّل كلُّ منهما بالف عن الاصيل ثم كفَّل كلُّ منهما بالف عن صاحبه فاذا أبرء أحدهما بقى الكفالة الأخرى بكلِّ الالف وفي الصورة التي احتَرَز بالصحة عنها إذا أبرء أحدهما بقى الكفالة الأخرى بخمسائمه .

ترجمہ

اور اگر بری کر دیا طالب نے ان میں سے کسی ایک کو تو پکڑے دوسرے کو اسکے کل کیساتھ اس لیے کہ مسئلے کی وضع اس صورت میں ہے جب کہ انہیں سے ہر ایک کفیل بن جائے ہزار کا اصیل کی طرف سے پھر انہیں سے ہر ایک کفیل بن جائے ہزار کا اپنے ساتھی کی طرف سے، پس جب انہیں سے ایک کو بری کر دے گا تو دوسرا کفالہ باقی رہے گا کل ہزار کے ساتھ اور اس صورت میں کہ احتراز کیا صحت کے ساتھ اس سے، جب بری کر دے ان میں سے کسی ایک کو تو دوسرا کفالہ باقی رہے گا پانچ سو کے ساتھ۔

توضیح

(وان أبرء... الخ) اگر دو کفیلوں میں سے ایک کو مکفول لہ (طالب) نے بری کر دیا تو اب طالب سارا مال دوسرے کفیل سے لے سکتا ہے اسلئے کہ مسئلے کی صورت یہ ہے کہ دونوں اصیل کی طرف سے ہزار کے کفیل بنے پھر ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے ساتھی کی طرف سے ہزار کا کفیل بنا لہذا جب ایک ساتھی کو طالب نے کفالہ سے بری کر دیا تو دوسرے ساتھی پر بدستور ایک ہزار کا کفالہ باقی ہے لہذا اس سے کل دین کا مطالبہ ہو سکتا ہے، اور وہ صورت احترازی جو صاحب ہدایہ نے بیان کی کہ دونوں کفیلوں نے ہزار کو آپس میں تقسیم کر لیا یعنی ایک ساتھی بھی پانچ سو کا کفیل ہے اور دوسرا ساتھی بھی پانچ سو کا کفیل ہے اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب اگر طالب نے ایک ساتھی کو بری کر دیا تو دوسرے کفیل سے طالب فقط پانچ سو کا مطالبہ کر سکتا ہے۔

ولو فُسِخَتْ المفاوضة أَخَذَ رَبُّ الدَيْنِ أَيَّ شَاءَ مِنْ شَرِيكَيْهِمَا بِكُلِّ دَيْنِهِ لِمَا عَرَفَتْ أَنَّ شَرَكَةَ المفاوضةِ يَتَضَمَّنُ الكفالةَ وَلَمْ يَرْجِعْ أَحَدُهُمَا عَلَى صَاحِبِهِ إِلَّا بِمَا دَى زَائِدًا عَلَى النِّصْفِ لِمَا عَرَفَتْ

انَّ جهة الاصلية راجحة على جهة الكفالة اقول في هذه المسئلة اشكال وهو ان احدا المفاوضين اذا اشترى شيئا ثم فسخا المفاوضة فالبائع ان طلب الثمن من مشتريه فلا تعلق لهذه المسئلة بمسئلة الكفالة بل المشتري في النصف اصيل وفي النصف الآخر وكيل فكل ما ادى ينبغي ان يرجع بنصفه على الشريك لانه اشترى العبد صفقة واحدة فصار الثمن ديناً عليه ولا يمكن قسمته فكل ما يؤديه يؤديه منه ومن شريكه فيرجع عليه بالنصف وان طلب البائع الثمن من الشريك يكون ذلك بسبب ان المفاوضة تضمنت الكفالة فيكون كفيلاً في الكل لان الكفالة في النصف الذي هو ملك العاقد تمحضت كفالة وفي النصف الذي هو ملكه اصيل من وجه فبالنظر الى ان حقوق العقد راجعة الى الوكيل يكون الشريك كفيلاً للثمن فمطالبة الثمن يتوجه اليه بحكم الكفالة وبالنظر الى ان الملك في هذا النصف وقع له فيكون في اداء نصف الثمن اصيلاً فما اذاه يكون راجعاً الى هذه النصف فلا يرجع الى العاقد وفيما زاد على النصف يرجع.

ترجمہ

اور اگر شرکت مفاوضہ فسخ کردی گئی تو پکڑے رب الدین اس کے دو شریکوں میں سے جس کو چاہے اس کے کل دین کے ساتھ اس دلیل کی وجہ سے جس کو تو جان چکا ہے کہ شرکت مفاوضہ متضمن ہوتی ہے کفالہ کو، اور رجوع نہیں کریگا ان دونوں میں سے کوئی ایک اپنے ساتھی پر مگر اس مال کا جو اس نے ادا کیا ہو در آنحالیکہ وہ زائد ہو نصف پر، اس دلیل کی وجہ سے جو تو جان چکا ہے کہ جہت اصلۃ راجح ہوتی ہے جہت کفالہ پر، میں کہتا ہوں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ ہے کہ مفاوضین میں سے ایک جب کوئی چیز خریدے پھر وہ دونوں مفاوضہ فسخ کر دیں تو بائع اگر مطالبہ کرے ثمن کا اپنے مشتری سے تو کوئی تعلق نہیں اس مسئلے کا کفالہ والے مسئلے کے ساتھ بلکہ مشتری نصف میں اصیل ہوگا اور دوسرے نصف میں وکیل ہوگا پس ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے مناسب ہے کہ رجوع کرے اس کے نصف کا شریک پر اس لیے کہ اس نے غلام کو ایک ہی عقد میں خرید اپس ثمن اس پر دین ہو جائیگا اور ممکن نہیں اس کی تقسیم پس ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے گا وہ ادا کریگا اپنی طرف سے اور اپنے شریک کی طرف سے پس اس پر رجوع کریگا نصف کا، اور اگر بائع مطالبہ کرے ثمن کا شریک سے، تو یہ اس سبب سے ہوگا کہ مفاوضہ متضمن ہوتا ہے کفالہ کو پس مطلوب کفیل ہوگا کل میں، مگر یہ کفالہ اس نصف میں جو عاقد کی ملک ہے، محض کفالہ ہے اور اس نصف میں جو کہ اسی کی ملک ہے۔ (مطلوب) اصیل ہے من وجہ۔ پس اس اعتبار سے کہ عقد کے حقوق راجع ہوتے ہیں وکیل کی طرف، شریک کفیل ہوگا ثمن کا، پس ثمن کا مطالبہ اس کی طرف متوجہ ہوگا کفالہ کے حکم کے ساتھ، اور اس اعتبار سے کہ ملک اس نصف میں اس شریک کے لیے واقع ہے پس وہ نصف کی ادائیگی میں اصیل ہوگا پس ہر وہ مقدار جو وہ ادا کرے وہ اس نصف کی طرف راجع ہوگی پس وہ عاقد سے

رجوع نہیں کر سکے گا اور اس مقدار میں جو زائد ہو نصف پر، رجوع کریگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو فسخت... الخ) شرکت مفاوضہ ایسے دو آدمیوں کے درمیان شرکت کو کہتے ہیں جو مال اور تصرف کے لحاظ سے برابر ہوں، اگر شرکت مفاوضہ اس حال میں فسخ ہوگئی کہ عاقدین (دونوں شریکوں) پر دین لازم ہے تو رب الدین (دائن، قرض خواہ) کے لیے جائز ہے کہ وہ ان دونوں میں سے جس سے چاہے اپنا دین وصول کرے اس لیے کہ شرکت مفاوضہ کفالت کو متضمن ہوتی ہے یعنی عاقدین میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل ہوتا ہے اور کفیل سے دین کا مطالبہ ہو سکتا ہے، لیکن عاقدین میں سے اگر کوئی ایک دین ادا کر دے تو وہ اپنے ساتھی سے رجوع اس وقت کر سکتا ہے جب کہ اس نے نصف دین سے زائد ادا کیا ہو اس کی وجہ پہلے گزر چکی ہے کہ نصف دین تک ادائیگی اصالۃ ہوتی ہے نہ کہ کفالۃ، اس لیے کہ جہت اصالت جہت کفالۃ سے راجح ہوتی ہے۔ (یعنی نصف تک ادائیگی میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ ادائیگی صرف ادا کرنے والے کی طرف سے ہو نہ کہ اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے اس کو اصالۃ ادائیگی کہتے ہیں اور اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ ادائیگی اپنے ساتھی کی طرف سے ہو اس کو کفالۃ ادائیگی کہتے ہیں اور جب ادا شدہ مال میں اصالت اور کفالت دونوں کا احتمال ہو تو جہت اصالت کو جہت کفالۃ پر ترجیح ہوتی ہے۔)

(اقول... الخ) یہاں سے ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ اس مسئلے میں اشکال ہے وہ یہ کہ مفاوضین (عقد مفاوضہ کے عاقدین) میں سے کوئی ایک جب کوئی غلام خریدے پھر اس کے بعد عقد مفاوضہ ختم ہو جائے حالانکہ ابھی تک اس خریدی ہوئی شے کا ثمن ادا نہیں ہوا تو بائع اب ثمن کا مطالبہ اس شریک سے کریگا جس نے یہ شراء کی ہے یا دوسرے شریک سے؟ اگر اس عاقد سے مطالبہ کرے جو شراء کرنے والا ہے تو اس مسئلے کا کفالت والے مسئلے کے ساتھ کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ مشتری نصف ثمن کی ادائیگی میں اسیل اور باقی نصف کی ادائیگی میں وکیل ہوگا لہذا مشتری جتنی بھی رقم ثمن کے سلسلے میں ادا کرے مناسب ہے کہ وہ اپنے ساتھی سے اس رقم کی نصف کا رجوع کر سکے اگرچہ ادا کی ہوئی رقم نصف ثمن سے کم ہو۔ اس لیے کہ اس نے غلام کو صفقہ واحدہ سے خرید لہذا اس کا ثمن مشتری کے ذمہ ہوگا کیونکہ وہ عاقد ہے اور یہاں ثمن کو مشتری اور دوسرے شریک پر تقسیم کرنا ممکن نہیں ہے ورنہ قبضہ سے پہلے دین کی تقسیم لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں (تقسیم الدین قبل القبض کی وضاحت پہلے گزر چکی ہے) پس مشتری جو کچھ بھی ادا کریگا وہ اپنے اور دوسرے شریک ساتھی کی طرف ادا کریگا لہذا ادا شدہ مال کے نصف کا رجوع وہ اپنے ساتھی سے کرنے کا مجاز ہوگا اگرچہ وہ ادا شدہ رقم نصف سے کم ہو۔

اور اگر بائع ثمن کا مطالبہ دوسرے شریک سے کرتا ہے تو یہ اس سبب سے ہوگا کہ یہاں دونوں شرکت مفاوضہ کے عاقدین ہیں اور شرکت مفاوضہ کفالت کو متضمن ہوتی ہے پس ہر ایک ساتھی اپنے دوسرے ساتھی کا کفیل ہوگا تو یہاں مشتری کے

علاوہ جو دوسرا شریک ہے وہ کل ثمن کا اپنے مشتری ساتھی کی جانب سے کفیل ہوگا فرق یہ ہے کہ وہ نصف جو کہ عاقد یعنی مشتری کی ملک ہے اس میں تو دوسرا شریک کفیل محض ہوگا اور وہ نصف جو شریک کی ملک ہے اس میں وہ شریک شرکت کی وجہ سے اصیل من وجہ ہوگا۔ تو یہاں دو اعتبار ہیں ایک اس بات کا اعتبار کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اور دوسرا اس بات کا اعتبار کہ نصف میں شریک کے لیے ملک موجود ہے، اگر اس بات کا اعتبار کیا جائے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں تو اب دوسرے شریک سے ثمن کا مطالبہ بحکم الکفالہ ہوگا، اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو کچھ بھی شریک (غیر مشتری) ادا کرے اس کے نصف کا مشتری سے رجوع کر سکے اور اگر اس بات کا لحاظ کیا جائے کہ نصف میں شریک کے لیے ملکیت ہے تو اس صورت میں وہ شریک (غیر مشتری) نصف ثمن کی ادائیگی میں اصیل ہوگا لہذا نصف تک کی ادائیگی میں وہ عاقد (مشتری) سے رجوع نہ کر سکے گا ہاں نصف سے زائد کی ادائیگی میں اس کے لیے رجوع جائز ہوگا۔ خلاصہ یہ ہے کہ اگر ثمن کا رجوع بائع مشتری سے کرے تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ مشتری کے لیے ادا شدہ مال کے نصف میں رجوع جائز ہو اگرچہ وہ ادا شدہ مال نصف ثمن سے کم ہو اور اگر ثمن کا مطالبہ بائع دوسرے شریک سے کرتا ہے تو اس لحاظ سے کہ عقد کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اس کا تقاضہ بھی یہ ہے کہ شریک جتنی رقم بھی ادا کرے اس کے نصف کا مشتری سے رجوع کر سکے اگرچہ وہ رقم نصف ثمن سے کم ہو اور اس اعتبار سے کہ نصف میں شریک کی ملکیت موجود ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ شریک اس وقت مشتری سے رجوع کر سکے جب وہ نصف ثمن سے زائد کی ادائیگی کر دے تو زائد کا وہ رجوع کر سکتا ہے جب صورتحال یہ ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ثمن کی ادائیگی کرنے والا خواہ وہ مشتری ہو یا دوسرا شریک ہو، اس کا علی الاطلاق یہ حکم نہیں ہے کہ وہ اپنے دوسرے ساتھی سے اس وقت رجوع کر سکتا ہے جب کہ اس نے ادائیگی نصف ثمن سے زائد کی ہو تو مصنف کا علی الاطلاق یہ کہنا کیسے صحیح ہو اولم یرجع احدهما علی صاحبه الا بما دی زائدا علی النصف؟

شارح نے اس کا جواب نہیں دیا اس کا یہ جواب دیا جاسکتا ہے کہ یہ متن والا مسئلہ اس صورت پر محمول ہے کہ دونوں نے غلام کو ایک ہی صفحہ (عقد) میں اکٹھے خریدا ہو تو اب ان دونوں میں سے کوئی ایک جتنی رقم کی بھی ادائیگی کریگا اس کا وہ دوسرے سے رجوع نہیں کر سکتا تا وقتیکہ ادا شدہ مال نصف ثمن سے زائد نہ ہو۔ جب نصف ثمن سے زائد کی ادائیگی ہونے لگے تو اس زیادتی کا وہ دوسرے ساتھی سے رجوع کر سکتا ہے۔

عبدان کُوتِبَا بعقدٍ واحدٍ وكفل كلٌّ عن صاحبه رَجَعَ كلٌّ علی الآخرِ بنصفٍ ما اداہ عبدان قال لهما المولى کاتبُکُما بالالف الی سنةٍ وقبلا وكفل كلٌّ عن صاحبه فکلٌّ ما اداہ احدهما رَجَعَ علی الآخرِ بنصفٍ ما ادى وانما قید بعقدٍ واحدٍ حتی لو کاتبُهما بعقدینِ فالكفالة لا تصحُّ اصلاً اَما اذا کاتب بعقدٍ واحدٍ لا تصحُّ قیاساً لانه کفالةٌ ببدلِ الکتابَةِ وتصحُّ استحساناً بأن یجعل کلّاً منهما اصیلاً فی حقٍّ وجوبِ الالفِ علیه ویكون عتقُهما مُعلّقا باداءِہ ویجعل کفیلاً بالالفِ فی حقِّ صاحبه فما اداہ

احدهما يرجع بنصفه على الآخر لا استوائيهما. فإن أعتق السيد أحدهما قبل الاداء صح وله أن يأخذ حصه من لم يعتقه منه اصاله ومن الآخر كفالة ورجع المعتق على صاحبه بما أدى عنه لا صاحبه عليه بما أدى عن نفسه لان المال في الحقيقة مقابل برقتيهما وإنما جعل على كل متهما تصحيحاً للكفالة.

﴿ترجمہ﴾

دو غلام، جن کو مکاتب بنایا گیا عقد واحد کے ساتھ اور ہر ایک کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے تو رجوع کریگا ہر ایک دوسرے پر اس چیز کے نصف کا جو اس نے ادا کیا، دو غلام تھے ان کو ان کے مولیٰ نے کہا میں نے تمہیں مکاتب بنایا ہزار کے بدلے میں ایک سال تک، اور ان دونوں نے قبول کر لیا اور ہر ایک کفیل بن گیا اپنے ساتھی کی طرف سے پس ہر وہ مقدار جو ان میں سے ایک ادا کریگا، رجوع کریگا دوسرے پر اس مال کے نصف کا جو اس نے ادا کیا ہوگا اور جزیں نیست کہ مقید کیا عقد واحد کے ساتھ حتیٰ کہ اگر ان دونوں کو مکاتب بنایا دو عقدوں کے ساتھ تو کفالہ بالکل صحیح نہیں۔ بہر حال جب مکاتب بنایا ایک عقد کے ساتھ تو صحیح نہیں ہے قیاس کے مطابق، اس لیے کہ یہ کفالہ ہے بدل کتابت کا، اور صحیح ہے استحساناً بایں طور کہ بنایا جائیگا ہر ایک کو اصیل ہزار کے اس پر وجوب کے حق میں اور ہوگی ان دونوں کی آزادی معلق سے اس کی ادائیگی کے ساتھ اور بنایا جائیگا (ہر ایک کو) کفیل ہزار کا اپنے ساتھی کے حق میں پس جو کچھ ان میں کوئی ایک ادا کریگا رجوع کریگا اس کے نصف کا دوسرے پر ان کے برابر ہونے کی وجہ سے پس اگر آزاد کر دیا مولیٰ نے ان میں سے کسی ایک کو ادائیگی سے پہلے تو صحیح ہے اور اس کے لیے جائز ہے کہ وہ لے اس غلام کا حصہ جس کو آزاد نہیں کیا، اسی سے اصالہ اور دوسرے سے کفالہ اور رجوع کریگا آزاد کیا ہو غلام اپنے ساتھی پر اس مال کا جو وہ ادا کرے اس کی طرف سے نہ کہ اس کا ساتھی اس پر اس مال کا جو وہ ادا کرے اپنی طرف سے اس لیے کہ مال حقیقت میں مقابل ہے ان دونوں کی گردن کے اور جزیں نیست کہ مال ہر ایک پر لازم کر دیا گیا تھا کفالہ کو صحیح کرنے کی غرض سے۔

﴿توضیح﴾

(عبدان... الخ) دو غلاموں کو ان کے مولیٰ نے کہا کاتبیتکما بالالف الی سنة مطلب یہ ہے کہ میں تم دونوں کو مکاتب بناتا ہوں اس عوض کے ساتھ کہ تم ایک سال تک مجھے ہزار درہم ادا کر دو، دونوں غلاموں نے اس کو قبول کر لیا پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل بن گیا تو اس کے بعد ان دونوں میں سے جو بھی جتنا کچھ ادا کریگا اس کے نصف کا وہ دوسرے مکاتب ساتھی سے رجوع کر سکے گا۔

(وانما... الخ) یہاں سے عقد واحد کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مولیٰ نے ان دونوں غلاموں کو دو عقدوں میں مکاتب بنایا بایں طور کہ ایک کو پہلے مکاتب بنایا پھر اس کے بعد دوسرے کو بھی مکاتب بنایا پھر ان دونوں میں سے

ہر ایک دوسرے ساتھی کا کفیل بن گیا تو اب یہ کفالہ درست نہیں ہے۔

(اما اذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح عقدین میں اگر مولیٰ ان دونوں کو مکاتب بنائے تو یہ ایک دوسرے کے کفیل نہیں بن سکتے اسی طرح چاہیے کہ جب مولیٰ ان کو عقد واحد میں کفیل بنائے تو بھی یہ ایک دوسرے کے کفیل نہ بن سکیں، اس لیے کہ یہ کفالت بدل کتابت میں ہوگی اور بدل کتابت کی کفالت درست نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ قیاس کا تقاضا تو یہی ہے کہ عقد واحد میں جب مولیٰ ان کو مکاتب بنائے تب یہ دونوں ایک دوسرے کے کفیل نہ بن سکیں لیکن استحساناً ہم نے ان کی کفالت کو جائز رکھا ہے بایں طور کہ ان دونوں کو ہزار کے واجب ہونے کے حق میں اصیل قرار دیں گے اور ان دونوں کی آزادی ہزار کی ادائیگی پر معلق ہوگی اور ان دونوں کو ہزار کے حق میں کفیل بھی قرار دیں گے (مطلب یہ ہے کہ ہر مکاتب پر ایک ایک ہزار کی ادائیگی اصلۃً بھی واجب ہے اور کفالۃً بھی) تو جب ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل بن رہا ہے تو یہ اس چیز کی کفالت ہو جائیگی جو کفیل پر اصالۃً واجب ہے اور ایسی چیز کی کفالت جو کفیل پر اصالۃً واجب ہو جائز ہوتی ہے۔

(فما ادى... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل ہے کہ ان میں سے کوئی ایک جب ادائیگی کرے تو وہ ادا شدہ مال کے نصف کا دوسرے مکاتب ساتھی سے رجوع کر سکتا ہے اگرچہ اس نے بدل کتابت کے نصف سے کم یعنی پانچ سو سے کم کی ادائیگی کی ہو۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ یہ دونوں مکاتب اصالت اور کفالت میں برابر ہیں۔ (لہذا مثلاً اگر اس نے دو سو کی ادائیگی کی تو سو کا رجوع اس لیے کر سکتا ہے کہ دو سو کی ادائیگی میں اس نے ایک سو تو اپنی طرف سے اصالۃً ادا کیا اور ایک سو اپنے دوسرے ساتھی کی طرف سے کفالۃً ادا کیا چونکہ سو میں ادائیگی من حیث الکفالة ہے اس لیے اس کا رجوع دوسرے مکاتب ساتھی سے جائز ہے۔)

(فان اعتق... الخ) صورت مذکورہ (یعنی مولیٰ نے دونوں غلاموں کو ایک ہی عقد میں مکاتب بنایا اور پھر ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا کفیل بن گیا) میں اگر مولیٰ نے ایک مکاتب کو آزاد کر دیا تو صحیح ہے اس کے بعد مالک کے لیے جائز ہے کہ اس مکاتب کا بدل کتابت جس کو اس نے آزاد نہیں کیا، اسی مکاتب سے وصول کرے یا معتق (اس سے جس کو اس نے آزاد کر دیا ہے) سے وصول کرے، معتق سے کفالۃً وصول کر سکتا ہے اور غیر معتق سے اصالۃً وصول کر سکتا ہے، لیکن فرق یہ ہے کہ اگر معتق نے ادائیگی کر دی تو وہ غیر معتق سے رجوع کر سکتا ہے اس لیے کہ اس نے ادائیگی کفیل ہونے کی حیثیت سے کی ہے اور اگر غیر معتق نے ادائیگی کی تو وہ معتق سے رجوع نہیں کر سکتا اس لئے کہ اس نے ادائیگی اصیل ہونے کی حیثیت سے کی ہے۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ غیر معتق اگر ادائیگی کرے تو وہ معتق سے رجوع کر سکے اس لیے کہ معتق پر بھی ہزار اصالۃً واجب تھے تو اس لحاظ سے معتق اصیل تھا اور غیر معتق اس کا کفیل تھا، جب غیر معتق ادائیگی کریگا تو یہ ادائیگی من حیث الکفالة ہوگی اور ادائیگی من حیث الکفالة رجوع کو واجب کرتی ہے، اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو

کہا کہ ہر ایک پر ہزار اصالۃ بھی واجب ہے اور کفالۃ بھی، تو یہ محض عقد کفالہ کو صحیح کرنے کے لیے تھا ورنہ حقیقت یہ ہے کہ ہزار ان دونوں پر تقسیم تھا، ایک کے ذمے پانچ سو تھا اور دوسرے کے ذمے بھی پانچ سو تھا، پس جب غیر معتق نے پانچ سو کی ادائیگی کر دی تو یہ ادائیگی اصالۃ ہوئی نہ کہ کفالۃ، جب یہ ادائیگی اکیلے ہونے کی حیثیت سے ہے تو اب غیر معتق رجوع نہیں کر سکتا۔

وَمَالٌ لَا يَجِبُ عَلَى عَبْدٍ حَتَّى يُعْتَقَ حَالٌ عَلَى مَنْ كَفَلَ بِهِ مَطْلَقَةً أَقَرَّ عَبْدٌ مُحْجُورٌ بِمَالٍ فَالْمَالُ لَا يَجِبُ عَلَيْهِ إِلَّا بَعْدَ الْعَتَقِ وَإِنْ كَفَلَ بِهِ حُرٌّ كِفَالَةً مَطْلَقَةً أَيْ لَمْ يَتَعَرَّضْ لِلْحُلُولِ وَالتَّاجِيلِ يَجِبُ عَلَيْهِ حَالًا لِأَنَّ الْمَانِعَ مِنَ الْحُلُولِ فِي ذِمَّةِ الْعَبْدِ أَنَّهُ مُعَسَّرٌ لِأَنَّ جَمِيعَ مَا فِي يَدِهِ لِمَوْلَاهُ وَلَا مَانِعَ فِي الْكَفِيلِ وَلَوْ أَدَّى رَجَعَ عَلَيْهِ بَعْدَ عَتَقِهِ أَيْ إِنْ أَدَّى الْكَفِيلُ وَكَانَتِ الْكِفَالَةُ بِأَمْرِ الْعَبْدِ رَجَعَ عَلَيْهِ بَعْدَ عَتَقِهِ.

﴿ترجمہ﴾

اور وہ مال جو غلام پر واجب نہ ہوتی کہ وہ آزاد ہو جائے، فی الحال واجب ہوتا ہے اس شخص پر جو اس کا کفیل بن جائے کفالہ مطلقہ کے ساتھ، وہ غلام جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا اس نے اقرار کیا مال کا، تو مال اس پر واجب نہ ہوگا مگر آزادی کے بعد اور اس کا کفیل بن گیا کوئی آزاد آدمی کفالہ مطلقہ کے ساتھ یعنی ذکر نہیں کیا فی الحال ادائیگی کا اور مدت کے بعد ادائیگی کا تو اس پر فی الحال واجب ہوگا اس لیے کہ وہ چیز جو فی الحال ادائیگی سے مانع ہے غلام کے ذمہ میں وہ یہ ہے کہ غلام تنگ دست ہوتا ہے اس لیے کہ سارا وہ مال جو اس کے قبضے میں ہوتا ہے وہ اس کے مولیٰ کا ہوتا ہے اور کفیل میں کوئی مانع نہیں ہے اور اگر ادا کر دیا تو رجوع کرے اس پر اس کی آزادی کے بعد یعنی اگر کفیل نے ادائیگی کر دی اور کفالۃ غلام کے امر کے ساتھ تھی تو اس پر رجوع کرے اس کی آزادی کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(وما ل... الخ) عبد محجور اس غلام کو کہتے ہیں جس کو اس کے مولیٰ نے تصرفات مثلاً بیع و شراء سے منع کر دیا ہو، عبد محجور نے کسی کے لیے مال کا اقرار کر لیا کہ میرے ذمہ فلاں کے ہزار درہم ہیں تو یہ مال اس پر اس کے آزاد ہونے کے بعد واجب ہوگا اور اگر اسی عبد محجور نے کسی کو امر کیا کہ وہ اسکے دین کا کفیل ہو جائے تو وہ آدمی کفالہ مطلقہ کے ساتھ کفیل بن گیا یعنی کفیل نے اس بات کا تذکرہ نہیں کیا کہ مجھ سے اس غلام کے دین کا مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے یا اجل کے بعد، تو کفیل پر یہ مال فی الحال واجب ہوگا۔ اب سوال یہ ہوتا ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ غلام سے اس کے دین کا مطالبہ فی الحال نہیں ہو سکتا بلکہ اس کے آزاد ہونے کے بعد کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے کفیل سے فی الحال مطالبہ ہو سکتا ہے؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ غلام سے تو فی الحال مطالبہ اس لیے نہیں ہو سکتا کہ اس میں مانع موجود ہے اور وہ مانع ہے غلام کا تنگ دست ہونا کیونکہ جو کچھ بھی غلام کے قبضہ میں ہوتا ہے وہ سارے کا سارا مولیٰ کا ہوتا ہے لہذا اس سے مطالبہ تو اس کی آزادی کے بعد ہوگا اور کفیل کے

حق میں کوئی مانع موجود نہیں ہے اس لیے اس سے مطالبہ فی الحال ہو سکتا ہے۔

(ولو... الخ) اگر صورت مذکورہ میں کفیل نے غلام کی طرف سے دین کی ادائیگی کر دی تو اس مال کا رجوع وہ

غلام سے اس کی آزادی کے بعد کریگا۔

ولومات عبد مكفول برقبته وأقيم بينة انه لمُدَّعِيهِ ضَمِنَ كَفِيلُهُ قِيَمَتَهُ رَجُلٌ ادَّعى رَقَبَةً عَبْدٍ فَكَفَلَ آخَرُ بَرَقَبَتِهِ فَمَاتَ الْعَبْدُ فَأَقَامَ الْمُدَّعِي بَيْنَةً أَنَّهُ لَهُ ضَمِنَ الْكَفِيلُ قِيَمَتَهُ لِأَنَّ الْوَاجِبَ عَلَى الْمَوْلَى رَدُّهُ عَلَى وَجْهِ تَخَلُّفِهِ قِيَمَتَهُ فَالْكَفِيلُ إِذَا كَفَلَ فَالْوَاجِبُ عَلَيْهِ ذَلِكَ بِخِلَافِ مَا إِذَا ادَّعى مَالًا عَلَى الْعَبْدِ فَكَفَلَ الْآخَرُ لِرَقَبَةِ الْعَبْدِ فَمَاتَ الْعَبْدُ فَلَا شَيْءَ عَلَى الْكَفِيلِ فَإِنْ كَفَلَ سَيِّدٌ عَنْ عَبْدِهِ أَوْ هُوَ غَيْرَ مَدْيُونٍ عَنْ سَيِّدِهِ فَعَتَقَ فَمَا آدَى كُلُّ وَاحِدٍ لَا يَرْجِعُ عَلَى صَاحِبِهِ لِأَنَّ الْكَفَالَهَ وَقَعَتْ غَيْرَ مُوجِبَةٍ لِلرَّجُوعِ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَا يَسْتَوْجِبُ دَيْنًا عَلَى الْآخَرِ وَعِنْدَ زَفَرٍّ إِنْ كَانَتْ الْكَفَالَهَ بِالْأَمْرِ يَثْبُتُ الرَّجُوعُ لِأَنَّ الْمَانِعَ قَدْ زَالَ وَهُوَ الرِّقُّ وَإِنَّمَا قَالَ غَيْرَ مَدْيُونٍ لِيَصِحَّ الْكَفَالَهَ فَإِنَّ الْمَوْلَى إِنْ أَمَرَ الْعَبْدَ الْمَدْيُونَ بِالْكَفَالَهَ عَنْهُ لَا تَصِحُّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر وہ غلام مر گیا جس کی گردن کی کفالت تھی اور بینہ قائم کی گئی کہ وہ غلام اس کے مدعی کا تھا تو کفیل ضامن ہوگا اس کی قیمت کا، ایک آدمی نے دعویٰ کیا غلام کی گردن کا پھر دوسرا کفیل بن گیا اس کی گردن کا پس غلام مر گیا پھر مدعی نے بینہ قائم کی کہ وہ غلام اس کا تھا تو کفیل اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ وہ چیز جو مولیٰ پر واجب ہے وہ اس غلام کو لوٹانا ہے اس طور پر کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو جائے پس کفیل جب کفیل بن جائے تو اس پر واجب یہی چیز ہوگی بخلاف اس صورت کے جب دعویٰ کرے مال کا غلام پر پس دوسرا کفیل بن جائے اس کی گردن کا پھر غلام مر جائے تو کفیل پر کوئی شے نہ ہوگی پس اگر مولیٰ کفیل بن گیا اپنے غلام کی طرف سے یا وہ غلام (کفیل بن گیا) درآں حالیکہ وہ غیر مدیون تھا، اپنے مولیٰ کی طرف سے پھر وہ آزاد ہو گیا تو جو کچھ ہر ایک ادا کریگا اس کا رجوع نہیں کریگا اپنے ساتھی پر اس لیے کہ کفالہ واقع ہوا ہے درآنحالیکہ وہ رجوع کو واجب کرنے والا نہیں ہے اس لیے کہ ان میں سے کوئی ایک واجب نہیں کر سکتا دین کو دوسرے پر اور امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالہ امر کے ساتھ ہو تو رجوع ثابت ہوگا اس لیے کہ مانع تحقیق زائل ہو گیا ہے جو کہ رقیبت ہے۔ اور جزیں نیست کہ مصنف نے غیر مدیون کہا تا کہ کفالہ صحیح ہو جائے اس لیے کہ مولیٰ اگر عبد مدیون کو امر کرے اپنی طرف سے کفیل بننے کا تو کفالہ صحیح نہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولو مات... الخ) ایک غلام کسی کے قبضہ میں تھا، کسی نے غلام پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کیا کہ یہ میرا غلام

ہے اس کے بعد دوسرا آدمی اس غلام کا کفیل بالنفس بن گیا اس کے بعد غلام مر گیا پھر مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ وہ غلام میرا ہے تو اب کفیل غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ کفیل پر وہی چیز واجب ہوتی ہے جو اصیل پر واجب ہوتی ہے اور اس مسئلے میں اصیل جو اس غلام پر قابض ہے اس پر یہ واجب ہے کہ وہ غلام کو اس طور پر مالک کے پاس لوٹائے کہ اس کی قیمت اس کے قائم مقام ہو (یعنی اگر غلام زندہ ہو تو بعینہ وہی لوٹانا واجب ہے اور اگر مر جائے تو اس کی قیمت مالک کو ادا کرے) تو کفیل پر بھی اس طرح کا وجوب ہوگا، چونکہ اب غلام مر گیا ہے اس لیے اب کفیل پر اس کی قیمت واجب ہوگی۔

(فان کفل... الخ) غلام نے کسی کا دین ادا کرنا تھا اس کا مالک اس کی طرف سے کفیل بن گیا اور مالک نے کسی کا دین ادا کرنا تھا اس کا غلام جو کہ غیر مدیون تھا وہ اپنے مولیٰ کی طرف سے کفیل بن گیا پھر اس کے بعد وہ غلام آزاد ہو گیا اس کے بعد ان میں سے جو بھی جتنی رقم ادا کریگا اس کا وہ دوسرے سے رجوع نہیں کر سکے گا اس لیے کہ یہاں کفالت رجوع کو واجب کرنے والی نہیں ہے لہذا رجوع نہیں ہو سکتا۔ باقی رہی یہ بات کہ کفالت یہاں رجوع کو واجب کرنے والی کیوں نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ کفالت میں کفیل کی طرف سے دین کی ادائیگی کے بعد رجوع اس وقت ہو سکتا ہے جب کفیل اور اصیل ایک دوسرے پر دین کو واجب کر سکیں اور یہاں ایسا نہیں ہے اس لیے کہ یہاں کفیل اور اصیل مالک اور اس کا غلام ہیں یہ ایک دوسرے پر دین واجب نہیں کر سکتے۔

(وعند زفر... الخ) امام زفرؒ کے نزدیک اگر کفالت بالامر ہو تو رجوع ثابت ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ رجوع سے مانع رقیقہ تھی، جب غلام آزاد ہو گیا تو یہ مانع زائل ہو گیا لہذا رجوع جائز ہوگا لیکن ہم جواب دیتے ہیں کہ یہ کفالت ابتداءً رجوع کو واجب کرنے والی نہیں تھی (یعنی اس وقت یہ کفالت رجوع کو واجب کرنے والی نہیں تھی جب یہ کفالت منعقد ہو رہی تھی اس لیے کہ اس وقت غلام آزاد نہیں ہوا تھا) جب ابتداءً یہ کفالت رجوع کو واجب کرنے والی نہیں تو بقاءً بھی واجب کرنے والی نہ ہوگی (یعنی اس وقت بھی یہ رجوع کو واجب نہیں کرے گی جب یہ غلام آزاد کر دیا جائے۔)

(وانما... الخ) یہاں سے غیر مدیون کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے وہو غیر المدیون اس لیے کہا تا کہ کفالت صحیح ہو جائے اس لیے کہ اگر مولیٰ نے اپنے اس غلام کو اپنے کفیل بننے کا امر کیا جس پر دین تھا اور وہ دین اس کی کل قیمت کو محیط تھا تو یہ کفالہ صحیح نہ ہوگا۔

﴿کتاب الحوالہ﴾

ہی تصح بالدين برضى المحيل والمحتال والمحتال عليه. الحواله: نقل الدين من ذمة الى ذمة. قوله بالدين اي بدين للمحتال على المحيل هذا الذي ذكر رواية القدوري وفي رواية الزيادات: تصح بلا رضى المحيل وصورته ان يقول رجل للطالب ان لك على فلان كذا فاحتله على فرضى

بذلك الطالب صحت الحواله وبرى الاصيل وصورة اخرى كفل رجل عن الآخر بغير امره بشرط براءة الاصيل وقيل المكفول له ذلك صحت الكفالة ويكون هذه الكفالة حواله كما ان الحواله بشرط ان لا يبرأ الاصيل كفالة.

﴿ترجمہ﴾

حوالہ صحیح ہے دین کا محیل اور محتمل اور محتمل علیہ کی رضا کے ساتھ حوالہ دین کو نقل کرنا ہے ایک ذمہ سے دوسرے ذمہ کی طرف، مصنف کا قول بسالدين یعنی اس دین کا حوالہ جو محتمل کے لیے ہو محیل کے ذمہ میں، یہ جو کچھ ذکر کیا، روایت ہے قدوری کی، زیادات کی روایت میں یہ ہے کہ حوالہ صحیح ہے بغیر محیل کی رضا کے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی طالب کو کہے کہ تیرے لیے فلاں کے ذمہ اتنے درہم ہیں پس تو ان کا حوالہ کر دے مجھ پر، پس اس پر طالب راضی ہو گیا تو حوالہ صحیح ہو جائیگا اور اصیل بری ہو جائیگا اور دوسری صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل بن گیا بغیر اس کے امر کے اصیل کی براءت کی شرط کے ساتھ اور مکفول نے اس کو قبول کر لیا تو کفالہ صحیح ہو جائیگا اور یہ کفالہ حوالہ بن جائیگا جیسا کہ حوالہ اس شرط کے ساتھ کہ اصیل بری نہ ہوگا، کفالہ ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

حوالہ کا لغوی معنی ”نقل“ ہے اور اصطلاح میں حوالہ کہتے ہیں: نقل الدين من ذمة الى ذمة، کہ ایک ذمہ کو دوسرے ذمہ کی طرف نقل کرنا (یعنی کسی ایک کے ذمہ دین ہو تو اس دین کو دوسرے آدمی کے ذمہ کر دیا جائے۔ تو حوالہ اور کفالہ میں فرق یہ ہوا کہ کفالہ میں دوسرے آدمی سے فقط مطالبہ ہو سکتا ہے اس پر دین لازم نہیں ہوتا جبکہ حوالہ میں دوسرے آدمی پر دین لازم ہو جاتا ہے) باب حوالہ میں مقروض (مدیون) کو محیل کہتے ہیں اور وہ شخص جس کے ذمہ دین لگا دیا جائے اس کو محتمل علیہ کہتے ہیں اور دائن، قرض خواہ کو محتمل کہتے ہیں۔

(ہی تصح... الخ) حوالہ دین کا صحیح ہوتا ہے عین کا حوالہ درست نہیں ہے اس لیے کہ حوالہ نقل حکمی کا نام ہے (یعنی حوالہ کی تعریف میں جو نقل آیا ہے اس سے مراد نقل حسی نہیں ہے بلکہ نقل حکمی ہے) اور دین وصف حکمی ہے جو ذمہ میں ثابت ہوتا ہے، جب حوالہ نقل حکمی کا نام ہے تو اس کا تحقق دین میں ہوگا جو کہ وصف حکمی ہے عین میں نہ ہوگا، اس لیے کہ عین تو ایک حسی چیز ہے جو نقل حسی کی محتاج ہے اس میں نقل حکمی نہیں ہوتا۔

(برضی... الخ) حوالہ کے لیے محیل اور محتمل علیہ اور محتمل کی رضا مندی ضروری ہے۔

(قوله بالدين... الخ) یہ جو کہا گیا کہ حوالہ کے لیے محیل کی رضا بھی ضروری ہے یہ قدوری کی روایت ہے

اور زیادات کی روایت میں یہ ہے کہ حوالہ محیل کی رضا کے بغیر بھی درست ہے اور یہی اصح ہے۔

(و صورتہ... الخ) یہاں سے حوالہ کی ایک اور صورت ذکر کرتے ہیں کہ ایک آدمی طالب (دائن) کو یوں کہے کہ فلاں نے جو تیرے اتنے دراہم دینے ہیں ان کو مجھ پر حوالہ کر دو، دائن اس پر راضی ہو جائے تو یہ حوالہ درست ہو جائیگا اور اصیل (مدیون) بی ہو جائیگا۔

(و صورتہ الخ) یہاں سے حوالہ کی ایک اور صورت ذکر کرتے ہیں، جس سے مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ عقود میں اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، وہ صورت یہ ہے کہ ایک آدمی دوسرے کی طرف سے کفیل بن گیا حالانکہ اصیل نے اس کو امر نہیں کیا تھا اور اس کفالہ میں یہ شرط لگائی گئی کہ اصیل دین سے بری ہوگا۔ اور مکفول لہ نے اس کو قبول کر لیا تو یہ کفالہ صحیح ہے اور یہ کفالہ حوالہ بن جائیگا اس لیے کہ یہاں اصیل کی براءت کی شرط ہے اور جب کفالہ میں اصیل کی براءت کی شرط لگادی جائے تو وہ کفالہ حوالہ بن جاتا ہے جس طرح حوالہ میں اگر یہ شرط لگادی جائے کہ اصیل دین سے بری نہ ہوگا تو یہ حوالہ کفالہ بن جاتا ہے۔

وَ اِذَا تَمَّتْ بَرَاءُ الْمُحِيلِ مِنَ الدِّينِ بِالْقَبُولِ وَلَمْ يَرْجِعْ عَلَيْهِ الْمُحْتَالُ اِی لَمْ يَرْجِعِ الْمُحْتَالُ بِدَيْنِهِ عَلَی الْمُحِيلِ اِلَّا اِذَا تَوَی حَقُّهُ بِمَوْتِ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ مُفْلَسًا اَوْ حَلْفِهِ مُنْكَرًا اَوْ حَالَةً وَلَا بَيْنَةً عَلَیْهَا وَقَالَ اَوْ بَانَ فَلَسَهُ الْقَاضِیْ فَاِنَّ تَفْلِیْسَ الْقَاضِیْ مُعْتَبَرٌ عِنْدَهُمَا وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ وَعِنْدَ ابِی حَنِیْفَةَ لَا اِذَا وَقُوفٌ لَا حَدٌّ عَلَی ذَالِکَ اِلَّا بِالشَّهَادَةِ فَالشَّهَادَةُ عَلَی اَنْ لَا مَالَ لَهٗ شَهَادَةُ عَلَی النَّفِیِّ .

﴿ترجمہ﴾

اور جب حوالہ تام ہو جائے تو محیل بری ہو جائیگا دین سے قبول کرنے کے ساتھ اور رجوع نہیں کریگا اس پر محتال یعنی رجوع نہیں کریگا محتال اپنے دین کا محیل پر مگر یہ کہ اس کا حق ہلاک ہو جائے محتال علیہ کے مرنے کے ساتھ افلاس کی حالت میں یا اس کے قسم کے ساتھ درآں حالیکہ وہ منکر ہو حوالے کا اور اس پر کوئی بینہ نہ ہو اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یا بایں طور کہ قاضی اس کو مفلس قرار دے دے اس لیے کہ قاضی کی تفلیس معتبر ہے صاحبین کے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک اور امام صاحب کے نزدیک نہیں، اس لیے کہ کسی ایک کو اطلاع نہیں ہو سکتی افلاس پر مگر شہادت کے ساتھ پس شہادت اس بات پر کہ اس کا کوئی مال نہیں ہے، گواہی ہے نفی پر۔

﴿توضیح﴾

(وَ اِذَا تَمَّتْ... الخ) جب حوالہ تام ہو جائے اور محتال لہ اس حوالہ کو قبول کر لے تو محیل دین سے بری ہو جائیگا اور محتال لہ محیل سے رجوع نہ کر سکے گا ہاں جب محتال لہ کا حق ہلاک ہو جائے تو اب وہ محیل سے رجوع کر سکتا ہے۔ باقی محتال لہ کا حق کتنی صورتوں میں ہلاک ہوتا ہے تو اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک وہ دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ محتال علیہ مفلس ہو کر مر جائے اور دوسری یہ ہے کہ محتال علیہ حوالہ کا انکار کر دے اور یہ کہے کہ مجھے کسی نے دین کا حوالہ نہیں کیا تھا اور

حوالہ پر بینہ بھی موجود نہ ہو اور محتمل علیہ جو حوالہ کا انکار کر رہا ہے وہ اس انکار پر قسم بھی اٹھالے۔ اور صاحبین کے نزدیک محتمل نہ کے حق کے ہلاک ہونے کی تین صورتیں ہیں دو تو یہی ہیں جو گزر چکی ہیں اور تیسری صورت یہ ہے کہ قاضی محتمل علیہ کے افلاس کا حکم لگا دے، امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک قاضی کی تفلیس (قاضی کا کسی کے اوپر افلاس کا حکم لگا دینا) معتبر نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک معتبر ہے۔ چونکہ امام صاحب کے نزدیک تفلیس قاضی معتبر نہیں ہے اس لیے ان کے ہاں محتمل نہ کے حق کے ہلاک ہونے کی فقط دو صورتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک چونکہ تفلیس معتبر ہے اس لیے ان کے نزدیک محتمل نہ کے حق کے ہلاک ہونے کی دو صورتوں کے علاوہ تیسری صورت یہ بھی ہے کہ قاضی محتمل علیہ کے افلاس کا حکم لگا دے۔

(اذلا... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل ہے کہ قاضی کی تفلیس معتبر نہیں ہے۔ حاصل یہ ہے کہ

کسی کے افلاس پر اس وقت اطلاع ہو سکتی ہے جب کہ اس کے افلاس پر شہادت قائم ہو جائے اور افلاس پر شہادت کا مطلب یہ ہے کہ اس بات پر شہادت ہو کہ اس کے پاس مال نہیں ہے اور یہ شہادت نفی پر شہادت ہے اور نفی پر شہادت قبول نہیں ہوتی اس لیے کہ شہادت تو ایسے امر زائد کو ثابت کرنے کے لیے ہوتی ہے جو خلاف ظاہر ہو۔

وَتَصَحُّ بِدِرَاهِمِ الْوَدِيعَةِ وَيَبْرَأُ بِهَلَاكِهَا أَي يَبْرَأُ الْمَوْدَعُ وَهُوَ الْمُحْتَالُ عَلَيْهِ عَنِ الْحَوَالَةِ بِهَلَاكِ الْوَدِيعَةِ فِي يَدِهِ وَبِالْمَغْصُوبَةِ وَلَمْ يَبْرَأْ بِهَلَاكِهَا أَي لَمْ يَبْرَأِ الْغَاصِبُ بِهَلَاكِ الدِّرَاهِمِ الْمَغْصُوبَةِ لِأَنَّ الْقِيَمَةَ تُخْلِفُهَا وَبِالْدَيْنِ أَي بِدَيْنِ الْمُحِيلِ عَلَى الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ فَلَا يُطَالَبُ الْمُحِيلُ الْمُحْتَالُ عَلَيْهِ لِأَنَّهُ تَعَلَّقَ بِهِ حَقُّ الْمُحْتَالِ مَعَ أَنَّ الْمُحْتَالَ أُسْوَةٌ لَغَرْمَاءِ الْمُحِيلِ بَعْدَ مَوْتِهِ إِنَّمَا قَالَ هَذَا لِلدَّفْعِ تَوْهَمِ أَنَّ الْمُحْتَالَ لَمَّا كَانَ أُسْوَةً لَغَرْمَاءِ الْمُحِيلِ بَعْدَ مَوْتِهِ يَكُونُ حَقُّ الْمُحِيلِ مُتَعَلِّقًا بِذَلِكَ الدَّيْنِ فَيَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ لِلْمُحِيلِ حَقُّ الطَّلَبِ مِنَ الْمُحْتَالِ عَلَيْهِ فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْحَوَالَةَ بِالْدَيْنِ وَإِنْ كَانَتْ مُوجِبَةً لَتَعَلُّقِ حَقِّ الْمُحْتَالِ بِذَلِكَ الدَّيْنِ لَكِنَهَا أَدَوْنَ مَرْتَبَةِ مَنْ الرِّهْنِ حَتَّى لَا يَكُونَ الْمُحْتَالُ أَحَقُّ بِهِ بَعْدَ مَوْتِ الْمُحِيلِ.

ترجمہ

اور صحیح ہے حوالہ دراہم ودیعت کے ساتھ اور بری ہو جائیگا ان کی ہلاکت کے ساتھ یعنی بری ہو جائیگا مودع جو کہ محتمل علیہ ہے حوالے سے ودیعت کے ہلاک ہونے کے ساتھ اس کے قبضہ میں اور (صحیح ہے) دراہم مغصوبہ کا اور بری نہ ہوگا ان کے ہلاک ہونے کے ساتھ یعنی غاصب بری نہ ہوگا دراہم مغصوبہ کے ہلاک ہونے سے اس لیے کہ قیمت ان کے قائم مقام ہوتی ہے اور صحیح ہے حوالہ دین کا یعنی محیل کے محتمل علیہ کے ذمے دین کا پس مطالبہ نہیں کریگا محیل محتمل علیہ سے اس لیے کہ متعلق ہو چکا ہے اس کے ساتھ حق محتمل کا حالانکہ محتمل برابر ہوگا محیل کے قرض خواہوں کے اس کی موت کے بعد، جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا

اس وہم کو دور کرنے کے لیے کہ محال جب برابر تھا محیل کے قرض خواہوں کے لیے اس کی موت کے بعد تو محیل کا حق متعلق ہوگا اس دین کے ساتھ پس مناسب ہے کہ محیل کے لیے مطالبے کا حق ہو محال علیہ سے، پس خلاصہ یہ ہے کہ دین کا حوالہ اگرچہ واجب کرنے والا ہے محال کے حق کو اس دین کے ساتھ لیکن ادنیٰ درجہ والا ہے رہن سے حتیٰ کہ محال زیادہ حقدار نہیں ہوگا اس دین کا محیل کی موت کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(وتصح... الخ) محال علیہ کے پاس محیل کے دراہم بطور ودیعت کے رکھے ہوئے تھے محیل نے کہا تم انہی دراہم سے میرا دین ادا کر دو تو یہ صحیح ہے پھر وہ دراہم ودیعت اگر ہلاک ہو گئے تو محال علیہ بری ہو جائیگا اور اگر کسی نے دراہم غصب کیے اور مالک غاصب کو کہتا ہے کہ انہی دراہم مغصوبہ سے تم میرا دین ادا کر دو تو یہ بھی صحیح ہے گویا مالک محیل اور غاصب محال علیہ بن گیا، اس کے بعد اگر دراہم مغصوبہ ہلاک ہو گئے تو غاصب (محال علیہ) بری نہ ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ دراہم مغصوبہ میں ان کی ہلاکت کے بعد ان دراہم کی قیمت ان کے قائم مقام ہوگی (اس کا مطلب یہ ہے کہ غاصب کے پاس دراہم مغصوبہ اگر ہلاک ہو جائیں تو اس پر واجب ہوتا ہے کہ وہ ان دراہم کی قیمت مالک کو ادا کرے) لہذا محال علیہ بری نہ ہوگا اور دراہم ودیعت کی ہلاکت کے بعد ان کی قیمت ان دراہم کے قائم مقام نہیں ہوگی (یعنی مودع پر ان کی قیمت لوٹانا واجب نہیں ہوتا اگر دراہم ودیعت اس کے پاس ہلاک ہو جاتے ہیں) لہذا محال علیہ ان دراہم کی ہلاکت کے بعد حوالہ سے بری ہو جائیگا۔

(وبالدين... الخ) محال علیہ محیل کا مدیون ہے، محیل کہتا ہے کہ وہ دین جو تم نے مجھے ادا کرنا ہے اس سے تم میرا وہ دین ادا کر دو جو میرے ذمے ہے، تو یہ صحیح ہے لہذا اس کے بعد محیل محال علیہ سے اپنے دین کا مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ اب اس دین کے ساتھ محال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ اور اگر اس صورت میں محیل مر جائے حالانکہ محال علیہ نے ابھی تک اس کا دین ادا نہیں کیا ہے تو محال لہ اس محیل کے دوسرے قرض خواہوں کے برابر ہوگا بایں طور کہ ہر ایک کو اس کے دین کے تناسب سے حصہ دیا جائیگا محال لہ اس کے ترکہ سے اپنے دین کا زیادہ حق دار نہ ہوگا۔

(انما قال... الخ) یہاں سے فلا یطالب المحیل کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہ بات ایک وہم کو زائل کرنے کے لیے کہی وہ وہم یہ ہے کہ جب محال لہ محیل کے مرنے کے بعد باقی قرض خواہوں کے برابر ہوگا، زیادہ حق دار نہ ہوگا، تو مناسب ہے کہ محیل کو اپنے مرنے سے پہلے محال علیہ سے اپنے دین کے مطالبے کا حق حاصل ہونا چاہیے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ اگرچہ محیل کے مرنے کے بعد محال لہ دیگر قرض خواہوں کے برابر ہوگا لیکن پھر بھی محیل کے لیے اس کے مرنے سے پہلے محال علیہ سے اپنے دین کے مطالبے کا حق نہیں ہے اس لیے کہ اس کے دین کے ساتھ محال لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے۔ (فالحاصل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر راہن دین کی ادائیگی سے پہلے مر جائے تو مر تہن

اس رہن کا زیادہ حق دار ہوتا ہے اس کو دوسرے غراء کے برابر قرار نہیں دیا جاتا اس لیے کہ اس کا حق رہن کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے تو چاہیے کہ اسی طرح اگر محیل مر جائے تو محال نہ محیل کے اس دین کا زیادہ حق دار ہو جو محال علیہ نے محیل کو ادا کرنا تھا اس لیے کہ یہاں بھی محال نہ کا اس دین کے ساتھ حق متعلق ہو چکا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ حوالہ بال دین کا مرتبہ رہن سے کم ہے، اسی لیے مرتبہ رہن کی موت کے بعد رہن کا زیادہ حق دار ہوتا ہے لیکن محال نہ محیل کی موت کے بعد دین کا زیادہ حق دار نہیں ہوتا۔

وفی المطلقۃ لہ الطلب من المحتال علیہ ای اذا كانت الحوالۃ مطلقۃ غیر مقیدۃ بالودیعة او المغصوب او الدین فللمحیل طلب الودیعة والمغصوب والدین من المحتال علیہ ولم تبطل بأخذ ما علیہ او عنده ای لم تبطل الحوالۃ بأخذ المحیل ما علی المحتال علیہ او عنده وهو الدین والمغصوب والودیعة سواء كانت الحوالۃ مطلقۃ او مقیدۃ ففی المطلقۃ ظاہرٌ وأما فی المقیدۃ فلان المحیل لیس له حق الاخذ من المحتال علیہ فاذا دفع الیہ المحتال علیہ فقد وقع ماتعلق به حق المحتال فیضمن المحتال علیہ.

ترجمہ

اور حوالہ مطلقہ میں اس کے لئے جائز ہوگا مطالبہ کرنا محال علیہ سے یعنی اگر حوالہ مطلقہ ہو مقید نہ ہو ودیعت، مغصوب یا دین کے ساتھ تو محیل کے لئے جائز ہے ودیعت طلب کرنا ودیعت کا اور مغصوب کا اور دین کا محال علیہ سے۔ اور حوالہ باطل نہ ہوگا اس چیز کے لئے لینے کے ساتھ جو اس کے ذمہ ہے اور اس کے پاس ہے یعنی حوالہ باطل نہ ہوگا محیل کے اس چیز کو لینے کے ساتھ جو ذمہ ہے محال علیہ کے یا اس کے پاس ہے جو کہ دین، مغصوب اور ودیعت ہیں خواہ حوالہ مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو پس مطلقہ میں ظاہر ہے اور بہر حال مقیدہ میں پس اس لیے کہ محیل کے لیے کوئی حق نہیں ہے محال علیہ سے لینے کا پس جب محال علیہ نے اس کو دے دیا تو تحقیق اس نے دے دی ایسی چیز جس کے ساتھ متعلق ہو چکا ہے حق محال کا پس محال علیہ ضامن ہوگا۔

توضیح

(وفی المطلقۃ... الخ) حوالہ کی دو قسمیں ہیں مطلقہ اور مقیدہ، حوالہ مطلقہ یہ ہے کہ محال علیہ کے پاس محیل کی امانت ہو یا محال علیہ کے پاس محیل کی مغصوبہ شے ہو یا محال علیہ کے ذمہ محیل کا دین ہو، پھر محیل اس پر اپنے دین کا حوالہ کرے اور کہے کہ تم میرا دین ادا کرو اور اس حوالہ کو ودیعت، مغصوب اور دین کے ساتھ مقید نہ کرے (یعنی محیل یہ نہ کہے کہ تم نے جو میری امانت واپس لوٹانی ہے اس سے میرا دین ادا کرو یا تم نے جو میری شے غصب کی ہے اس سے دین ادا کرو یا تمہارے ذمہ جو میرا دین ہے اس سے میرا دین ادا کرو) اور حوالہ مقیدہ یہ ہے کہ محیل محال علیہ کو یہ کہے کہ تم نے جو میرا دین ادا کرنا ہے یا غصب شدہ چیز واپس کرنی ہے یا میری امانت واپس لوٹانی ہے اس سے میرا دین ادا کرو، اگر حوالہ مطلقہ ہو تو محیل محال علیہ سے اپنے

دین، مغضوب اور ودیعت کو طلب کر سکتا ہے اور اگر حوالہ مقیدہ ہو تو نہیں کر سکتا۔

(ولم تبطل... الخ) حوالہ خواہ مطلقہ ہو یا مقیدہ ہو اگر محیل نے محتمل علیہ سے وہ دین، ودیعت یا مغضوبہ شے واپس لے لی تو وہ حوالہ باطل نہ ہوگا، حوالہ اگر مطلقہ ہو تو پھر تو اس کا باطل نہ ہونا ظاہر ہے اور اگر حوالہ مقیدہ ہو تو اس لیے باطل نہ ہوگا کہ محیل کو حق نہیں تھا کہ وہ محتمل علیہ سے یہ چیزیں واپس لیتا اس لیے کہ ان چیزوں کے ساتھ محتمل لہ کا حق متعلق ہو چکا ہے، جب محتمل علیہ نے وہ چیزیں واپس کر دیں تو گویا اس نے ایسی اشیاء واپس کی ہیں جن کے ساتھ محتمل لہ کا حق متعلق ہو چکا تھا لہذا محتمل علیہ ضامن ہوگا اور محتمل علیہ ضامن تب ہو سکتا ہے جب کہ حوالہ باطل نہ ہو۔

ولا يُقْبَلُ قَوْلُ الْمُحِيلِ لِلْمَحْتَمَلِ عَلَيْهِ عِنْدَ طَلْبِهِ مِثْلَ مَا أَحَالَ إِنَّمَا أَحَلَّتْ بَدِينٍ كَانَ لِي عَلَيْكَ أَيْ أَحَالَ رَجُلٌ رَجُلًا عَلَى آخَرَ بِمِائَةٍ فَدَفَعَ الْمُحْتَمَلُ عَلَيْهِ إِلَى الْمُحْتَمَلِ ثُمَّ طَلَبَ الْمُحْتَمَلُ عَلَيْهِ تِلْكَ الْمِائَةَ مِنَ الْمُحِيلِ فَقَالَ الْمُحِيلُ: إِنَّمَا أَحَلَّتْ بِمِائَةٍ لِي عَلَيْكَ. وَالْمَحْتَمَلُ عَلَيْهِ يُنْكِرُ أَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا يَكُونُ الْقَوْلُ لَهُ لَا لِلْمَحِيلِ وَلَا يَكُونُ قَبُولُ الْحَوَالَةِ أَقْرَارًا مِنَ الْمُحْتَمَلِ عَلَيْهِ بِمِائَةٍ لِأَنَّ الْحَوَالَةَ تَصَحُّ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ لِلْمَحِيلِ عَلَى الْمُحْتَمَلِ عَلَيْهِ شَيْءٌ. وَلَا قَوْلُ الْمُحْتَمَلِ لِلْمَحِيلِ عِنْدَ طَلْبِهِ ذَلِكَ أَحَلَّتَنِي بَدِينٍ لِي عَلَيْكَ أَيْ أَحَالَ وَأَخَذَ الْمُحْتَمَلُ الْمَالَ مِنَ الْمُحْتَمَلِ عَلَيْهِ فَطَلَبَ الْمُحِيلُ ذَلِكَ الْمَالَ مِنَ الْمُحْتَمَلِ فَقَالَ الْمُحْتَمَلُ لِلْمَحِيلِ قَدْ أَحَلَّتَنِي بِالْبَدِينِ لِي عَلَيْكَ وَالْمَحِيلُ يُنْكِرُ أَنَّ عَلَيْهِ شَيْئًا فَالْقَوْلُ لَهُ لَا لِلْمَحْتَمَلِ وَلَا يَكُونُ الْحَوَالَةُ أَقْرَارًا مِنَ الْمُحِيلِ بِالْبَدِينِ لِلْمَحْتَمَلِ فَإِنَّ الْحَوَالَةَ مُسْتَعْمَلَةٌ فِي الْوَكَالَةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور قبول نہیں کیا جائیگا محیل کا قول محتمل علیہ کے سامنے اس کے طلب کرنے کے وقت اس چیز کی مثل کو جس حوالہ کیا تھا کہ جزیں نیست کہ میں نے حوالہ کیا تھا اس دین کا جو میرے لیے تمہارے ذمہ تھا یعنی ایک آدمی نے آدمی کو حوالہ کیا دوسرے پر سو درہم کا پس محتمل علیہ نے محتمل کو ادا کیگی کر دی پھر محتمل علیہ نے وہ سو طلب کیے محیل سے تو محیل نے کہا جزیں نیست کہ میں نے اس سو کا حوالہ کیا تھا جو میرے لیے تمہارے ذمہ تھا اور محتمل علیہ اس کا انکار کرتا ہے کہ اس کے ذمے کچھ ہے تو قول اسی کا معتبر ہوگا نہ کہ محیل کا اور حوالہ کو قبول کرنا نہیں ہوگا محتمل علیہ کی جانب سے سو کا اقرار، اس لیے کہ حوالہ صحیح ہوتا ہے بغیر اس بات کے کہ محیل کے لیے محتمل علیہ کے ذمے کوئی چیز ہو اور معتبر نہیں ہوگا محتمل کا قول محیل کے سامنے اس کے اس کو طلب کرنے کے وقت کہ تم نے مجھے حوالہ کیا تھا اس دین کا جو میرے لیے تمہارے ذمے تھا یعنی حوالہ کیا اور محتمل نے مال لے لیا محتمل علیہ سے پھر محیل نے وہ مال محتمل سے طلب کیا پس محتمل نے کہا محیل کو کہ تو نے مجھے اس دین کا حوالہ کیا تھا جو میرے لیے تیرے ذمے تھا اور محیل انکار کرتا ہے کہ اس کے ذمے کوئی چیز ہو تو قول اسی کا ہوگا نہ کہ محتمل کا اور نہیں ہوگا حوالہ محیل کی جانب سے اقرار محتمل کے لیے محیل کے ذمے

دین کا، اس لیے کہ حوالہ استعمال ہوتا ہے وکالت میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یقبل... الخ) ایک آدمی نے سودرہم کا دوسرے پر حوالہ کیا محتمل علیہ نے وہ سودرہم محتمل لہ کو دے دیے اس کے بعد محتمل علیہ نے وہ سودرہم محیل سے طلب کیے (یعنی محیل کو یہ کہا کہ میں نے چونکہ تمہارا دین ادا کیا ہے لہذا مجھے وہ رقم ادا کرو جس سے میں نے تمہارا دین ادا کیا ہے) تو محیل نے کہا میں نے ان سودرہموں کا حوالہ کیا تھا جو تم نے مجھے دینے تھے یعنی تم نے میرا سودرہم دین ادا کرنا تھا تو میں نے انہی سودرہموں کا حوالہ کیا تھا، جبکہ محتمل علیہ اپنے اوپر دین کے لازم ہونے کا انکار کرتا ہے تو اس میں محتمل علیہ کی بات معتبر ہوگی نہ کہ محیل کی۔

(ولا یكون... الخ) یہ ایک شبہ کا جواب ہے شبہ یہ ہے کہ مناسب یہ ہے کہ یہاں محیل کی بات معتبر ہو اس لیے کہ جب محیل نے حوالہ کیا تھا تو محتمل علیہ نے حوالہ کو قبول کیا تھا اور جب محتمل علیہ نے حوالہ کو قبول کر لیا تو گویا اس بات کا اقرار کر لیا کہ میرے ذمے تمہارا (محیل کا) دین ہے لہذا محیل کی بات معتبر ہونی چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا کہ محتمل علیہ کا حوالہ کو قبول کرنا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ اس کے ذمے محیل کا دین ہے اس لیے کہ حوالہ تو اس وقت بھی صحیح ہو سکتا ہے جب کہ محتمل علیہ کے ذمے محیل کے لیے کچھ بھی لازم نہ ہو۔

(ولا قول... الخ) ایک آدمی نے حوالہ کیا اور محتمل علیہ سے محتمل لہ نے مال لے لیا اس کے بعد محیل نے محتمل لہ کو کہا کہ وہ مال جو تم محتمل علیہ سے لے چکے ہو وہ مجھے واپس کر دو اس لیے کہ اصل میں محتمل علیہ نے میرا دین ادا کرنا تھا، مگر وہ مجھے ادا نہیں کر رہا تھا، میں نے چاہا کہ تم اس سے وہ دین وصول کر کے مجھے دیدو، تو محتمل لہ نے کہا ایسی بات نہیں، بلکہ تمہارے ذمے میرا دین تھا تو تم نے اس دین کا حوالہ کیا تھا جو تم نے مجھے ادا کرنا تھا جبکہ محیل دین کا انکار کرتا ہے (یعنی محیل نہیں مانتا کہ اس کے ذمے محتمل لہ کے لیے کچھ واجب ہے) تو اب محیل کی بات مانی جائیگی۔

(ولا یكون... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہاں محتمل لہ کی بات مانی چاہیے اس لیے کہ جب محیل نے حوالہ کیا تو گویا اس بات کا اقرار کیا کہ میرے ذمے محتمل لہ کا دین ہے لہذا محتمل لہ اپنی بات میں سچا ہوگا؟ تو اس کا جواب دیا کہ حوالہ کرنا اس بات کا اقرار نہیں ہے کہ محیل کے ذمے محتمل لہ کا دین ہے اس لیے کہ حوالہ وکالت کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے تو ہو سکتا ہے کہ یہاں محیل نے محتمل لہ کو اس بات کا وکیل بنایا ہو کہ وہ محتمل علیہ سے وہ دین وصول کرے جو محیل کے لیے محتمل علیہ پر واجب ہے لیکن محیل نے لفظ حوالہ استعمال نہ کیا ہو۔

وَيُكْرَهُ السُّفْتَجَةُ وَهِيَ اقْرَاضُ سَقُوطِ خَطَرِ الطَّرِيقِ. فِي الْمَغْرِبِ: السُّفْتَجَةُ، بَضْمُ السَّيْنِ وَفَتْحُ التَّاءِ،
ان يَدْفَعُ إِلَى تَاجِرٍ مَا لَبَّطَ بِطَرِيقِ الْاِقْتِرَاضِ لِيَدْفَعَهُ إِلَى صَدِيقِهِ فِي بَلَدٍ آخَرَ وَانَّمَا يَقْرِضُهُ لِسَقُوطِ خَطَرِ
الطَّرِيقِ وَهِيَ تَعْرِيبُ سَفْتَةٍ وَانَّمَا سُمِّيَ الْاِقْرَاضُ الْمَذْكُورُ بِهَذَا الْاِسْمِ تَشْبِيْهًا لَهُ بِوَضْعِ الدَّرَاهِمِ

والدنانیر فی السفائح ای فی الاشیاء المَجُوفَةِ کَمَا یُجَعَلُ الْعَصَا مُجَوِّفًا وَیُخْبَأُ فِیهِ الْمَالُ وَانْمَا شُبَّهَ بِهِ لِأَنَّ کَلَامَهُمَا احْتِیَالٌ لِسُقُوطِ خَطَرِ الطَّرِيقِ اَوْلَانَّ اَصْلَهَا أَنَّ الْاِنْسَانَ اِذَا اَرَادَ السَّفَرَ وَلَهُ نَقْدٌ اَوْ اَرَادَ رِسَالَةً اِلَى صَدِیقِهِ فَوَضَعَهُ فِی سَفْتِجٍ ثُمَّ مَعَ ذَالِکَ خَافَ الطَّرِيقَ فَاقْرَضَ مَا فِی السَّفْتِجَةِ اِنْسَانًا اٰخَرَ فَاطْلَقَ السَّفْتِجَةَ عَلٰی اِقْرَاضِ مَا فِی السَّفْتِجَةِ ثُمَّ شَاعَ فِی الْاِقْرَاضِ لِسُقُوطِ خَطَرِ الطَّرِيقِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مکروہ ہے سفتجہ اور وہ قرض دینا ہے راستے کے خطرے کو ختم کرنے کے لیے، مغرب میں سفتجہ سین کے ضمہ کے ساتھ اور تاء کے فتح کے ساتھ، یہ ہے کہ تاجر کو مال دے دے قرض کے طور پر تاکہ وہ اس مال کو اس کے دوست تک پہنچا دے دوسرے شہر میں، اور جزیں نیست کہ وہ اس کو بطور قرض کے دیتا ہے راستے کے خطرے کو ختم کرنے کے لیے اور یہ معرب ہے سفتہ کا، اور جزیں نیست کہ اس اقراض مذکور کا نام اس اسم کے ساتھ رکھا گیا تشبیہ دیتے ہوئے اس کو دراہم اور دنانیر کے رکھنے کے ساتھ سفانج میں، یعنی ایسی چیزوں میں جو کھوکھلی ہوں جیسے لاٹھی کو کھوکھلا کر دیا جائے اور اس میں مال چھپا دیا جائے اور جزیں نیست کہ اس کو اس کے ساتھ تشبیہ دی اس لیے کہ ان میں ہر ایک حیلہ ہے راستے کے خطرے کو ختم کرنے کا اور یا اسلئے کہ اسکی اصل یہ ہے کہ انسان جب ارادہ کرے سفر کا حالانکہ اس کے پاس نقدی ہو یا ارادہ کرے اس نقدی کو اپنے کسی دوست کے پاس بھیجنے کا پس وہ اس کو رکھے سفتج میں، پھر اس کے باوجود وہ ڈرے راستے سے پس قرض کے طور پر دے دے وہ چیز جو اس سفتج (کھوکھلی شے) میں ہے کسی دوسرے انسان کو پس سفتجہ کا اطلاق کیا گیا اس چیز کو بطور قرض دینے پر جو سفتجہ میں ہو پھر شائع ہوا قرض دینے میں جو راستے کے خطرے کو ختم کرنے کے لیے ہو۔

﴿توضیح﴾

(ویکرہ... الخ) سفتجہ سفتہ کا معرب ہے جس کا معنی ہے شے محکم (مضبوط چیز) سفتجہ کا مطلب یہ ہے کہ ایک آدمی تاجر کو بطور قرض کے مال دے دے تاکہ وہ تاجر دوسرے شہر میں اس کے دوست تک یہ مال پہنچا دے۔
(وانما... الخ) یہاں سے اس اقراض (اس قسم کے قرض دینے کے) فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ وہ آدمی تاجر کو مال بطور قرض دیتا ہے، ایسا نہیں کرتا کہ اس کو وہ مال امانت کے طور پر دے دے تاکہ وہ اس کے دوست تک وہ مال پہنچا دے، ایسا وہ اس لیے کرتا ہے تاکہ راستے کے امن کو حاصل کرے اس لیے کہ بالفرض اگر اس تاجر کو لوٹ لیا جاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا لیکن اگر اس کے پاس یہ مال امانت کے طور پر ہو اور وہ لوٹ لیا جائے یا مال ویسے ضائع ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہوگا، چونکہ اقراض میں اس تاجر کو فائدہ ہے اس لیے وہ یہ مال بطور قرض کے دیتا ہے بطور امانت کے نہیں دیتا۔ مصنف کہتے ہیں کہ سفتجہ (یہ اقراض) مکروہ ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ ایسا قرض ہے جس سے نفع حاصل کرنا مقصود ہے اور اس قسم کے معاملے

سے حدیث میں ممانعت آئی ہے۔

(وانما... الخ) یہاں سے اقراض مذکور کا نام سفتجہ رکھنے کی وجہ کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا نام سفتجہ اس لئے رکھا گیا کہ سفتج کھوکھلی چیزوں کو کہتے ہیں جیسے لاٹھی کو اندر سے کھوکھلا کر دیا جائے اور اس میں مال چھپا دیا جائے، تو اقراض مذکور کو دراہم و دنانیر سفتج میں رکھنے کے ساتھ تشبیہ دی گئی اس لیے اس کا نام سفتجہ رکھا گیا۔

(وانما... الخ) یہاں سے اقراض مذکور کو اسکے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ کا بیان ہے کہ اس اقراض کو اسکے ساتھ تشبیہ دی گئی دو وجہوں سے: ایک وجہ یہ ہے کہ ان دونوں سے مقصود ایک ہے، دراہم و دنانیر کو سفتج میں رکھنے سے مقصد یہ ہوتا ہے کہ راستے کا امن حاصل کر لیا جائے اس قرض سے مقصود بھی یہی حیلہ ہے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ سفتجہ یعنی اس قسم کے اقراض کی اصل یہ ہے کہ انسان جب سفر کا ارادہ کرے اور اسکے پاس نقدی ہو، یا کوئی آدمی نقدی دوسرے کے پاس بھیجنے کا ارادہ کرے، تو اس نقدی کو سفتج میں رکھتا ہے، پھر اس کے بعد بھی وہ ڈرتا ہے کہ کہیں راستے میں لوٹ نہ لیا جاؤں تو وہ نقدی جو سفتجہ میں ہوتی ہے وہ بطور قرض کے کسی اور انسان کو دے دیتا ہے تو اس طرح سفتجہ کا اطلاق اس چیز پر ہوا جو بطور قرض کے سفتجہ (کھوکھلی چیز) میں دی جائے، اسکے بعد اس کا اطلاق مطلقاً ایسے اقراض پر ہونے لگا جو راستے کے خطرے کو ختم کرنے کیلئے دیا جائے، تو اولاً سفتجہ کا اطلاق کھوکھلی چیزوں پر ہوا پھر اس کا اطلاق اقراض مافی السفتجہ پر ہونے لگا اور پھر اس کا اطلاق مطلقاً اس اقراض پر ہونے لگا جو راستے کے خطرے کو ختم کرنے اور راستے کا امن حاصل کرنے کے لیے دیا جائے۔

﴿کتاب القضاء﴾

الاهل للشهادة اهل للقضاء و شرط اهليتها شرط اهليته والفاسق اهل له فيصح تقليده ولا يقلد اى يجب ان لا يقلد حتى لو قلد ياثم كما صح قبول شهادته ولا تقبل بالمعنى المذكور ولو فسق العدل استحق العزل في ظاهر المذهب وعليه مشائخنا وعند بعض المشائخ ينعزل والاجتهاد شرط للاولوية فلو قلد جاهل صح ويختار الاقذر والاولى وعند الشافعي لا يصح تقليد الفاسق والجاهل واعلم انه قد كان الاحتياط فيما قال الشافعي لكن بحسب الزمان لو شرط العلم والعدالة لارتفع القضاء بالكلية ودفع الشر والفساد اعظم مما احترز عنه ولا يطلب القضاء وصح الدخول فيه لمن يشق عدله وكره لمن خاف عجزه وحيفه.

﴿ترجمہ﴾

شہادت کا اہل قضاء کا اہل ہے اور شہادت کی اہلیت کی شرط قضاء کی اہلیت کی شرط ہے اور فاسق اس قضاء کا اہل ہے پس صحیح ہے اس کو قاضی بنانا اور اس کو قاضی نہ بنایا جائے یعنی واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنایا جائے حتیٰ کہ اگر اس کو قاضی بنالیا گیا

تو بنانے والا گنہ گار ہوگا جیسا کہ صحیح ہے اس کی گواہی کو قبول کرنا اور اس کو قبول نہ کیا جائے معنی مذکور کے ساتھ اور اگر عادل فاسق ہو گیا تو مستحق ہوگا معزول ہونے کا ظاہر مذہب میں اور اسی پر ہمارے مشائخ ہیں اور بعض کے نزدیک معزول ہو جائیگا اور اجتہاد شرط ہے اولویت کی پس اگر قاضی بنایا گیا جاہل کو تو صحیح ہے اور اختیار کرے زیادہ معزز اور زیادہ بہتر کو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں ہے فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا اور جان تو کہ تحقیق احتیاط اسی میں ہے جو امام شافعیؒ نے فرمایا ہے لیکن زمانے کے مطابق اگر علم اور عدالت کی شرط لگادی جائے تو قضاء کا معاملہ بالکل ختم ہو جائیگا اور شر و فساد کا دفعیہ زیادہ اہم ہے اس چیز سے جس سے امام شافعیؒ نے احتراز کیا ہے اور قضاء کو طلب نہ کرے اور صحیح داخل ہونا اس میں اس شخص کے لیے جسے اپنے عدل پر بھروسہ ہو اور مکروہ ہے اس کے لیے جو ڈرے اپنے عاجز ہونے اور اپنے ظلم سے۔

﴿توضیح﴾

(الاهل... الخ) جس میں گواہ بننے کی اہلیت موجود ہو وہ قاضی بھی بن سکتا ہے اور جو شہادت کے اہل ہونے کی شرط ہے وہ قضاء کے اہل ہونے کی شرط ہے۔ سوال ہوتا ہے کہ مصنف کی عبارت میں تکرار ہے اس لیے کہ الاهل للشهادة اهل للقضاء اور شرط اہلیتھا شرط اہلیتہ کا مطلب ایک ہی ہے؟ جواب یہ ہے کہ الاهل للشهادة یہ مشروط کا بیان ہے یعنی قاضی کا، اور شرط... الخ یہ شرط کا بیان ہے لہذا کوئی تکرار نہیں ہے۔

(والفاسق... الخ) فاسق قضاء کا اہل ہے لہذا اس کا قاضی بننا درست ہے لیکن سلطان پر واجب ہے کہ اس کو قاضی نہ بنائے، لہذا اگر سلطان نے اس کو قاضی بنالیا تو وہ سلطان گنہ گار ہوگا، جیسے فاسق کی گواہی قبول کرنا صحیح تو ہے لیکن اس کی گواہی قبول نہیں کرنی چاہیے معنی مذکور یعنی فسق کی وجہ سے۔

(ولو فسق... الخ) اگر قاضی پہلے عادل تھا پھر فاسق ہوا تو بعض کہتے ہیں کہ وہ خود بخود معزول ہو جائیگا لیکن اکثر مشائخ کہتے ہیں کہ وہ مستحق عزل ہوگا (یعنی واجب ہے کہ اس کو معزول کر دیا جائے)۔

(والاجتہاد... الخ) اجتہاد قضاء کی اولویت کی شرط ہے نفس قضاء کی شرط نہیں ہے، یعنی اولیٰ یہ ہے کہ قاضی مجتہد ہو لہذا جاہل یعنی غیر مجتہد کو اگر قاضی بنالیا گیا تو صحیح ہے، لیکن سلطان پر واجب ہے کہ اس شخص کو قاضی بنائے جو زیادہ معزز اور زیادہ بہتر ہو۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فاسق اور جاہل کو قاضی بنانا صحیح نہیں ہے، شارح کہتے ہیں کہ احتیاط تو اسی میں ہے جو امام شافعیؒ فرماتے ہیں لیکن آجکل کے زمانے میں اگر قضاء کے لیے علم و عدالت کی شرط لگادی جائے تو قضاء کا معاملہ بالکل ختم ہو جائیگا (کیونکہ اجتہاد و عدالت تو آجکل ناپید ہیں) حالانکہ شر و فساد کو ختم کرنا بھی ضروری ہے جو کسی کے قاضی بننے سے ختم ہو سکتے ہیں لہذا شر و فساد کو ختم کرنا بہتر ہے اس بات سے کہ کسی کو قاضی ہی نہ بنایا جائے۔

(ولا يطلب... الخ) انسان خود عہدہ قضاء کو طلب نہ کرے حدیث میں آتا ہے کہ جو عہدہ قضاء کو طلب

کرے تو اس کا معاملہ خود اسی کی طرف سپرد کر دیا جاتا ہے (یعنی قضاء کے معاملات میں وہ خود ہی ذمہ دار ہوتا ہے من جانب اللہ اسی کی اعانت نہیں کی جاتی۔)

(وصح... الخ) جس آدمی کو اپنی عدالت پر بھروسہ ہو اس کے لیے قاضی بننا صحیح ہے اور جسے اس بات کا خوف ہو کہ وہ قضاء کے معاملات کو بخوبی نبھانے سے عاجز ہو گیا اسے خوف ہو کہ قاضی بننے کے بعد وہ لوگوں پر ظلم کریگا تو ایسے شخص کے لیے عہدہ قضاء میں داخل ہونا مکروہ ہے۔

وَمَنْ قُلِّدَ سَالِ دِيَوَانَ قَاضٍ قَبْلَهُ وَهِيَ الْخَرَائِطُ الَّتِي فِيهَا الصُّكُوكُ وَالسَّجَلَاتُ وَالزَّمَّ مَحْبُوسًا أَقَرَّ بِحَقِّ لَا مَنْ أَنْكَرَ الْإِبْيَنَةَ وَإِنْ أَخْبَرَ بِهِ الْمَعْزُولُ لَأَنَّهُ بِالْعَزْلِ التَّحَقُّ بِوَاحِدٍ مِنَ الرِّعَايَا وَشَهَادَةُ الْوَاحِدِ لَا تُقْبَلُ وَلَا يُنَادَى عَلَيْهِ ثُمَّ يُخْلِيهِ إِيَّانَ لَمْ تُقَمِّ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْمَحْبُوسِ الْمُنْكَرِ يُنَادَى أَنْ كُلَّ مَنْ لَهُ حَقٌّ عَلَى فَلَانِ بْنِ فَلَانٍ الْمَحْبُوسِ فَلْيَحْضُرْ مَجْلِسَ الْقَاضِي فَإِنْ لَمْ يَحْضُرْ أَحَدٌ يُخْلِيهِ وَعَمَلٌ فِي الْوَدَائِعِ وَغَلَّةِ الْوَقْفِ بِالْبَيِّنَةِ أَوْ بِإِقْرَارِ ذِي الْيَدِ لَا بِقَوْلِ الْمَعْزُولِ إِيَّانَ لَا يُقْبَلُ قَوْلُ الْمَعْزُولِ إِنْ قَالَ هَذَا وَدِيعَةُ فَلَانٍ دَفَعْتُهَا إِلَى هَذَا الرَّجُلِ وَهُوَ مُنْكَرٌ إِلَّا إِذَا أَقَرَّ ذُو الْيَدِ بِالتَّسْلِيمِ مِنْهُ إِيَّانَ الْقَاضِي الْمَعْزُولُ وَيَجْلِسُ لِلْحَكْمِ ظَاهِرُ أَفَى الْمَسْجِدِ وَالْجَامِعِ أَوْ لِي إِيَّانَ جُلُوسًا ظَاهِرًا وَهُوَ الْجُلُوسُ الْمَشْهُورُ الَّذِي يَأْتِي النَّاسُ لِقَطْعِ الْخُصُومَاتِ مِنْ غَيْرِ اخْتِصَاصٍ بَعْضُ النَّاسِ بِذَلِكَ الْمَجْلِسِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يُكْرَهُ الْجُلُوسُ فِي الْمَسْجِدِ لِأَنَّهُ قَدْ يَحْضُرُ الْمُشْرِكُ وَالْحَائِضُ وَلَنَا جُلُوسُ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَإِضًا الْقَضَاءُ عِبَادَةً وَنَجَاسَةُ الْمُشْرِكِ مِنْ حَيْثُ الْإِعْتِقَادِ وَالْحَائِضُ لَا تَدْخُلُ بَلْ تُفْصَلُ خُصُومَتُهَا عَلَى بَابِ الْمَسْجِدِ وَجَلَسَ فِي دَارِهِ وَأَذِنَ بِالْدُخُولِ جَازًا وَلَا يَقْبَلُ هَدِيَّةً إِلَّا مِنْ ذِي رَحِمٍ مُحَرَّمٍ أَوْ مِمَّنْ اعْتَادَ مُهَادَاتُهُ قَدَرِ عَهْدٍ إِذَا لَمْ يَكُنْ بَيْنَهُمَا خُصُومَةٌ وَلَا يَحْضُرُ دَعْوَةً إِلَّا عَامَةً الْعَامَةِ هِيَ الَّتِي يَتَّخِذُهَا وَإِنْ لَمْ يَحْضُرِ الْقَاضِي وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ الْخَاصَّةُ إِنْ كَانَتْ مِنْ قَرِيْبِهِ يُجْبِيهِ كَالْهَدِيَّةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس کو قاضی بنایا جائے وہ طلب کرے اس قاضی کا دیوان جو اس سے پہلے تھا اور دیوان وہ تھیلے ہیں جن میں چیک اور فائلیں ہیں اور لازم کر دے اس قیدی پر جو حق کا اقرار کرے نہ کہ اس پر جو انکار کرے مگر بینہ کے ساتھ اگرچہ اس کے متعلق معزول قاضی خبر دے دے اس لیے کہ عزل کی وجہ سے وہ لاحق ہو گیا رعایا میں سے کسی ایک کے ساتھ اور ایک کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ورنہ اس کے متعلق ندا کی جائے پھر اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے یعنی اگر بینہ قائم نہ ہو اس قیدی پر جو منکر ہو تو ندا کی جائے کہ ہر وہ شخص جس کا فلاں بن فلاں قیدی پر حق ہے پس چاہیے کہ وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو جائے پس اگر کوئی ایک حاضر نہ ہو

تو اس کا راستہ چھوڑ دیا جائے اور عمل کرے ودائع اور وقوف کے منافع میں بینہ کے ساتھ یا قابض کے اقرار کے ساتھ نہ کہ معزول کے قول کے ساتھ یعنی قبول نہیں کیا جائیگا معزول کا قول اگر کہے یہ فلاں کی ودیعت ہے جو میں نے دی تھی اس آدمی کو حالانکہ وہ منکر ہے مگر جب اقرار کر لے قابض تسلیم کا اس کی طرف سے یعنی معزول قاضی کی طرف سے اور قاضی بیٹھے فیصلے کے لیے ظاہری طور پر مسجد میں اور جامع مسجد اولیٰ ہے یعنی ایسا بیٹھنا جو ظاہر ہو اور وہ ایسا بیٹھنا ہے جو مشہور ہو جہاں لوگ آتے ہوں اپنے تنازعات ختم کرنے کے لیے بغیر بعض لوگوں کے اس مجلس کے ساتھ مختص ہونے کے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مکروہ ہے مسجد میں بیٹھنا اس لیے کہ کبھی آجاتا ہے مشرک اور حائضہ عورت، اور ہماری دلیل حضور ﷺ کا بیٹھنا ہے اور نیز قضاء عبادت ہے اور مشرک کی نجاست اعتقاد کی حیثیت سے ہوتی ہے اور حائضہ عورت داخل نہیں ہوگی بلکہ اس کی خصومت کا فیصلہ کر دیا جائیگا مسجد کے دروازے پر، اور اگر وہ اپنے گھر میں بیٹھ گیا اور اجازت دے دی داخل ہونے کی تو جائز ہے اور قبول نہ کرے ہدیہ مگر ذی رحم محرم سے یا اس شخص سے جس کی عادت ہو ہدیہ دینے کی معہود مقدار کے برابر جبکہ ان دونوں کے درمیان خصومت نہ ہو اور حاضر نہ ہو کسی دعوت میں مگر عام دعوت، عام دعوت وہ ہوتی ہے جو تیار کی جائے اگرچہ اس میں قاضی حاضر نہ ہو اور امام محمدؒ کے نزدیک دعوت خاص اگر اپنے قریبی کی جانب سے ہو تو قبول کر سکتا ہے جیسے ہدیہ۔

﴿توضیح﴾

(ومن قلد... الخ) دیوان ان تھیلوں کو کہتے ہیں جن میں چیک اور فائلیں وغیرہ رکھی ہوئی ہوتی ہیں، جس کو قاضی بنایا جائے اسے چاہیے کہ سابقہ قاضی کے دیوان کو طلب کرے اور جو قیدی ہیں ان میں جو قیدی حق کا اقرار کرے اس پر حق لازم کر دے اور جو انکار کرے تو دیکھیں گے اگر اس کے خلاف بینہ ثابت ہو جاتی ہے تو اس پر وہ حق لازم کر دیا جائے، اور اگر معزول قاضی نے اس قیدی کے بارے میں خبر دی کہ اس قیدی نے فلاں کا حق دینا ہے حالانکہ اس قیدی کے خلاف کوئی بینہ نہیں ہے تو اس معزول قاضی کی بات نہیں مانی جائیگی اور اس قیدی پر اس معزول کی بات کی وجہ سے حق لازم نہ کیا جائیگا اس لیے کہ سابقہ قاضی معزول ہونے کی وجہ سے ایک فرد بن گیا اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی۔

(والا... الخ) اگر قیدی جو اپنے اوپر کسی کے حق کے لازم ہونے کا منکر ہے اور اس کے خلاف بینہ بھی قائم نہ ہو سکے تو قاضی پھر منادی کرائے کہ فلاں بن فلاں قیدی سے جس نے اپنا حق لینا ہو وہ قاضی کی مجلس میں حاضر ہو جائے پس اگر کوئی بھی حاضر نہ ہو تو اس قیدی کو رہا کر دے۔

(وعمل... الخ) ودائع (امانتوں کے مال) اور وقف سے حاصل شدہ آمدنی میں قاضی کو چاہیے کہ بینہ کے مطابق عمل کرے، اور ذوالید (قابض) کے اقرار کے مطابق عمل کرے اور اگر معزول قاضی نے یہ کہا کہ یہ فلاں کی امانت ہے جو میں نے اس آدمی کے پاس رکھوائی تھی حالانکہ وہ آدمی منکر ہے (وہ کہتا ہے کہ میرے پاس کسی کی امانت نہیں ہے) تو معزول

قاضی کے فیصلہ کے مطابق عمل نہ کرے، ہاں اگر قابض خود اقرار کرتا ہے کہ معزول قاضی نے یہ امانت میرے پاس رکھوائی تھی جب اس کی بات پر عمل کرے۔

(ویجلس... الخ) قاضی کو چاہیے کہ فیصلوں کے لیے مسجد میں ظاہراً بیٹھے، اور جامع مسجد قاضی کے بیٹھنے کے لیے زیادہ بہتر ہے۔

(ای جلوسا... الخ) اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ ظاہراً بیجلس محذوف کا مفعول مطلق ہے اور اس کا موصوف محذوف ہے جو کہ جلوساً ہے، اصل میں عبارت یہ ہے، ویجلس جلوساً ظاہراً۔

(وہو... الخ) یہاں سے جلوس ظاہر کی تفسیر کرتے ہیں کہ جلوس ظاہر یہ ہے کہ ایسے مکان میں جلوس ہو جو مشہور ہو اور لوگ وہاں فیصلوں کے لیے بغیر اختصاص کے آسکتے ہوں، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ قضاء کے لیے مسجد میں بیٹھنا مکروہ ہے، ان کی دلیل یہ ہے کہ فیصلہ کے لیے کبھی مشرک اور حائضہ عورت بھی آجاتی ہے اور ان کے لیے مسجد داخلہ ممنوع ہے تو اب اگر قاضی مسجد میں ہو تو حرج ہوگا اور ہماری دودلیلیں ہیں، پہلی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ قضاء کے لیے مسجد میں بیٹھتے تھے اور دوسری دلیل یہ ہے کہ قضاء عبادت ہے لہذا اس کے لیے مسجد بہتر ہے۔

(ونجاسة... الخ) یہاں سے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ مشرک کا مسجد میں داخل ہونا ممنوع نہیں ہے اس لیے کہ ”انما المشرکون نجس“ سے جو مشرک کی نجاست مستقادیہ ہے وہ نجاست اعتقادیہ ہے معنی یہ کہ مشرکین اعتقاد کے لحاظ سے نجس ہیں، اور نجاست اعتقادیہ دخول فی المسجد سے مانع نہیں ہے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ آیت میں نجاست سے مراد نجاست اعتقادیہ ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ اگر نجاست اعتقادیہ مراد نہ ہو تو یا تو نجاست حقیقیہ مراد ہوگی یا نجاست حکمیہ، (نجاست حقیقیہ ظاہری نجاست کو کہتے ہیں جیسے کپڑوں پر گندگی کا لگ جانا وغیرہ اور نجاست حکمیہ اس نجاست کو کہتے ہیں جو ظاہراً نظر نہ آتی ہو مثلاً بے وضو ہونا جنسی ہونا) اور یہ دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں، نجاست حقیقیہ تو اس لیے مراد نہیں ہو سکتی کہ اگر مراد نجاست حقیقیہ ہوتی تو یہ کلمہ لا الہ الا اللہ کہنے سے زائل نہ ہوتی، اس لیے کہ یہ کلمہ نجاست حقیقیہ کو زائل کرنے کے لیے موضوع نہیں ہے حالانکہ مشرک کی نجاست اس کلمہ سے زائل ہو جاتی ہے اور نجاست حکمیہ اس لیے مراد نہیں ہے کہ اس آیت کی رو سے تمام مشرکین میں نجاست پائی جاتی ہے اور اگر مراد نجاست حکمیہ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ تمام مشرکین میں نجاست حکمیہ پائی جاتی ہے حالانکہ تمام مشرکین میں نجاست حکمیہ نہیں پائی جاتی اس لیے کہ مشرکین غسل بھی کرتے ہیں، جب اس آیت میں نجاست حقیقیہ مراد لینا بھی ٹھیک نہیں اور نجاست حکمیہ بھی مراد نہیں لی جاسکتی تو ثابت ہوا کہ یہاں مراد نجاست اعتقادیہ ہے۔

(والحائض... الخ) امام شافعیؒ نے فرمایا تھا کہ قاضی کے پاس فیصلہ کرانے کے لیے کبھی حائضہ عورت بھی آجاتی ہے لہذا قاضی کا مسجد میں بیٹھنا ٹھیک نہیں، شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ حائضہ عورت مسجد میں داخل نہ ہوگی اس

لیے کہ اس کا فیصلہ مسجد کے دروازے پر بھی کیا جاسکتا ہے لہذا حائضہ عورت بھی قاضی کے مسجد میں بیٹھنے سے مانع نہ ہوگی۔
(ولو جلس... الخ) اگر قاضی فیصلوں کے لیے اپنے گھر بیٹھ جائے اور لوگوں کو اپنے گھر میں داخل ہونے کی عام اجازت دے تو یہ جائز ہے۔

(ولا يقبل... الخ) قاضی کسی کا ہدیہ قبول نہ کرے ہاں ذی رحم محرم اور اس شخص کا ہدیہ قبول کر سکتا ہے جو پہلے بھی قاضی کو ہدایا بھیجتا رہتا ہے بشرطیکہ دو باتیں پائی جائیں، ایک یہ کہ وہ ہدیہ اس مقدار سے زائد نہ ہو جو پہلے دیا کرتا تھا اور دوسری یہ کہ ان دونوں کا مقدمہ قاضی کے پاس دائر نہ ہو۔

قاضی کسی کی دعوت میں نہ جائے، ہاں دعوت عامہ میں جاسکتا ہے، دعوت عامہ وہ ہے جو قاضی کے آنے پر موقوف نہ ہو یعنی قاضی اگر اس دعوت میں نہ بھی جائے تو اس کی وجہ سے وہ دعوت منسوخ نہ ہو۔ امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر دعوت قریبی محرم کی طرف سے ہو تو قاضی اس دعوت خاصہ میں بھی جاسکتا ہے۔

ویشہد الجنازة ويعود المريض ويسوى بين الخصمين جلوساً واقبالاً ولا يسار أحدهما ولا يضيفه ولا يضحك ولا يمزح معه ولا يشير إليه ولا يلقيه حجة وكرة تلقين الشاهد بقوله أتشهد بكذا وكذا واستحسنه أبو يوسف فيما لا تهمة فيه وذلك فيما لا يستفيد بتلقيه زيادة علم ويحبس الخصم مدة رها مصلحة في الصحيح وإنما قال هذه لاختلاف الروايات في تعيين مدة الحبس والأصح أن التقدير موقوف إلى رأي القاضي لتفاوت أحوال الأشخاص في ذلك بطلب ولي الحق ذلك إن أمر القاضي المقر بالإيفاء فامتنع أو أثبت الحق بالبينه أي إن ثبت الحق بالبينه فطلب ولي الحق الحبس يحبس القاضى من غير احتياج إلى أن يأمر القاضي بإيفاء الحق فيمتنع وإن ثبت بالاقرار لا بد أن يأمره فيمتنع أذ في صورة البينة ظهر مطله بانكاره وفي الاقرار انما يظهر المطل بأن يمتنع من الإيفاء بعد الأمر فإن الحبس جزاء المماطلة فيما لزمه بعقد كمهر وكفالة المراد المعجل وبدلاً عن مال حصل له كضمن مبيع وفي نفقة عرسه وولده لا في دينه أي لا يحبس في دين الولد وفي غيرها لا نحو الديات وأرش الجنايات ادعى فقره إلا إذا قامت بينته بضده ثم شرع بعد ذلك فيما فعله القاضي إذا كان الخصم حاضراً ولم يكن فقال فإن شهدوا على خصم حاضراً حكماً بها وكتب به هو السجل أي حكم بالشهادة وكتب بالحكم وهذا المكتوب هو السجل فيكتب حكمك بذلك أو ثبت عندى فإن هذا حكم وإن شهدوا على غائب لم يحكم وكتب بالشهادة ليحكم المكتوب إليه بها وهو الكتاب الحكمي وكتاب القاضي إلى القاضي وهو نقل الشهادة حقيقة.

﴿ترجمہ﴾

اور جنازہ میں حاضر ہو اور مریض کے عیادت کرے اور برابری کرے خصمین کے درمیان بیٹھنے اور متوجہ ہونے کے لحاظ سے اور سرگوشی نہ کرے کسی ایک کے ساتھ اور نہ ہی اس کی مہمان نوازی کرے اور نہ ہنسی مذاق کرے اس کے ساتھ اور نہ اس کی طرف اشارہ کرے اور نہ ہی اسے تلقین کرے دلیل کی۔ اور مکروہ ہے تلقین کرنا گواہ کو اپنے اس قول کے ساتھ کہ کیا تو اس طرح اور اس طرح کی گواہی دیتا ہے اور اس کو مستحسن قرار دیا امام ابو یوسفؒ نے اس معاملہ میں جس میں تہمت نہ ہو اور یہ اس معاملے میں ہوگا جس میں گواہ حاصل نہ کرے اس کی تلقین کی وجہ سے مزید علم، اور قید کرے خصم کو اتنی مدت جتنی کہ مصلحت سمجھتا ہو صحیح قول کے مطابق اور جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا روایات کے مختلف ہونے کی وجہ سے قید کی مدت میں تعیین میں اور زیادہ صحیح یہ ہے کہ مدت جس کو مقرر کرنا قاضی کی رائے کے سپرد ہے اس سلسلے میں اشخاص کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے (قید کریگا) ولی حق کے قید کو طلب کرنے کے ساتھ۔ اگر قاضی نے اس شخص کو امر کیا ادائیگی کا جس نے اقرار کیا پس اس نے ادائیگی نہ کی یا حق ثابت ہو گیا بینہ کی وجہ سے یعنی اگر حق ثابت ہو گیا بینہ کی وجہ سے پس مطالبہ کیا ولی حق نے قید کرنے کا تو قاضی اس کو مجبوس کریگا بغیر اس بات کی طرف احتیاج کے کہ قاضی امر کرے حق کی ادائیگی کا پس وہ ادا نہ کرے اور اگر ثابت ہو اقرار کے ساتھ تو ضروری ہے کہ اس کو امر کرے پس وہ ادا نہ کرے اس لیے کہ بینہ کی صورت میں ظاہر ہو جائیگا اس کا ٹال مٹول کرنا اپنے انکار کی وجہ سے اور اقرار میں جزیں نیست کہ ظاہر ہوگا ٹال مٹول کرنا بایں طور کہ ادائیگی نہ کرے امر کے بعد، اس لیے کہ قید کرنا بدلہ ہے ٹال مٹول کرنے کا۔ (قید کریگا) اس حق میں جو اس کو لازم ہو عقد کی وجہ سے جیسے مہر اور کفالہ، مراد معجل ہے اور (لازم ہو اس کو) ایسے مال کا بدل بکر جو اس کو حاصل ہو چکا ہو جیسے بیع کا ثمن اور اپنی بیوی اور اپنے بچے کا نفقہ نہ کہ اس کے دین میں یعنی اس کو قید نہیں کیا جائیگا ولد کے دین میں، اور ان کے علاوہ میں نہیں (قید کیا جائیگا) جیسے دیات اور جانیات کا تاوان اگر دعویٰ کرے اپنے فقیر ہونے کا مگر جب کہ بینہ قائم ہو جائے اس کی ضد کے ساتھ پھر شروع ہوئے اس کے بعد ان کاموں میں جو قاضی کریگا جبکہ خصم حاضر ہو یا نہ ہو پس کہا، پس اگر انہوں نے گواہی دی حاضر خصم پر تو اس کے مطابق فیصلہ کر دے اور اس کو لکھ لے اور یہ سبجل ہے یعنی فیصلہ کر دے گواہی کے مطابق اور فیصلہ لکھ لے اور یہ مکتوب سبجل ہے پس اس میں لکھے میں نے اس کا فیصلہ کیا یا میرے نزدیک یہ ثابت ہے پس یہ تحقیق فیصلہ ہے۔ اور اگر گواہوں نے گواہی دی غائب پر تو فیصلہ نہ کرے اور گواہی کو لکھ لے تا کہ وہ قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے جس کو خط لکھا جائیگا اور یہ کتاب حکمی ہے اور کتاب القاضی الی القاضی ہے، اور وہ گواہی کو نقل کرنا ہے حقیقت میں۔

﴿توضیح﴾

(ویشہد... الخ) قاضی جنازہ میں شریک ہو سکتا ہے، بیمار کی بیمار پرسی کر سکتا ہے، قاضی کو چاہیے کہ

خصمین کے درمیان بیٹھنے میں اور متوجہ ہونے میں برابری کا معاملہ کرے، قاضی خصمین میں سے کسی کے ساتھ سرگوشی نہ کرے اس کی طرف اشارہ نہ کرے اور اس کو حجت کی تلقین نہ کرے، مثلاً ایک نے دعویٰ کیا کہ اس نے میری امانت ہلاک کر دی ہے تو قاضی مدعی علیہ کو یہ نہ کہے کہ شاید یہ امانت تم سے خود بخود ہلاک ہو گئی ہوگی، قاضی کے لیے یہ مکروہ ہے کہ گواہ کو یوں تلقین کرے کہ کیا تم اس چیز کی گواہی دیتے ہو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ محل تہمت کے ماسوا میں گواہ کو ایسی تلقین مستحسن ہے، محل تہمت یہ ہے کہ قاضی کی تلقین کی وجہ سے گواہ کو زیادتی علم حاصل ہو جائے مثلاً مدعی نے پندرہ سو کا دعویٰ کیا جبکہ مدعی علیہ کہتا ہے کہ میں نے اس کا ہزار دینا ہے اور گواہ نے بھی ہزار کی گواہی دے دی تو قاضی نے کہا کہ شاید مدعی نے پانچ سو معاف کر دیے ہوں اور گواہ کو اس سے علم حاصل ہو جائے تو یہ ٹھیک نہیں ہے۔

(و یحبس... الخ) ولی حق (مدعی) کے مطالبے کی وجہ سے مدعی علیہ کو محبوس کیا جاسکتا ہے بشرطیکہ مدعی کا حق ثابت ہو جائے باقی مدعی علیہ کو کتنی مدت تک قید کیا جائیگا کہ تو اس میں قاضی اپنی صوابدید پر عمل کرے۔
(وانما... الخ) یہ مدۃ راہا مصلحۃ کے فائدے کا بیان ہے کہ یہ اس لیے کہا کہ مدت جس کی تعیین میں روایات مختلف ہیں بعض کہتے ہیں چھ ماہ، اور بعض کے ہاں دو ماہ اور بعض تین ماہ کے قائل ہیں، لیکن صحیح یہ ہے کہ مدت جس میں قاضی اپنی رائے پر عمل کرے اس لیے کہ گواہوں کے احوال مختلف ہوتے ہیں بعض لوگ شریر ہوتے ہیں ان کے لیے زجر اس وقت ہوتا ہے جبکہ ان کی مدت جس لمبی ہو اور بعض لوگوں کے لیے تھوڑی سی جس بھی کافی ہو جاتی ہے۔

(بطلب... الخ) ولی حق کے مطالبہ کی وجہ سے قاضی مدعی علیہ کو قید تو کریگا لیکن دیکھیں گے کہ مدعی کا حق مدعی علیہ کے اقرار کے ساتھ ثابت ہے یا مدعی کی بینہ کی وجہ سے ثابت ہے اگر مدعی کا حق مدعی علیہ کے اقرار کے ساتھ ثابت ہو تو پھر مدعی کو اس وقت محبوس کیا جائیگا جب کہ قاضی اس کو امر کرے کہ تم اس مدعی کا حق ادا کر دو اور مدعی علیہ اس کا حق ادا نہ کرے۔ اس سے پہلے اس کو قید نہ کیا جائیگا اور اگر مدعی کا حق بینہ کے ساتھ ثابت ہو جائے تو مدعی علیہ کو فوراً محبوس کیا جاسکتا ہے، اس بات کی ضرورت نہیں ہے کہ پہلے قاضی اس کو امر کرے کہ وہ مدعی کا حق ادا کرے اور وہ ادائیگی نہ کرے۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مدعی علیہ کو اس وقت قید کیا جاتا ہے جب وہ حق کی ادائیگی میں ٹال مٹول کرے اور یہ ٹال مٹول اقرار کی صورت میں اس وقت متحقق ہوگا جب کہ مدعی علیہ کو ادائیگی حق کا امر کیا جائے اور وہ ادائیگی نہ کرے لہذا اقرار کی صورت میں اس وقت اس کو قید کریں گے جب کہ قاضی اس کو ادائیگی کا امر کرے اور وہ ادا نہ کرے اور بینہ والی صورت میں اس کا ٹال مٹول پہلے سے متحقق ہے اس لیے کہ جب اس مدعی علیہ نے حق کا انکار کیا اور مدعی نے بینہ قائم کر دی تو اس کا مماطلہ (ٹال مٹول) تو انکار سے ہی ظاہر ہو گیا تھا لہذا بینہ کے قائم ہونے کے فوراً بعد اس کو قید کیا جاسکتا ہے۔

(فیما لزمه... الخ) یہاں سے ان چیزوں کا بیان ہے جن کی وجہ سے مدعی علیہ کو محبوس کیا جاسکتا ہے کہ مدعی علیہ کو اس مال کی وجہ سے محبوس کیا جاسکتا ہے جو اس پر عقد کی وجہ سے لازم ہو جیسے مہر متعل اور کفالہ، یا اس مدعی علیہ نے کوئی

مال حاصل کیا تو اس حاصل شدہ مال کے بدل کی وجہ بھی اس کو قید کیا جاسکتا ہے مثلاً اس نے بیع حاصل کی تو اس کے ثمن کی وجہ سے اس کو قید کیا جاسکتا ہے، اور اسی طرح آدمی کو اس کی بیوی اور اس کے بچے کے نان نفقہ میں بھی قید کیا جاسکتا ہے، ان چیزوں میں مدعی علیہ کو مجبوس کیا جائیگا اگرچہ وہ مدعی علیہ اپنے مفلس ہونے کا دعویٰ کرے اور ان چیزوں کے ماسوا باقی معاملات میں (مثلاً دیات اور جنایات کا تاوان) اگر مدعی علیہ اپنی مفلسی کا دعویٰ کرتا ہے تو اس کو قید نہیں کیا جائیگا ہاں اگر بینہ سے اس کا مالدار ہونا ثابت ہو جائے تو اس کو مجبوس کریں گے۔

(ثم شرع... الخ) یہ مابعد کی تمہید ہے کہ مصنف اب یہ بیان کرتے ہیں کہ خصم کے غائب ہونے اور حاضر ہونے کی صورت میں قاضی کیا کام سرانجام دے گا تو کہتے ہیں کہ اگر خصم حاضر ہو تو اب گواہی کے مطابق فیصلہ کر دے اور اس کو لکھ لے، وہ کتاب جس میں یہ فیصلہ لکھا ہوا ہو گا اس کو بجل کہتے ہیں اس کتاب میں یوں لکھے گا حکمت بذلک یا ثبت عندی فان هذا حکم (میں نے اس کا فیصلہ کیا یا یہ میرے نزدیک ثابت ہے پس بے شک یہ فیصلہ ہے) اور اگر خصم غائب ہو تو اب قاضی اس کے خلاف فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ غائب کے خلاف فیصلہ درست نہیں ہوتا بلکہ اب گواہوں کی گواہی لکھ لے اور اس کو اس قاضی کے پاس بھیج دے جس کی ولایت میں وہ خصم موجود ہے تاکہ مکتوب الیہ قاضی اس کے مطابق فیصلہ کرے، وہ کتاب جس میں اس قسم کی گواہی لکھ کر دوسرے قاضی کو بھیجی جاتی ہے اس کا نام کتاب حکمی رکھتے ہیں اسی طرح اس کو کتاب القاضی الی القاضی بھی کہا جاتا ہے اور یہ درحقیقت گواہی کو نقل کرنا ہے۔

وَيَقْبَلُ فِيمَا لَا يَسْقُطُ بِشِبْهِةِ أَيْ مَسْوَى الْحُدُودِ وَالْقَصَاصِ إِذَا شَهِدَ بِهِ عِنْدَهُ كَالدِّينِ وَالْعَقَارِ وَالنِّكَاحِ وَالنَّسَبِ وَالْمَغْصُوبِ وَالْأَمَانَةِ وَالْمُضَارَبَةِ الْمَجْحُودَتَيْنِ فَإِنَّ الْأَمَانَةَ وَمَالَ الْمُضَارَبَةِ إِذَا لَمْ يُجْحَدْ إِلَّا يَحْتَاجُ إِلَى كِتَابِ الْقَاضِي إِلَى الْقَاضِي وَإِذَا جُحِدَ أَصَارَا مَغْصُوبَيْنِ وَفِي الْمَغْصُوبِ تَجِبُ الْقِيَمَةُ وَهِيَ دَيْنٌ فَيَجْرِي فِيهِ الْكِتَابُ الْحَكْمِيُّ إِذَا لَمْ يَحْتَاجْ إِلَى الْإِشَارَةِ بَلْ يُعَرَّفُ بِالصِّفَةِ بِخِلَافِ الْعَيْنِ الْمَنْقُولَةِ فَإِنَّهُ يَحْتَاجُ فِيهَا إِلَى الْإِشَارَةِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَكَذَا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ إِلَّا فِي الْعَبْدِ الْآبِقِ فَيُقْبَلُ فِيهِ وَقَدْ ذُكِرَ فِي كَيْفِيَّتِهِ هَكَذَا يَكْتُبُ قَاضِي بَخَارَا إِلَى قَاضِي سَمَرْقَنْدَ أَنَّ فَلَانًا وَفَلَانًا شَهِدَا عِنْدِي أَنَّ عَبْدَ فَلَانٍ الْمُسَمَّى بِالْمُبَارَكِ الَّذِي حَلِيَّتُهُ كَذَا وَكَذَا أَبَقَ مِنْ مَالِكِهِ وَوَقَعَ بِسَمَرْقَنْدَ فِي يَدِ فَلَانٍ إِلَى آخِرِ الْكِتَابِ وَبَخْتَمَهُ فَإِذَا وَصَلَ إِلَى قَاضِي سَمَرْقَنْدَ يَحْضُرُ الْخَصْمَ مَعَ الْعَبْدِ وَيَفْتَحُهُ بِشَرَائِطِهِ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ حَلِيَّتُهُ كَمَا كَتَبَ يَتْرُكُهُ وَإِنْ كَانَ فَالْخَصْمُ أَنْ ذَهَبَ إِلَى بَخَارَا فِيهَا وَالْأَبْقَى الْعَبْدَ وَيَجْعَلُ فِي عُنُقِهِ شَيْئًا وَيَخْتَمُهُ صِيَانَةً عَنِ التَّبْدِيلِ عِنْدَ شَهَادَةِ الشُّهُودِ وَيَكْتُبُ إِلَى قَاضِي بَخَارَا جَوَابَ كِتَابِهِ وَأَنَّهُ أَرْسَلَ إِلَيْهِ الْعَبْدَ فَإِذَا وَصَلَ إِلَيْهِ الْكِتَابُ يَحْضُرُ الشُّهُودَ الَّذِينَ شَهِدُوا فِي غِيَةِ الْعَبْدِ لِيَشْهَدُوا فِي حَضْرَتِهِ وَيُشِيرُوا إِلَيْهِ أَنَّهُ مِلْكُ الْمَدْعَى لَكِنْ لَا يَحْكُمُ لِأَنَّ الْخَصْمَ غَائِبٌ ثُمَّ يَكْتُبُ إِلَى قَاضِي سَمَرْقَنْدَ أَنَّ الشُّهُودَ شَهِدُوا...

بحضورہ لیحکم قاضی سمرقند علی الخصم ویرئ الکفیل عن کفالتہ .

﴿ترجمہ﴾

اور یہ قبول کی جاتی ہے ان معاملات میں جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہیں ہوتے یعنی حدود و قصاص کے ماسوا میں جبکہ گواہی دی گئی ہو اس کی قاضی کے پاس جیسے دین، زمین، نکاح، نسب، مغصوب، اور وہ امانت اور مضاربیت جس کا انکار کیا گیا ہو اس لیے کہ امانت اور مال مضاربیت اگر ان کا انکار نہ کیا جائے تو ضرورت نہیں ہے کتاب القاضی الی القاضی کی طرف اور جب ان کا انکار کر دیا جائے تو یہ دونوں مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب میں قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت وہ دین ہوتا ہے پس جاری ہوگی اس میں کتاب حکمی اس لیے کہ کوئی احتیاج نہیں ہے اس میں اشارے کی طرف بلکہ وہ معلوم ہو جاتی ہے صفت کے ساتھ بخلاف اس عین کے جس کو ایک جگہ سے دوسری جگہ لے جایا جاسکتا ہو اس لیے کہ اس میں احتیاج ہوتی ہے اشارے کی طرف، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، مگر بھگوڑے غلام میں پس اس میں قبول کی جائیگی۔ اور تحقیق ذکر کیا گیا اس کی کیفیت کے متعلق اس طرح، کہ قاضی بخارا لکھے قاضی سمرقند کی طرف کہ فلاں اور فلاں نے میرے پاس گواہی دی کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے جس کا حلیہ ایسا اور ایسا ہے، اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور واقع ہے سمرقند میں فلاں کے قبضہ میں، اسی طرح خط کے آخر تک، اور اس پر مہر لگا دے پس جب وہ قاضی سمرقند تک پہنچ جائے تو خصم حاضر ہوگا غلام کے ساتھ اور قاضی اس کو کھولے گا اس کی شرائط کے مطابق پس اگر اس کا حلیہ ایسا نہ ہو جیسا کہ اس نے لکھا تھا تو اس کو چھوڑ دے اور اگر اس کا حلیہ ایسا ہو تو خصم اگر بخارا تک جائے تو ٹھیک ورنہ غلام مدعی کے حوالے کر دے قضاء کے طور پر نہیں، اور اس سے کفیل لے لے نفس عبد کا اور اس کی گردن میں کوئی چیز ڈال دے اور اس پر مہر لگا دے تبدیلی سے حفاظت کی غرض سے گواہوں کی گواہی کے وقت اور لکھے قاضی بخارا کی طرف اس کے خط کا جواب اور یہ کہ اس نے اس کی طرف غلام بھیج دیا ہے پس جب اس کی طرف خط پہنچے تو وہ گواہ حاضر ہوں جنہوں نے گواہی دی تھی غلام کی عدم موجودگی میں تاکہ وہ گواہی دیں اس کی موجودگی میں اور اس کی طرف اشارہ کریں کہ یہ مدعی کی ملک ہے لیکن فیصلہ نہ کرے اس لیے کہ خصم غائب ہے پھر لکھے قاضی سمرقند کی طرف کہ گواہوں نے گواہی دی اس کی موجودگی میں تاکہ قاضی سمرقند خصم کے خلاف فیصلہ کر دے اور کفیل اپنی کفالت سے بری ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

(ویقبل... الخ) کتاب حکمی ان معاملات میں قبول کی جاتی ہے جو شبہ کی وجہ سے ساقط نہ ہوں لہذا حدود و قصاص میں کتاب القاضی الی القاضی جاری نہ ہوگی اس لیے کہ حدود و قصاص شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں اور اسی طرح یہ کتاب القاضی اس وقت قبول ہوگی جب گواہوں نے قاضی کا تب کے پاس گواہی دی ہو۔ جن میں کتاب القاضی الی

القاضی قبول ہوتی ہے ان میں دین، عقار (زمین) نکاح، نسب، مغصوب اور وہ امانت اور مال مضاربت شامل ہیں جن کا خصم انکار کرتا ہے۔ (مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا کہ فلاں کے پاس میری امانت ہے یا میں نے اس کو مضاربت کے لیے مال دیا تھا جبکہ فلاں مدعی علیہ اس کا انکار کرتا ہے)

(فان... الخ) یہاں سے المبحودتین کی قید کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ قید اس لیے لگائی کہ اگر امانت اور مال مضاربت کا مدعی علیہ انکار نہ کرے تو اب کتاب القاضی کی حاجت ہی نہیں ہے لیکن جب امانت اور مال مضاربت کا انکار ہو جائے تو یہ مغصوب بن جاتے ہیں اور مغصوب اگر ہلاک ہو جائے تو غاصب پر اس کی قیمت واجب ہوتی ہے اور قیمت دین ہوتی ہے اور دین میں کتاب القاضی الی القاضی جاری ہوتی ہے اس لیے امانت اور مال مضاربت کا اگر مدعی علیہ انکار کرے تب کتاب حکمی جاری ہوگی۔

(اذلا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ امانت اور مال مضاربت میں کتاب حکمی جاری نہ ہونی چاہیے اس لیے کہ کتاب حکمی ان چیزوں میں جاری ہوتی ہے جن میں اشارے کی حاجت نہیں ہوتی اور اشارے کی حاجت دین میں نہیں ہوتی عین میں ہوتی ہے اور امانت اور مال مضاربت تو عین ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ اگرچہ مال مضاربت اور امانت عین ہوتے ہیں لیکن جب ان کا مدعی علیہ نے انکار کر دیا تو انکار کی وجہ سے یہ دین بن گئے ہیں۔

(هذا... الخ) اعیان میں کتاب حکمی کا جاری نہ ہونا اور دین میں اس کا جاری ہونا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف کا بھی یہی مذہب ہے لیکن بھگوڑے غلام میں امام ابو یوسف کے نزدیک کتاب حکمی جاری ہوگی اگرچہ یہ عین ہے۔ (وقد... الخ) یہاں سے عبد آبق (بھگوڑے غلام) میں کتاب حکمی کی ایک صورت ذکر کرتے ہیں کہ مثلاً کسی نے دعویٰ کیا کہ میرا غلام یہاں بخارا سے سمرقند بھاگ گیا ہے اور فلاں آدمی زید کے قبضے میں ہے اور قاضی بخارا کے پاس دو گواہوں نے مدعی کے حق میں گواہی بھی دے دی تو اب قاضی بخارا قاضی سمرقند کی طرف اس قسم کا خط لکھے گا، کہ فلاں اور فلاں دو گواہوں نے میرے پاس گواہی دی کہ فلاں کا غلام جس کا نام مبارک ہے اور اس کا حلیہ ایسا ایسا ہے وہ اپنے مالک سے بھاگ گیا ہے اور سمرقند میں فلاں آدمی زید کے قبضے میں ہے، اس کے بعد قاضی بخارا اس خط پر مہر لگائیگا، جب یہ خط قاضی سمرقند کے پاس پہنچے گا تو وہ مدعی علیہ یعنی زید کو غلام کے ساتھ حاضر کریگا اور اس خط کو ان شرائط کے ساتھ کھولے گا جو آگے بیان ہوگی، اب اس غلام کے حلیہ کو خط میں بیان کردہ حلیہ کے ساتھ ملائے گا اس غلام کا حلیہ اگر ایسا نہ ہو جیسا کہ خط میں بیان کیا گیا ہے تو اس غلام کو چھوڑ دیگا اور اگر اس کا حلیہ خط میں بیان کردہ حلیہ سے ملتا ہو تو مدعی علیہ یعنی زید کو کہیں گے کہ تم اس غلام سمیت بخارا کے قاضی کے پاس چلے جاؤ اگر وہ جانے پر راضی ہو جاتا ہے تو ٹھیک ہے ورنہ یہ غلام مدعی کے حوالے کر دیں گے لیکن یہ حوالے کرنا علی وجہ القضاء نہ ہوگا (یعنی یوں نہ سمجھا جائے کہ مدعی کے حق میں فیصلہ ہو چکا ہے اور غلام کو مکمل طور پر اس کے قبضہ میں دے دیا گیا ہے) اور مدعی سے اس غلام کے لیے کفیل بالنفس لے لیں گے، اور اس غلام کے گلے میں کوئی چیز نشانی کے طور پر ڈال

دی جائیگی اور اس پر مہر لگا دی جائیگی تاکہ جب بخارا میں گواہ گواہی دیں تو مدعی اس غلام کو تبدیل نہ کر دے اس کے بعد قاضی سمرقند قاضی بخارا کے نام خط کا جواب لکھے گا اور ساتھ یہ بھی لکھے گا کہ میں اس غلام کو روانہ کر رہا ہوں، جب قاضی بخارا کے پاس خط پہنچ جائے تو وہ ان گواہوں کو بلائے جنہوں نے غلام کی عدم موجودگی میں مدعی کے حق میں گواہی دی تھی تاکہ اب غلام کی موجودگی میں گواہی دیں اور اس کی طرف اشارہ کریں کہ یہی وہ غلام ہے جس کا مدعی مالک ہے، جب گواہ غلام کی موجودگی میں مدعی کے حق میں گواہی دے دیں گے تو اب قاضی بخارا قاضی سمرقند کے نام خط لکھے گا کہ گواہوں نے غلام کی موجودگی میں گواہی دے دی ہے یہ خط اس لیے لکھے گا تاکہ قاضی سمرقند اب مدعی علیہ یعنی زید کے خلاف فیصلہ کر سکے اس کے بعد قاضی سمرقند مدعی کے حق میں فیصلہ سنائیگا اور وہ کفیل جو مدعی کا کفیل بالنفس بنا تھا اپنی کفالت سے بری ہو جائیگا۔

وعن محمد بن قسطلہ فیما یُنقلُ وعلیہ المتأخرون لا فی حدٍ وقودٍ ویجبُ ان یقرَّ علی من یُشهدُہم ویختِمُ عندهم ویُسَلِّمُ الیہم وابو یوسف لم یشرط شیئاً من ذلک واختار الامام السرخسی قولہ فعند ابی یوسف یُشهدُہم ان هذا کتابہ وختمہ وعن ابی یوسف الختم لیس بشرط اقول اذا کان الكتاب فی ید المدعی یفتی بان الختم شرط وان کان فی ید الشہود یفتی بانہ لیس بشرط. واذا سلّم الی المکتوب الیہ لم یقبلہ الا بحضور خصمہ وبشهادة رجلین اور رجل وامرأتین فاذا شهدوا انه کتاب قاضی فلان قرأہ علينا فی محکمته وختمہ وسلمہ الینا فتح القاضی وقرأہ علی الخصم والزمہ بما فیہ ان بقی کاتبہ قاضیاً فیبطل بموتہ وعزلہ قبل وصولہ وكذا بموت المکتوب الیہ الا اذا کتب بعد اسمہ والی کل من یصل الیہ من قضاة المسلمین وعند ابی یوسف لا یشرط ان یتکب الی قاض معین بل یکفی ان یتکب ابتداءً الی کل من یصل الیہ من قضاة المسلمین لان تعیین المکتوب الیہ تضییق لا فائدة فیہ وان مات الخصم ینفذ علی وارثہ.

﴿ترجمہ﴾

اور امام محمد سے منقول ہے اس کا قبول کرنا ان چیزوں میں جو منقولی ہیں اور اسی پر متاخرین ہیں مگر حد و قصاص میں اور واجب ہے کہ پڑھ کر سنادے ان کو جن کو گواہ بنا رہا ہے اور مہر لگا دے ان کے سامنے اور ان کو حوالے کر دے، اور امام ابو یوسف نے اس میں کسی چیز کو شرط قرار نہیں دیا اور اختیار کیا امام سرخسی کے قول کو پس امام ابو یوسف کے نزدیک ان کو گواہ بنائے کہ یہ اس کا خط ہے اور اس پر مہر لگا دے، اور امام ابی یوسف سے یہ مروی ہے کہ مہر لگانا شرط نہیں ہے میں کہتا ہوں کہ اگر خط مدعی کے قبضے میں ہو تو فتویٰ اس بات پر ہے کہ مہر لگانا شرط ہے اور اگر گواہوں کے قبضے میں ہو تو فتویٰ اس بات پر ہے کہ وہ شرط نہیں ہے۔ اور جب خط سپرد کر دیا جائے اس قاضی کو جس کی طرف خط لکھا گیا تو وہ اس کو قبول نہ کرے مگر اس کے خصم کے حاضر ہونے کے وقت اور دو

آدمیوں کی گواہی کے وقت یا ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی کے وقت پس جب وہ گواہی دے دیں کہ یہ فلاں قاضی کا خط ہے جو اس نے ہم پر پڑھا تھا اپنی عدالت میں اور اس پر مہر لگائی تھی اور اسے ہمارے حوالے کر دیا تھا تو قاضی اس کو کھولے اور وہ پڑھ کر سنادے خصم کو اور لازم کر دے اس پر وہ چیز جو اس میں ہے اگر باقی ہو اس کا کاتب درآں حالیکہ وہ قاضی ہو پس خط باطل ہو جائیگا اس کی موت کیساتھ اور اس کے معزول ہونے کیساتھ اس کے پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح مکتوب الیہ قاضی کے موت کیساتھ مگر جبکہ اس نے لکھا ہونا م کے بعد ”اور ہر اس شخص کی طرف جس تک یہ خط پہنچے مسلمانوں کے قاضیوں میں سے“ اور امام ابو یوسف کے نزدیک شرط نہیں یہ بات کہ معین قاضی کی طرف لکھے بلکہ کافی ہے یہ کہ ”ابتدا“ لکھ لے ”ہر اس شخص کی طرف جس تک یہ خط پہنچے مسلمانوں کے قاضیوں میں سے“ اس لیے کہ مکتوب الیہ کی تعیین تنگی ہے جس میں کوئی فائدہ نہیں ہے اور اگر خصم مرجائے تو فیصلہ نافذ کر دے اس کے وارث پر۔

﴿توضیح﴾

(وعن محمد... الخ) امام محمد سے منقول ہے کہ کتاب حکمی سب منقولی چیزوں میں جاری ہو سکتی ہے متاخرین کا بھی یہی مذہب ہے۔

(ویجب... الخ) قاضی کاتب پر واجب ہے کہ اس خط کا مضمون پڑھ کر گواہوں کو سنادے اور ان کے سامنے مہر لگا دے اور انہیں یہ خط سپرد کر دے، امام ابو یوسف کے نزدیک ان باتوں میں سے کوئی بھی شرط نہیں ہے قاضی صرف یہ کرے کہ ان گواہوں کو صرف اس بات کا گواہ بنا لے کہ یہ میرا خط ہے اور یہ میری مہر ہے۔ امام سرحسی نے بھی امام ابو یوسف کے قول کو اختیار کیا ہے، اور امام ابو یوسف سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ مہر بھی شرط نہیں ہے شارح امام ابو یوسف کے ان دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہیں کہ اگر خط مدعی کے قبضہ میں دیا جا رہا ہے تو فتویٰ اس پر ہے کہ قاضی کی مہر شرط ہے اور اگر خط گواہوں کے قبضے میں دیا جا رہا ہے تو فتویٰ اس پر ہے کہ قاضی کی مہر شرط نہیں ہے۔

(واذا... الخ) جب مکتوب الیہ قاضی کے پاس یہ خط پہنچ جائے تو وہ اس خط کو اس وقت تک نہ کھولے جب تک خصم حاضر نہ ہو اور جب تک دو مرد یا ایک مرد اور دو عورتیں گواہی نہ دیں کہ یہ قاضی کا خط ہے جب دو گواہ گواہی دے دیں کہ یہ قاضی کا خط ہے جس نے ہم پر اپنے محکمہ میں پڑھا تھا اور مہر لگائی تھی اور پھر ہمیں دے دیا تھا تو اب قاضی اس خط کو کھولے اور خصم کو سنادے اور خط کے مطابق اس پر حکم لازم کر دے بشرطیکہ قاضی کاتب اپنے عہدہ قضاء پر فائز ہو لہذا اگر قاضی کاتب خط کے پہنچنے سے پہلے معزول ہو گیا یا مر گیا تو یہ خط باطل ہو جائیگا۔

(وکذا... الخ) مکتوب الیہ قاضی اگر مر گیا تب بھی یہ خط باطل ہو جائیگا ہاں اگر قاضی کاتب نے مکتوب الیہ کا نام لکھنے کے بعد یہ لکھا والی کل من یصل الیہ من قضاة المسلمين (یعنی یہ خط ہے فلاں قاضی مثلاً نہ والی

طرف اور ہر اس آدمی کی طرف جس کی طرف یہ خط پہنچے مسلمانوں کے قاضیوں میں سے) تو اب مکتوب الیہ قاضی کے مرنے سے یہ خط باطل نہ ہوگا امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مکتوب الیہ کا نام لکھنا ضروری نہیں ہے بلکہ ابتداءً اتنا لکھ دینا کافی ہے الی کل من یصل الیہ من قضاة المسلمین۔ اس لیے کہ مکتوب الیہ کی اگر تعین کر دی جائے تو اس میں تنگی ہے اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔ (وان... الخ) اگر خصم (مدعی علیہ) مر جائے تو قاضی اس کے وارث پر حکم نافذ کر دے۔

وصحَّ قضاء المرأة الا في حدٍ وقودٍ لانَّ شهادتها لا تُقبل فيهما ولا يستخلف قاضٍ ولا يُوكَّل ولا يُؤكَّل ولا يوكَّل الا من فوض اليه ذلك ففي المفوض نائبه لا ينعزل بعزله وبموته مُوكَّلاً بل هو نائب الاصيل انما قال مُوكَّلاً لانَّ في الوكالة ينعزل الوكيل بموت مُوكِّله فاراد ان يُصرَّح انَّ الوكيل ههنا لا ينعزل بموت مُوكِّله لانه في الحقيقة ليس نائبه بل هو نائب الاصيل واما في القضاء فانَّ النائب لا ينعزل بموت المنوب عنه فخصَّ المُوكَّل بالذكر لان الاشتباه فيه ولا شبهة في باب القضاء فلم يذكر ثم قال بل هو نائب الاصيل ففي التوكيل ينعزل بموت الاصيل وفي القضاء لا ينعزل وفي غير هاتين فاعل نائبه عنده اوجاز هو او كان قدَّر الثمن في الوكالة صحَّ اي في غير المفوض يعني اذا لم يفوض الى القاضي والوكيل ان يستخلف الغير فاستخلفا ففعل النائب بحضور المنوب صحَّ لانه اذا فعل بحضوره ففعله ينتقل اليه وكذا ان فعل بغيبته فوصل الخبر الى المنوب فاجاز لانه اذا انصم رايه الى ذلك الفعل صار كأنه فعل وكذا ان قدَّر الوكيل الاول الثمن فباشَرَ وكيله اذ بتقدير الثمن حصل رايه وباعمل برأيك يُوكَّل اي اذا قال المُوكَّل للوكيل اعمل برأيك كان للوكيل ان يُوكَّل غيره .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے عورت کا قاضی بننا مگر حد و قصاص میں اسلئے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی ان دونوں میں اور قاضی خلیفہ نہ بنائے اور وکیل وکیل نہ بنائے مگر وہ شخص جس کی طرف یہ کام سپرد کیا گیا ہو پس تفویض کیے گئے شخص میں اس کا نائب معزول نہ ہوگا اسکے معزول ہونے کیساتھ اور اسکی موت کے ساتھ درآں حالیکہ وہ موکل ہو بلکہ وہ اصیل کا نائب ہوگا، جزیں نیست کہ مصنف نے کہا موکلا اسلئے کہ وکالت میں وکیل معزول ہو جاتا ہے اپنے موکل کی موت کے ساتھ اس لیے کہ وہ حقیقت میں اس کا نائب نہیں ہوتا بلکہ اصیل کا نائب ہوتا ہے اور بہر حال قضاء میں پس تحقیق نائب معزول نہیں ہوتا اس شخص کی موت کے ساتھ جس کا یہ نائب ہے پس خاص طور پر موکل کو ذکر کیا اس لیے کہ اشتباہ اسی میں ہے اور کوئی شبہ نہیں باب قضاء میں پس اس کو ذکر نہیں کیا پھر کہا بلکہ وہ اصیل کا نائب ہے پس توکیل میں معزول ہو جائیگا اصیل کی موت کے ساتھ اور قضاء میں معزول نہ ہوگا اور اس کے غیر میں

اگر کیا اس کے نائب نے اصیل کی موجودگی میں یا اس نے اجازت دے دی یا جیسے اس نے ثمن مقرر کر دیا ہو وکالت میں تو صحیح ہے یعنی غیر مفوض میں یعنی جب تفویض نہ کی جائے قاضی اور وکیل کو اس بات کی وہ غیر کو اپنا خلیفہ بنائے پھر ان دونوں نے اپنا خلیفہ بنالیا پس نائب نے فعل کر لیا اصیل کی موجودگی میں تو صحیح ہے اس لیے کہ جب اس نے فعل کیا اس کی موجودگی میں تو اس کا فعل منتقل ہو جائیگا اسی کی طرف اور اسی طرح اگر اس نے فعل کیا اس کی عدم موجودگی میں پس خبر پہنچ گئی اصیل کی طرف پس اس نے اجازت دے دی اس لیے کہ جب اس کی رائے شامل ہو گئی اس فعل کے ساتھ تو یہ ایسے ہو گیا جیسے اس نے خود کیا ہو اور اسی طرح اگر وکیل اول نے ثمن مقرر کر دیا پس اس کے وکیل نے عقد کر لیا اس لیے کہ ثمن کے مقرر کرنے کی وجہ سے اس کی رائے حاصل ہو گئی اور اعمال برائیک کے ساتھ وکیل بنا سکتا ہے یعنی اگر موکل نے وکیل کو کہا اپنی رائے پر عمل کرو تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے غیر کو وکیل بنائے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) عورت کا قاضی بننا صحیح ہے لیکن حدود قصاص میں اس کی قضاء درست نہیں ہے اس لیے کہ قاضی وہ بن سکتا ہے جو گواہ بن سکتا ہو اور عورت کی گواہی حدود قصاص میں جائز نہیں ہے لہذا اس کی قضاء بھی ان میں جائز نہ ہوگی۔

(ولا يستحلف... الخ) قاضی اپنا خلیفہ نہیں بنا سکتا اس طرح وکیل اپنا وکیل نہیں بنا سکتا ہاں وہ قاضی اور وکیل جس کو اپنا نائب بنانے کا اختیار دیا گیا ہو اس کے لیے اپنا نائب بنانا جائز ہے۔

(ففی... الخ) جس قاضی اور وکیل کو اپنا نائب بنانے کا اختیار دیا گیا ہو اور اس نے اپنا نائب بنایا پھر اول (قاضی یا وکیل) معزول کر دیا گیا تو ثانی (قاضی یا وکیل کا نائب) معزول نہ ہوگا اسی طرح اول اگر مر گیا تو بھی ثانی معزول نہ ہوگا۔ بلکہ وہ ثانی (یعنی جس کو اول نے اپنا کام سپرد کیا ہے) وہ دراصل اصیل (خلیفہ، موکل اول) کا نائب ہے قاضی اول یا وکیل اول کا نائب نہیں ہے۔

(انما قال... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح وکیل اول کے مرجانے سے وکیل ثانی معزول نہیں ہوتا اسی طرح قاضی اول کے مرجانے سے بھی قاضی ثانی معزول نہیں ہوتا تو پھر کیا وجہ کہ مصنف نے صرف وکالت والے مسئلے کو ذکر کیا قضاء والے مسئلے کو ذکر نہیں کیا؟ (یعنی یہ بھی مصنف کو کہنا چاہیے تھا کہ قاضی اول کے مرجانے سے قاضی ثانی معزول نہ ہوگا) تو اس کا جواب دیا کہ قضاء والے مسئلے میں کوئی اشتباہ نہیں ہے اور وکالت والے مسئلے میں اشتباہ تھا اس لیے یہ بیان کر دیا کہ وکیل اول کے مرنے سے ثانی معزول نہ ہوگا اور یہ نہیں کہا کہ قاضی اول کے مرنے سے قاضی ثانی معزول نہ ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ وکالت والے مسئلے میں اشتباہ کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ عام طور پر جب موکل مرجائے تو وکیل معزول ہو جاتا ہے تو وہم ہوا کہ شاید وکیل اول جو وکیل ثانی کے لیے موکل ہے اس کے مرجانے سے ثانی معزول ہو جائیگا تو اس وہم کو مصنف

نے دور کر دیا کہ وکیل اول کے مرجانے سے ثانی معزول نہ ہوگا، کیونکہ درحقیقت وہ ثانی اصیل یعنی موکل اول کا نائب ہے وہ وکیل اول کا نائب نہیں ہے، بخلاف قضاء والے مسئلے کے کہ اس میں کوئی اشتباہ نہیں ہے اس لیے کہ قضاء میں منسوب عنہ (وہ آدمی جس کا کوئی نائب ہو) اگر مرجائے تو اس کا نائب معزول نہیں ہوا کرتا لہذا اس کو ذکر کرنے کی ضرورت ہی نہیں ہے۔

(ثم قال... الخ) یہاں سے بل ہونائب للاصیل کی وضاحت کرتے ہیں کہ وکالت اور قضاء دونوں میں نائب (یعنی ثانی) دراصل اصیل کا نائب ہے نہ کہ قاضی اول یا وکیل اول کا، لیکن فرق یہ ہے کہ وکالت میں اگر اصیل مرجائے تو وکیل ثانی معزول ہو جائیگا اور قضاء میں اگر اصیل (خليفة) مرجائے تو قاضی ثانی معزول نہ ہوگا۔

(وفی غیر ۵... الخ) اگر قاضی اور وکیل کو اپنا نائب بنانے کا اختیار نہیں دیا گیا لیکن انہوں نے اپنا نائب بنالیا اور نائب نے اپنے منوب عنہ (قاضی اول اور وکیل اول) کی موجودگی میں وہ کام کیا جو اس کے ذمہ لگایا گیا تو صحیح ہے اس لیے کہ جب اس نے اپنے منوب عنہ کی موجودگی میں فعل کیا تو اس کا فعل منوب یعنی قاضی اول اور وکیل اول کی طرف منسوب ہو جائیگا (گویا اول نے ہی وہ فعل کیا ہے) اسی طرح اگر نائب نے اول کی عدم موجودگی میں فعل کیا پھر اول کو اس کی خبر پہنچی اور اس نے اجازت دے دی تو اب بھی صحیح ہے اس لیے کہ اصیل کا مقصود یہ تھا کہ اول کی رائے فعل میں شامل ہو جائے اور یہاں اول کی رائے شامل ہو گئی ہے گویا اول نے وہ کام کیا ہے۔

(وكذا... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بالشراء بنالیا اور اس وکیل نے اپنا دوسرا وکیل بنالیا پھر وکیل اول نے شمن طے کیا اور شمن کی ادائیگی اور بیع کی وصولی وکیل ثانی نے کی تو اب بھی صحیح ہے اس لیے کہ جب وکیل اول نے شمن طے کیا تو اس کی رائے شامل ہو گئی ہے لہذا وکالت کا مقصد پورا ہو گیا ہے۔

(وباعمل... الخ) اگر اصیل نے وکیل کو کہا اعمل برائیک کہ اپنی رائے کے مطابق عمل کرو پھر اس وکیل نے اپنا نائب بنالیا تو یہ صحیح ہے اسلئے کہ وکیل بنانا بھی اس کی رائے کے مطابق ہے اور اسے اپنی رائے پر عمل کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔

ویمضی حکم قاض آخر فی مختلف فیہ فی الصدر الاول الا ما خالف الكتاب او السنة المشهورة او الاجماع ای اذا قضی القاضی ورفع حکمہ الی قاض آخر یجب علیہ امضاء ہ الا ان یکون مخالفاً للكتاب کمتر وک التسمیة عامداً فانه مخالف لقوله تعالى: ولا تأکلوا مما لم یذکر اسم الله علیہ. او السنة المشهورة کالقضاء بحل المطلقة الثلاثة بنکاح الزوج الثانی بلا وطی علی مذهب سعید ابن المسیب فانه مخالف للسنة المشهورة وهی قوله علیہ السلام: لا حتی تذوقی من غسیلته. (الحديث) اول لاجماع کالقضاء بحل متعة النساء لان الصحابة قد اجمعوا علی فسادہ فحاصل هذا ان القاضی اذا قضی فی المجتهد فیہ یصیر مجمعا علیہ ویجب علی قاض آخر تنفیذہ وهذا اذا حکم علی وفق مذهبه اما اذا حکم علی خلاف مذهبه فسیاتی ویجب ان یعلم القاضی ان

المسئلة مختلف فيها وايضاً اذا كان محل القضاء مختلفاً فيه اما اذا كان نفس القضاء مختلفاً فيه كالقضاء على الغائب فانه لا يصيرُ مُجمَعاً عليه الا ان يُرفعَ قضاءه الى قاضٍ آخر فيمضيه فح يصيرُ مُجمَعاً عليه فبعد الامضاء ان رُفِعَ الى قاضٍ آخر يجبُ عليه تنفيذه .

﴿ترجمہ﴾

اور جاری رکھے دوسرے قاضی کے فیصلے کو اس صورت میں جس میں اختلاف کیا گیا ہو پہلے زمانے میں مگر یہ کہ وہ مخالف ہو کتاب، یا سنت مشہورہ یا اجماع کے، یعنی جب قاضی فیصلہ کر دے اور اس کے فیصلے کو لے جایا جائے دوسرے قاضی کے پاس تو اس پر اس کو نافذ رکھنا واجب ہوگا مگر یہ کہ وہ مخالف ہو کتاب کے جیسے وہ ذبح شدہ جانور جس پر جان بوجھ کر بسم اللہ چھوڑ دی گئی ہو اسلئے کہ یہ مخالف ہے اللہ تعالیٰ کے اس قول ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه کے یا مخالف ہو سنت مشہورہ کے جیسے فیصلہ کرنا اس عورت کی حلت کا جس کو تین طلاقیں دی گئیں ہوں زوج ثانی کے نکاح کے ساتھ بغیر وطی کے سعید بن المسیب کے مذہب کے مطابق، اس لیے کہ یہ مخالف ہے سنت مشہورہ کے جو کہ نبی ﷺ کا قول ہے کہ نہیں حتی کہ تم چکھو اس کا کچھ مزہ آخر حدیث تک، یا مخالف ہو اجماع کے جیسے عورتوں کے ساتھ متعہ کی حلت کا فیصلہ کرنا اس لیے کہ صحابہؓ نے اجماع کیا اس کے فاسد ہونے پر، پس اس کا حاصل یہ ہے کہ قاضی جب مختلف فیہ مسئلے میں فیصلہ کر دے تو وہ اتفاقی بن جاتا ہے اور واجب ہے دوسرے قاضی پر اس کو نافذ رکھنا اور یہ اس وقت ہے جب کہ اس نے فیصلہ کیا اس کے مذہب کے مطابق لیکن اگر اس نے فیصلہ کیا ہو اس کے مذہب کے خلاف تو اس کا بیان آگے آئیگا اور واجب ہے کہ قاضی کو پتہ ہو کہ مسئلہ مختلف فیہ ہے اور نیز یہ اس وقت ہے جب محل قضاء اختلافی ہو لیکن اگر نفس قضاء مختلف فیہ ہو جیسے غائب کے خلاف فیصلہ کرنا تو یہ اتفاقی نہیں بنے گا مگر یہ کہ اس کے فیصلے کو لے جایا جائے دوسرے قاضی کے پاس پس وہ اس کو نافذ رکھے تو اس وقت وہ اتفاقی بن جائیگا پس نافذ رکھنے کے بعد اگر اس کو لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس تو اس پر اس کو نافذ رکھنا واجب ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ویمضی... الخ) صدر اول یعنی صحابہ، تابعین اور تبع تابعین کے زمانے میں جو مسئلہ اختلافی ہو اس کے بارے میں اگر قاضی نے اپنا فیصلہ سنایا پھر اس فیصلے کو دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو دوسرے قاضی پر واجب ہے کہ وہ سابقہ فیصلے کو برقرار رکھے۔ ہاں تین صورتیں ایسی ہیں جن میں وہ دوسرا قاضی پہلے قاضی کے فیصلے کو نافذ نہیں رکھے گا، پہلی صورت یہ ہے کہ قاضی اول کا فیصلہ کتاب اللہ کے خلاف ہو جیسے اس نے متروک التسمیہ عامداً کے بارے میں یہ فیصلہ دیا ہو کہ وہ حلال ہے تو قاضی ثانی اس کو نافذ نہ رکھے اس لیے کہ یہ فیصلہ کتاب اللہ کے خلاف ہے، اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه۔ اور دوسری صورت یہ ہے کہ اول کا فیصلہ سنت مشہورہ کے خلاف ہو مثلاً قاضی اول نے یہ فیصلہ

دیا ہو کہ وہ عورت جس کو اس خاوند نے تین طلاقیں دی ہوں تو وہ اپنے پہلے شوہر کے لیے حلال ہو جائیگی جبکہ زوج ثانی سے اس سے صرف نکاح کیا ہو اور اس کے ساتھ وطی نہ کی ہو اور پھر طلاق دے دی ہو تو قاضی ثانی اس فیصلہ کو نافذ نہیں رکھے گا اس لیے کہ یہ سنت مشہورہ کے خلاف ہے اور وہ سنت مشہورہ یہ ہے کہ رفاعہ قرظی نے ایک عورت سے نکاح کر لیا پھر اس کو تین طلاقیں دے دیں پھر اس عورت نے دوسرے شوہر سے نکاح کر لیا اور ابھی تک اس نے وطی نہ کی تھی کہ اس عورت نے حضور ﷺ سے اس دوسرے شوہر کی شکایت کی اور پہلے خاوند کے پاس واپس جانے کا ارادہ ظاہر کیا تو حضور ﷺ نے فرمایا: لا حتی تذوقی من عسیلتہ و یدق من عسیلتک (نہیں، حتیٰ کہ تم اس کا مزہ چکھو اور وہ تمہارا مزہ چکھے) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ زوج اول کے لیے اس کی سابقہ بیوی تب حلال ہوگی جب شوہر ثانی اس عورت کے ساتھ وطی بھی کرے اور پھر طلاق دیدے۔ اور تیسری صورت یہ ہے کہ قاضی اول کا فیصلہ اجماع کے خلاف ہو جیسے اول نے یہ فیصلہ دیا ہو کہ متعہ حلال ہے تو قاضی ثانی اس کو نافذ نہ رکھے اس لیے کہ یہ اجماع کے خلاف ہے، صحابہؓ کا اس بات پر اجماع کہ نکاح متعہ فاسد ہے۔

(فحاصل... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ قاضی ثانی کے لیے قاضی اول کے فیصلے کو نافذ رکھنا کیوں واجب ہے حاصل یہ ہے کہ جب قاضی اول نے مسئلہ اختلافی میں کوئی فیصلہ کر دیا تو وہ اتفاقی بن گیا لہذا قاضی ثانی پر اس کی تنفیذ واجب ہے۔

(وہذا... الخ) یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جب قاضی اول نے قاضی ثانی کے مذہب کے مطابق فیصلہ کیا ہو اور اگر اس نے فیصلہ ثانی کے مذہب کے خلاف کیا ہو تو اس کا بیان آگے آئیگا اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ قاضی کو پتہ ہو کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔

(وایضا... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ قاضی ثانی پر قاضی اول کے فیصلہ کو نافذ رکھنا مطلقاً واجب ہے خواہ محل قضاء میں اختلاف ہو (یعنی فیصلہ کرنے میں تو اختلاف نہ ہو لیکن قاضی اول جو فیصلہ کر رہا ہے اس کے صحیح یا غلط ہونے میں اختلاف ہو) یا نفس قضاء میں اختلاف ہو (یعنی فیصلہ کرنے میں اختلاف ہو، بعض کہتے ہوں کہ اس مقدمہ کا فیصلہ کرنا ہی جائز نہیں اور بعض کہتے ہوں کہ جائز ہے) اس وہم کو دور کر دیا کہ قاضی ثانی پر اول کے فیصلے کو نافذ رکھنا اس وقت واجب ہے جبکہ محل قضاء مختلف فیہ ہو اور اگر نفس قضاء میں اختلاف ہو تو اس میں ثانی پر اول کے فیصلے کو نافذ رکھنا واجب نہیں ہے، جیسے قضاء علی الغائب (غائب کے خلاف فیصلہ کرنا) کہ اس میں اختلاف ہے کہ قضاء علی الغائب کا عدم جواز اختلافی ہے یا متفق علیہ ہے، لہذا قاضی اول نے اگر قضاء علی الغائب کر دی اور پھر فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو ثانی پر اس کو نافذ رکھنا واجب نہیں ہے اس لیے کہ یہ فیصلہ قاضی اول کے فیصلہ کی وجہ سے مجمع علیہ (اتفاقی) نہیں ہوا ہاں اگر قاضی ثانی نے اس جیسی صورتحال میں اول کے مطابق فیصلہ کیا پھر اس کو ایک تیسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اس ثالث پر اس کی تنفیذ واجب ہے اس لیے کہ جب ثانی نے اول کے مطابق فیصلہ کیا تو وہ اتفاقی بن گیا۔

وفی ما اجتمع علیہ الجمهور لا یعتبر خلاف البعض ذکر فی اصول الفقہ ان العلماء اختلفوا فی ان الاجماع هل ینعقد باتفاق اکثر المجتہدین اولا بد من اتفاق الكل فی الهدایہ اختار ان اتفاق الاکثر کاف فی مقابله اتفاق الاکثر لا یعتبر خلاف الاقل وفی کتب اصول الفقہ رجحوا ذالک المذهب وهو ان اختلاف الاقل فی مقابله الاکثر معتبر فان واحداً من الصحابة ربما خالف الجمع الكثير ولم یقولوا نحن اکثر منک بل اعتبروا مخالفتہ وايضاً قال فی الهدایہ ان المعتبر الاختلاف فی الصدر الاول ای الصحابة لكن الاصح انه لا یشرط ذلك حتی یكون اختلاف الشافعی معتبراً .

﴿ترجمہ﴾

اور اس مسئلے میں جس میں جمهور کا اتفاق ہو جائے، اعتبار نہیں کیا جائیگا بعض کے اختلاف کا اصول فقہ میں ذکر کی گئی ہے یہ بات کہ علماء کا اختلاف ہے اس بات میں کہ اجماع کیا منعقد ہو جاتا ہے اکثر مجتہدین کے اتفاق کے ساتھ یا ضروری ہے کل کا اتفاق، پس ہدایہ میں (صاحب ہدایہ نے) اختیار کیا اس بات کو کہ اکثر کا اتفاق کافی ہے پس اکثر کے اتفاق کے مقابلے میں اعتبار نہیں کیا جائیگا اقل کے اختلاف کا اور اصول فقہ کی کتابوں میں فقہاء نے رائج قرار دیا ہے اس مذہب کو اور وہ یہ ہے کہ اقل کا اختلاف اکثر کے مقابلے میں معتبر ہے اس لیے کہ ایک صحابی نے بسا اوقات اختلاف کیا ایک بڑی جماعت کے ساتھ اور انہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم تم سے تعداد میں زیادہ ہیں بلکہ انہوں نے اس کی مخالفت کا اعتبار کیا اور نیز صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں کہا کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو پہلے زمانے میں ہو یعنی صحابہ کے زمانے میں لیکن اصح یہ ہے کہ یہ بات مشروط نہیں ہے حتیٰ کہ امام شافعی کا اختلاف معتبر ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی ما... الخ) اس میں اختلاف ہے کہ اجماع کب منعقد ہوگا تو اس میں دو قول ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ اجماع کے انعقاد کے لیے تمام مجتہدین کا اتفاق ضروری ہے اکثر مجتہدین کا اتفاق کافی نہیں اور دوسرا قول یہ ہے کہ اکثر مجتہدین کا اتفاق کافی ہے، پہلے قول کے مطابق اگر بعض مجتہدین اختلاف کرتے ہیں تو ان کے اختلاف کا اعتبار ہوگا اور دوسرے قول کے مطابق بعض مجتہدین کا اختلاف معتبر نہ ہوگا۔ اب دیکھنا یہ ہے کہ بات کس کی رائج ہے چنانچہ شارح کہتے ہیں کہ اصول فقہ کی کتابوں میں اس بات کو رائج قرار دیا گیا ہے کہ بعض کا اکثر کے مقابلے میں اختلاف معتبر ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ بسا اوقات ایک صحابی صحابہ کی ایک بڑی جماعت سے کسی مسئلے میں اختلاف کرتا ہے تو باقی صحابہ یہ نہیں کہتے کہ ہم تم سے تعداد میں زیادہ ہیں بلکہ وہ اس صحابی کے اختلاف کا اعتبار کرتے ہیں۔

(وایضاً... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں صاحب ہدایہ نے کہا

کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو صدر اول میں ہو یعنی صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ہو، اس پر رد کر دیا کہ اصح یہ ہے کہ یہ بات مشروط نہیں کہ معتبر وہ اختلاف ہے جو صحابہ اور تابعین کے زمانے میں ہو اس لیے کہ امام شافعی کا اختلاف بھی معتبر ہے حالانکہ وہ صحابہ میں سے ہیں اور نہ تابعین میں سے ہیں۔

والقضاء بحرمة او حل ینفذ ظاهراً و باطناً ولو بشهادة زور اذا ادعاه بسبب معین حتی لو ادعی جاریةً ملکاً مطلقاً و اقام علی ذلک بینة زور و قضی القاضی به لایحل له و طئها بالا جماع لان المملک لا بدله من سبب و لیس البعض اولی من البعض فلا یمکن اثبات سبب معین یثبت به الحل فان اقامت به الحل فان اقامت بینة زور انه تزوجها و حکم به حل لها تمکینه هذا عند ابی حنیفة و عندهما ینفذ ظاهراً ای یسلم القاضی الزوجة الی الزوج و یامرهما بالتمکین لا باطناً ای لا یثبت الحل فیما بینہ و بین اللہ تعالیٰ و مذهبہما ظاہر و اما مذهب ابی حنیفة فمشکل جداً فان الحرام المحض کیف یمکن سبباً للحل یمابینہ و بین اللہ تعالیٰ و جوابہ انا لم نجعل الحرام المحض و هی الشهادة الکاذبة من حیث انه اخبار کاذب سبباً للحل بل حکم القاضی صار کانشاء عقد جدید و هو لیس حراماً بل هو واجب لان القاضی غیر عالم بکذب الشهود۔

ترجمہ

حرمت یا حلت کا فیصلہ نافذ ہوگا ظاہراً بھی اور باطناً بھی اگرچہ جھوٹی گواہی کے ساتھ ہو جبکہ اس کا دعویٰ کیا ہو سبب معین کے ساتھ حتیٰ کہ اگر دعویٰ کیا باندی کا ملک مطلق کے ساتھ اور اس پر قائم کر دی جھوٹی بینہ اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو اس کے لیے وطی حلال نہ ہوگی بالا جماع اس لیے کہ ملک کے لیے ضروری ہے سبب کا ہونا اور بعض اسباب اولی نہیں ہیں دوسرے بعض سے پس ممکن نہیں ایک معین سبب کو ثابت کرنا جس کی وجہ سے حلت ثابت کی جائے پس اگر عورت نے جھوٹی بینہ قائم کر دی اس بات پر کہ اس نے اس کے ساتھ نکاح کیا ہے اور قاضی نے اس کا فیصلہ کر دیا تو اس کے لیے حلال ہوگا اس مرد کو قدرت دے دینا، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک نافذ ہو جائیگا ظاہراً یعنی قاضی بیوی کو زوج کے حوالے کر دیگا اور اس عورت کو امر کریگا قدرت دے دینے کا، نہ کہ باطناً یعنی ثابت نہ ہوگی حلت اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان، اور صاحبین کا مذہب ظاہر ہے لیکن امام صاحب کا مذہب پس انتہائی اشکال میں ہے اس لیے کہ حرام محض کیسے سبب بن سکتا ہے حلت کا اس کے اور اللہ تعالیٰ کے درمیان، اور اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے حرام محض کو جو کہ جھوٹی گواہی ہے اس حیثیت سے کہ وہ جھوٹی خبر ہے سبب قرار نہیں دیا حلت کا بلکہ قاضی کا فیصلہ نیا عقد کرنے کی طرح ہو گیا اور یہ حرام نہیں بلکہ واجب ہے اس لیے کہ قاضی گواہوں کے جھوٹ کو جاننے والا نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(والقضاء... الخ) قاضی نے جھوٹی گواہی کی وجہ سے کسی شے کی حلت یا حرمت کا فیصلہ کر دیا جبکہ مدعی نے سبب معین کے ساتھ دعویٰ کیا تھا تو یہ فیصلہ امام صاحب کے نزدیک ظاہر ابھی نافذ ہوگا یعنی دنیا کے احکام کے لحاظ سے، اور باطناً بھی نافذ ہوگا یعنی فیما بینہ وبين اللہ بھی نافذ ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا۔

(حتی لو... الخ) یہ اذا ادعاه بسبب معین کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مدعی نے سبب معین کے ساتھ دعویٰ نہ کیا مثلاً دعویٰ کیا کہ یہ باندی میری ہے اور سبب بیان نہ کیا کہ یہ اس لیے میری ہے کہ میں نے اسکو خریدا ہے مثلاً، اور اپنی ملک کے دعویٰ پر جھوٹی بینہ بھی قائم کر دی اور قاضی نے اس کے حق میں فیصلہ کر دیا تو بالاجماع اس باندی کے ساتھ وطی حلال نہ ہوگی اس لیے کہ ملک کے لیے سبب ضروری ہے اور اسباب مختلف ہو سکتے ہیں مثلاً ارث، شراء، ہبہ وغیرہ اور کوئی سبب دوسرے سے اولیٰ نہیں ہے لہذا کسی ایک سبب کو متعین نہیں کر سکتے جس کی وجہ سے حلت وطی ثابت ہو ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئیگا، جب باندی میں ملک کا کوئی سبب ثابت نہیں ہے تو ملک بھی ثابت نہ ہوگی لہذا وطی حرام ہوگی۔

(فان اقامت... الخ) یہاں سے متن والے مسئلے پر تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ فلاں میرا شوہر ہے اور اس پر جھوٹی بینہ بھی قائم کر دی اور قاضی نے عورت کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اب یہ فیصلہ امام صاحب کے نزدیک ظاہر بھی نافذ ہوگا یعنی قاضی زوجہ کو زوج کے سپرد کریگا اور عورت کو امر کریگا کہ وہ اپنے آپ پر شوہر کو قدرت دے دے اور باطناً بھی نافذ ہوگا یعنی اس آدمی کے لیے اس عورت کے ساتھ وطی کی حلت فیما بینہ وبين اللہ بھی ثابت ہو جائیگی جبکہ صاحبین کے نزدیک یہ فیصلہ ظاہراً نافذ ہوگا باطناً نافذ نہ ہوگا صاحبین کا مذہب ظاہر ہے البتہ امام صاحب کا مذہب انتہائی اشکال میں ہے، وہ اشکال یہ ہے کہ گواہی یہاں جھوٹی ہے حرام محض ہے تو یہ حرام محض کیسے حلت فیما بینہ وبين اللہ کا سبب بنے گا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ ہم نے شہادت زور (جھوٹی گواہی) کو حلت وطی کا سبب نہیں بنایا بلکہ قاضی کا یہ فیصلہ جو مدعیہ عورت کے حق میں واقع ہوا یہ انشاء عقد جدید کی طرح ہے گویا قاضی نے ابھی ان دونوں کا نکاح کر دیا ہے تو یہاں انشاء عقد جدید (نئے سرے سے ان دونوں کا عقد نکاح کرنا) یہ حلت وطی کا سبب بنا ہے اور یہ حرام نہیں بلکہ واجب ہے اس لیے کہ قاضی کو گواہوں کے جھوٹا ہونے کا علم نہیں ہے۔

والقضاء فی مجتہد فیہ بخلاف رایہ ناسیاً مذہبہ او عامداً لا ینفذ عندہما وبہ یفتی وأما عند ابی حنیفۃؒ ان کان ناسیاً مذہبہ ینفذ وان کان عامداً ففیہ روایتان وعندہما لا ینفذ فی الوجهین لانه قضاء بما هو خطاء عندہ والفتویٰ علی قولہما۔

﴿ترجمہ﴾

اور اختلافی مسئلے میں فیصلہ کرنا اپنی رائے کے خلاف اپنے مذہب کو بھول کر یا جان بوجھ کر نافذ نہ ہوگا صاحبین کے

نزدیک اور اسی پر فتویٰ ہے اور بہر حال امام صاحب کے نزدیک اگر وہ اپنے مذہب کو بھولنے والا ہو تو نافذ ہو جائیگا اور اگر جان بوجھ کر کرنے والا ہو تو اس میں دور وایتیں ہیں اور صاحبین کے نزدیک نافذ نہ ہوگا دونوں صورتوں میں اس لیے کہ یہ فیصلہ ہے اس چیز کا جو اس کے نزدیک خطا ہے اور فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے۔

﴿توضیح﴾

(والقضاء... الخ) اگر قاضی نے اپنے مذہب کے خلاف ایک مسئلہ اختلافی میں کوئی فیصلہ دے دیا تو صاحبین کے نزدیک یہ فیصلہ نافذ ہو جائیگا خواہ اس نے یہ فیصلہ بھول کر دیا ہو یا جان بوجھ کر دیا ہو اور امام صاحب کے نزدیک اس میں تفصیل ہے وہ یہ ہے کہ اگر بھول کر دیا ہو تو دور وایتیں ہیں ایک روایت کے مطابق یہ فیصلہ نافذ ہوگا اور ایک روایت کے مطابق نافذ نہ ہوگا، فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے اس لیے کہ اب قاضی نے ایسا فیصلہ کیا ہے جو کہ اس کے نزدیک خطا ہے اور جب قاضی ایسا فیصلہ کرے جو اس کے نزدیک غلط ہو تو وہ فیصلہ نافذ نہیں ہوا کرتا۔

ولا يَقْضِي عَلَى الْغَائِبِ إِلَّا بِحُضْرَةِ نَائِبِهِ حَقِيقَةً كَالْوَكِيلِ أَوْ شَرْعاً كَوَصِيِّ الْقَاضِي أَوْ حُكْماً بَأَن كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَى الْغَائِبِ سَبَباً لِمَا يَدَّعِي عَلَى الْحَاضِرِ كَمَا إِذَا ادَّعَى دَاراً عَلَى رَجُلٍ أَنَّهُ اشْتَرَاهَا مِنْ فَلَانِ الْغَائِبِ وَأَقَامَ بَيْنَةً عَلَى ذِي الْيَدِ فَإِنَّ الْقَاضِي يَقْضِي بِهَذِهِ الْبَيْنَةِ عَلَى الْحَاضِرِ وَالْغَائِبِ حَتَّى لَوْ حَضَرَ الْغَائِبُ وَانْكَرَى لَا يُلْتَفَتُ إِلَى انْكَارِهِ فَإِنْ كَانَ شَرْطاً لَا يَصَحُّ إِذَا كَانَ مَا يَدَّعِي عَلَى الْغَائِبِ سَبَباً لِمَا يَدَّعِي عَلَى الْحَاضِرِ كَمَا إِذَا ادَّعَى عَبْدٌ عَلَى مَوْلَاهُ أَنَّهُ عَلَّقَ عَتَقَهُ بِتَطْلِيقِ زَيْدٍ زَوْجَتَهُ وَأَقَامَ بَيْنَةً عَلَى التَّطْلِيقِ بِغِيْبَةِ زَيْدٍ اخْتَلَفَ فِيهِ الْمَشَائِخُ وَالصَّحِيحُ أَنَّهُ لَا يُقْبَلُ وَأَنَّمَا يُقْبَلُ فِي السَّبَبِ دُونَ الشَّرْطِ لِأَنَّ السَّبَبَ أَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُسَبَّبِ فَيَكُونُ الْحَاضِرُ نَائِباً عَنْ صَاحِبِ السَّبَبِ وَهُوَ الْغَائِبُ كَالْوَكِيلِ وَلَا كَذَلِكَ إِذَا كَانَ شَرْطاً وَأَنَّمَا لَا يَقْضِي عَلَى الْغَائِبِ فِي صُورَةِ الشَّرْطِ إِذَا كَانَ فِيهِ إِبْطَالُ حَقِّ الْغَائِبِ أَمَّا إِذَا لَمْ يَكُنْ كَمَا إِذَا عَلَّقَ طَلَّاقَ امْرَأَتِهِ بِدُخُولِ زَيْدٍ فِي الدَّارِ تُقْبَلُ .

﴿ترجمہ﴾

اور فیصلہ نہ کرے غائب کے خلاف مگر اسکے نائب کی موجودگی میں خواہ وہ نائب حقیقہ ہو جیسے وکیل یا شرعاً ہو جیسے قاضی کا وصی یا حکماً ہو بایں طور کہ وہ چیز جس کا غائب پر دعویٰ کرتا ہے وہ سبب ہو اس چیز کا جس کا حاضر پر دعویٰ کرتا ہے جیسا کہ جب دعویٰ کرے دار کا کسی آدمی پر کہ اس نے یہ دار فلاں غائب سے خریدا ہے اور بینہ قائم کر دے قابض کے خلاف پس تحقیق قاضی اس بینہ کی وجہ سے فیصلہ کریگا حاضر اور غائب پر حتیٰ کہ اگر غائب حاضر ہو جائے اور انکار کرے تو اس کے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائے گا پس اگر شرط ہو تو صحیح نہیں یعنی اگر وہ چیز جس کا غائب پر دعویٰ کر رہا ہے شرط ہو اس چیز کی جس کا حاضر پر دعویٰ کر رہا ہے جیسے

غلام نے دعویٰ کیا اپنے مولیٰ کے خلاف کہ اس نے اس کی آزادی کو معلق کیا تھا زید کے اپنی بیوی کو طلاق دینے کے ساتھ اور بینہ قائم کر دیا طلاق دینے پر زید کی عدم موجودگی میں تو اسمیں مشائخ نے اختلاف کیا ہے اور صحیح یہ ہے کہ قبول نہیں کی جائیگی اور جزیں نیست کہ قبول کی جاتی ہے سبب میں نہ کہ شرط میں اسلئے کہ سبب اصل ہوتا ہے سبب کے اعتبار سے پس حاضر نائب ہوگا صاحب سبب کا، جو کہ غائب ہے مثلاً وکیل اور اسی طرح نہیں ہے جبکہ وہ شرط ہو، اور جزیں نیست کہ فیصلہ نہیں کیا جائیگا غائب کے خلاف شرط کی صورت میں جبکہ اس میں غائب کے حق کو باطل کرنا ہو لیکن اگر ایسا نہ ہو جیسے اپنی بیوی کی طلاق کو معلق کیا زید کے دار میں داخل ہونے کے ساتھ تو بینہ قبول کر لی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ولا یقضی... الخ) غائب کے خلاف قاضی فیصلہ نہ کرے ہاں اگر اس غائب کا نائب موجود ہو تو اس کے خلاف فیصلہ کر سکتا ہے، نائب کی تین قسمیں ہیں: نائب حقیقی جیسے وکیل، اور نائب شرعی جیسے قاضی کا وصی مثلاً کوئی غائب ہو گیا اور قاضی نے کسی کو اس کے لیے وصی مقرر کر دیا، اور نائب حکمی، اس کی صورت یہ ہے کہ وہ چیز جس کا مدعی غائب کے خلاف دعویٰ کر رہا ہے وہ اس چیز کا سبب ہو جس کا یہ حاضر پر دعویٰ کرتا ہے تو حاضر غائب کے لیے نائب حکمی ہوگا، جیسے کسی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تم نے یہ دار فلاں سے خریدا ہے جو غائب ہے اور میں اس دار کا شفیع ہوں اور پھر مدعی نے ذی الید (جو دار پر قابض ہے) اسکے خلاف اس بات پر بینہ بھی قائم کر دیا کہ اس نے یہ دار اس غائب سے خریدا ہے تو قاضی اس بینہ کی وجہ سے غائب اور اس حاضر (ذی الید) دونوں کے خلاف فیصلہ کریگا، لہذا اگر غائب حاضر ہو گیا اور اس نے کہا میں نے تو کوئی دار اس حاضر کو نہیں بیچا تو اسکے انکار کی طرف التفات نہ کیا جائیگا، اب یہاں حاضر جو کہ مشتری ہے وہ غائب کیلئے نائب حکمی ہے اس لیے کہ مدعی نے غائب پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ گھر حاضر کو بیچا ہے اور حاضر پر مدعی نے شفعہ کا دعویٰ کیا اور شراء شفعہ کا سبب ہے پس وہ چیز جس کا مدعی غائب پر دعویٰ کر رہا ہے وہ اس چیز کا سبب ہے جس کا حاضر پر دعویٰ کر رہا ہے، تو حاضر غائب کے لیے نائب حکمی ہوگا۔

(فان کان... الخ) اگر ”مایدعی علی الغائب“ شرط ہو ”مایدعی علی الحاضر“ کی (یعنی وہ چیز جس کا مدعی غائب پر دعویٰ کر رہا ہے وہ اس شے کی شرط ہو جس کا وہ حاضر پر دعویٰ کر رہا ہے) تو اب غائب کے خلاف فیصلہ درست نہ ہوگا جیسے کسی غلام نے اپنے مولیٰ کے خلاف دعویٰ کیا کہ اس نے میری آزادی کو زید کی طلاق کے ساتھ معلق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو تم آزاد ہو حالانکہ زید غائب ہے اور پھر غلام نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ زید نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے تو اب قاضی صحیح قول کے مطابق زید کے خلاف فیصلہ نہیں کریگا اس لیے کہ غائب پر جس چیز کا دعویٰ ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے اور حاضر یعنی مولیٰ پر اس بات کا دعویٰ ہے کہ اس کا غلام آزاد ہو چکا ہے اور زید کا اپنی بیوی کو طلاق دینا یہ غلام کے آزاد ہونے کی شرط ہے اس کا سبب نہیں ہے چونکہ شرط ہونے کی صورت میں

غائب کے خلاف فیصلہ نہیں ہوتا اس لیے قاضی زید کی بیوی کو مطلقہ قرار نہیں دیگا۔

(وانما... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مایدعی علی الغائب اگر مایدعی علی الحاضر کا سبب ہو تو غائب کے خلاف فیصلہ درست ہے اور اگر شرط ہو تو غائب کے خلاف فیصلہ درست نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ سبب اصل ہے اور مسبب اس کی فرع ہے لہذا سبب والی صورت میں غائب جو کہ صاحب سبب ہے وہ اصل ہو جب غائب صاحب سبب اصل ہوا تو حاضر اس کا نائب ہوگا جیسے وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے لہذا غائب کے خلاف فیصلہ درست ہوگا اور شرط مشروط کے لیے اصل نہیں ہوتی لہذا غائب اصل نہ ہوگا جب غائب اصل نہ ہوگا تو حاضر اس کا نائب نہ ہوگا لہذا غائب کے خلاف فیصلہ درست نہ ہوگا۔

(وانما... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شرط کی صورت میں غائب کے خلاف فیصلہ مطلقاً درست نہیں ہے خواہ اس فیصلہ میں غائب کے حق کا ابطال ہو یا نہ ہو تو اس وہم کو دور کر دیا کہ شرط کی صورت میں غائب کے خلاف فیصلہ اس وقت درست نہیں جبکہ اس میں غائب کے حق کا ابطال ہو جیسے پیچھے گزرا کہ اگر ہم غائب یعنی زید کے خلاف فیصلہ کریں تو اس میں اس کے حق کو باطل کرنا لازم آتا ہے یعنی اس کی بیوی مطلقہ ہو جائیگی، اور اگر غائب کے خلاف فیصلہ کرنے میں اس کا حق باطل نہ ہوتا ہو تو ایسی صورت میں اسکے خلاف فیصلہ کر دیا جائیگا، جیسے غلام نے مولیٰ پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے میری آزادی کو زید کے دخول دار کے ساتھ معلق کیا ہے اور یہ کہا ہے کہ اگر زید گھر میں داخل ہوا تو تم آزاد ہو اور پھر اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ زید دار میں داخل ہوا ہے حالانکہ زید غائب ہے تو یہ بینہ قبول ہوگا اس لیے کہ اس میں غائب کے حق کا ابطال نہیں ہے۔

وَيُقْرِضُ مَالَ الْيَتِيمِ وَيَكْتُبُ ذِكْرَ الْحَقِّ يَجُوزُ لِلْقَاضِي اقْرَاضُ مَالِ الْيَتِيمِ لِأَنَّهُ مُحَافِظَةٌ وَالْقَاضِي قَادِرٌ عَلَى اخْذِهِ مَتَى شَاءَ وَلَا يَجُوزُ لِلْوَصِيِّ لِعَدَمِ قُدْرَتِهِ عَلَى الْاِخْذِ وَكَذَا لِلْأَبِ فِي الْأَصْحِّ فَلَوْ فَعَلَ ضَمِنَ وَإِذَا اقْرَضَ الْقَاضِي كَتَبَ فِي ذَالِكَ وَثِيقَةً.

ترجمہ

اور قاضی قرض کے طور پر دے سکتا ہے یتیم کے مال کو اور حق کا ذکر لکھ لے، قاضی کے لیے جائز ہے یتیم کے مال کو قرض کے طور پر دینا اس لیے کہ یہ حفاظت ہے اور قاضی قادر ہے اس کے لینے پر جب چاہے اور وصی کے لیے جائز نہیں لینے پر اس کی قدرت کے نہ ہونے کی وجہ سے اور اسی طرح حال ہے باپ کا اصح قول کے مطابق پس اگر ایسا کر لیا تو ضامن ہوگا اور جب قاضی قرض کے طور پر دے تو اس سلسلے میں ایک دستاویزی ثبوت لکھ لے۔

توضیح

(يقرض... الخ) قاضی یتیم کا مال بطور قرض کے کسی کو دے سکتا ہے لیکن قاضی پھر وثیقہ لکھوا لے (یعنی ایک دستاویز لکھوا لے جس میں قرض کی تفصیل درج ہو) وصی یتیم کے مال کو بطور قرض کے نہیں دے سکتا اسی طرح باپ اپنے بچے کے

مال کو قرض پر نہیں دے سکتا جب اس کی یہ ہے کہ قرض دینا گویا مال کی حفاظت کرنا ہے اور قاضی مال واپس لینے پر قادر ہے جب چاہے کیونکہ وہ حاکم ہے لیکن وصی اور باپ بچے کا مال مقروض سے واپس لینے پر قادر نہیں ہوتے، پس اگر وصی یا باپ نے بچے کا مال بطور قرض کسی کو دے دیا تو وہ ضامن ہونگے۔

﴿باب التحکیم﴾

وصحَّ تحکیم الخصمین من صلح قاضیا ولزمہما حکمہ بالبینة والنکول والاقرار واخبارہ باقرار احد الخصمین وبعداۃ الشاہدین حال ولایتہ ای صحَّ اخبارہ باقرار احد الخصمین وبعداۃ الشاہدین فی زمان ولایتہ لان اخبارہ حال ولایتہ قائم مقام شہادۃ رجلین بخلاف ما اذا أخبر بعد الولاية لانه التحق بواحد من الرعايا فلا بُدَّ من الشاهد الآخر وبخلاف ما اذا أخبر بانه قد حکم لانه اذا حکم انعزل فلا یقبل اخبارہ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے خصمین کا حکم بنانا اس شخص کو جو قاضی بننے کی صلاحیت رکھتا ہو اور ان دونوں پر لازم ہو جائے گا اس کا حکم بینہ کے ساتھ اور قسم سے انکار کے ساتھ اور اقرار کے ساتھ اور اس کا خبر دینا خصمین میں سے ایک کے اقرار کی اور گواہوں کی عدالت کی خبر دینا اپنی ولایت کی حالت میں، یعنی صحیح ہے اس کی خبر دینا خصمین میں سے ایک کے اقرار کی اور گواہوں کے عادل ہونے کی اپنی ولایت کے زمانے میں اس لیے کہ اس کی خبر اپنی ولایت کی حالت میں قائم مقام ہے دو آدمیوں کی گواہی کے بخلاف اس صورت کے کہ جب خبر دے ولایت کے بعد اس لیے کہ وہ لاحق ہو گیا رعایا میں سے ایک فرد کے ساتھ پس ضروری ہے دوسرے گواہ کا ہونا اور بخلاف اس صورت کے کہ جب خبر دے اس بات کی کہ اس نے تحقیق فیصلہ کر دیا ہے اس لیے کہ جب اس نے فیصلہ کر دیا تو وہ معزول ہو گیا پس اس کی خبر قبول نہیں کی جائیگی۔

تحکیم کا معنی ہے کسی کو فیصلہ اور ثالث بنانا، حکم ہر وہ شخص بن سکتا ہے جو قاضی بن سکتا ہے لہذا حکم بننے کی وہی شرائط ہیں جو قاضی بننے کی ہیں لہذا مسلمان ذمی یا حربی کو حکم نہیں بنا سکتا، ذمی ذمی و حکم بنا سکتا ہے اسی طرح بچہ، مجنون اور محدود و فی القذف (وہ آدمی جس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی ہو پھر اس پر سزا کے طور پر حد قذف جاری کی گئی ہو) اور غلام بھی حکم نہیں بن سکتے، اور فاسق اور عورت حکم بن سکتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولزمہما... الخ) مدعی نے اگر حکم (فیصلہ) کے سامنے بینہ پیش کر دی اور حکم نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو وہ فیصلہ خصمین (مدعی اور مدعی علیہ) پر لازم ہو جائیگا اور اگر مدعی بینہ پیش نہ کر سکے اور مدعی مایہ قسم اٹھانے سے

انکار کر دے تو بھی حکم ضابطہ کے مطابق مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیگا اسی طرح اگر مدعی علیہ خود مدعی کے حق کا اقرار کرے تو بھی حکم مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیگا۔

(واخبارہ... الخ) اگر حکم نے اس بات کی خبر دی کہ خصمین میں سے ہر ایک دوسرے کے حق کا اقرار کر چکا ہے تو یہ صحیح ہے بشرطیکہ حکم اپنی ولایت کی (اپنے فیصلہ ہونے کی) حالت میں خبر دے، اسی طرح اگر حکم نے مدعی کے گواہوں کے بارے میں کہا کہ یہ عادل ہیں اور یہ بات حکم نے اپنی ولایت (حکم ہونے) کی حالت میں کہی تو بھی صحیح ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ حکم کا اپنی ولایت کی حالت میں خبر دینا دو آدمیوں کی شہادت کے قائم مقام ہے اور دو آدمیوں کی گواہی مقبول ہوتی ہے لہذا اس کی خبر بھی مقبول ہوگی۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے حال ولایتہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر حکم نے اپنی ولایت کے بعد اس قسم کی خبر دی تو ہو مقبول نہ ہوگی اس لیے کہ ولایت کے بعد حکم رعایا کا ایک فرد بن گیا اور ایک فرد کی گواہی صحیح نہیں ہوتی اس کے ساتھ دوسرے گواہ کا ہونا ضروری ہوتا ہے۔

(وبخلاف... الخ) اگر حکم نے اس بات کی خبر دی کہ یہ فیصلہ (جو تم مجھ سے اب کروانا چاہتے ہو) میں پہلے کر چکا ہوں تو بھی صحیح نہیں اس لیے کہ جب وہ فیصلہ کر چکا ہے تو معزول ہو گیا ہے لہذا وہ ایک فرد بن گیا اور ایک فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

ولكلّ منهما أن يرجع قبل حكمه ولا يصحّ حكم المَحْكَم والمُوَلَّى لا بويه وولده وعرسه كما لا تصحّ الشهادة لهؤلاء ولا التحكيم في حدودٍ لا نهما لا يملكان دمهّما ولهذا لا يملكان ابا حته قالوا وصحّ في سائر المجتهّدات ولا يفتى به دفعا لتجاسر العوام قال مشائخنا ان تخصيص هذه الرواية وهي قوله ولا يجوز التحكيم في الحدود والقصاص يدلّ على عدم جواز التحكيم في جميع المجتهّدات كالكنایات وفسخ اليمين ونحوهما وتخصيص المجتهّدات بالذكر ليس لنفي الحكم عمّا عداه فانّ ما ليس للاجتهاد فيه مساع كالثابت بالكتاب او السنة المشهورة او الاجماع لا شك في صحة التحكيم في ذلك وفائدته الزام الخصم فانّ المتبائعين ان حكما حكما فالمحكّم يُجبر المشتري على تسليم الثمن والبائع على تسليم المبيع ومن امتنع يحبسّه فذكر المجتهّدات ليُدلّ على غيرها بالطريق الاولى واذا صحّ التحكيم في جميع القضايا لا يفتى بذلك لان العوام يتجاسرون على ذلك فيقلّ الاحتياج الى القاضي فلا يبقى لحكام الشرع رونق ولا للمحكّمه جمال وزينه.

﴿ترجمہ﴾

اور ان میں سے ہر ایک کے لیے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے اس کے فیصلہ کرنے سے پہلے اور صحیح نہیں فیصل اور قاضی

کا فیصلہ کرنا اپنے والدین اور اپنے بچے اور اپنی بیوی کے لیے جیسا کہ صحیح نہیں گواہی ان کے لیے، اور جائز نہیں فیصلہ بنانا حدود قصاص میں اس لیے کہ وہ دونوں اپنے خون کے مالک نہیں ہیں اور اسی وجہ سے وہ مالک نہیں اس کو مباح کرنے کے، فقہاء نے کہا کہ صحیح ہے تحکیم تمام اختلافی مسائل میں اور اس کا فتویٰ نہیں دیا جائیگا عوام کی جسارت کو دور کرنے کے لیے، ہمارے مشائخ نے کہا اس روایت کی تخصیص جو کہ مصنف کا یہ قول ولا يجوز التحکیم فی الحدود والقصاص دلالت کرتا ہے تحکیم کے جواز پر تمام اختلافی مسائل میں جیسے کنایات، اور فسخ یمین وغیرہ، اور مجتہدات کو خاص طور پر ذکر کرنا حکم کی ماعداسے نفی کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ وہ مسئلہ جس میں اجتہاد کی گنجائش نہیں ہے جیسے وہ ثابت ہو کتاب سے یا سنت مشہورہ سے یا اجماع سے، کوئی شک نہیں اس میں تحکیم کے جائز ہونے میں اور اس کا فائدہ خصم کو الزام دینا ہے اس لیے کہ متبایعین اگر حکم بنادیں کسی فیصلہ کو تو وہ فیصلہ مجبور کرے گا مشتری کو ثمن کی ادائیگی پر اور بائع کو بیع کی سپردگی پر اور جو بات نہ مانے اس کو قاضی مجبور کرے۔ تو مجتہدات کا ذکر اس لیے ہے تاکہ دلالت کرے ان کے غیر پر بطریق اولیٰ، اور جب صحیح ہے تحکیم تمام مسائل میں تو اس کا فتویٰ نہیں دیا جائیگا اس لیے کہ عوام دلیر ہو جائیں گے اس پر، پس کم ہو جائیگی احتیاج قاضی کی طرف لہذا باقی نہیں رہے گی حکام شرع کی رونق اور نہ عدالت کے لیے جمال اور زینت۔

﴿توضیح﴾

(ولکل... الخ) خصمین میں سے ہر ایک کیلئے جائز ہے کہ جس کو انہوں نے حکم بنایا ہے وہ اسے حکم بنانے سے رجوع کر لے (یعنی اس کے حکم ہونے کو تسلیم کرنے سے انکار کر دے) بشرطیکہ اس نے ابھی تک فیصلہ نہ کیا ہو۔

(ولا یصح... الخ) حکم اور قاضی کے لیے جائز نہیں کہ وہ اپنے والدین، بچوں اور بیوی کے حق میں فیصلہ کرے اس لیے کہ انسان اس کے حق میں فیصلہ کر سکتا ہے جس کے حق میں گواہی دے سکتا ہے اور والدین وغیرہ کے حق میں گواہی دینا درست نہیں ہے۔

(ولا التحکیم... الخ) حدود و قصاص میں حکم بنانا درست نہیں ہے اس لیے کہ خصمین اپنے خون کے مالک نہیں ہیں لہذا اپنے خون کی ولایت بھی دوسرے کو نہیں دے سکتے یہی وجہ ہے کہ خصمین اپنے خون کو دوسرے کے لیے مباح بھی نہیں کر سکتے۔

یہ دلیل جو اوپر بیان ہوئی یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قصاص میں حکم بنانا جائز نہیں ہے، حد میں حکم بنانے کے جائز نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے اس کی دلیل بعض نے یہ بیان کی ہے کہ فیصلہ کا حکم غیر خصمین کے حق میں حجت نہیں ہے لہذا اس فیصلہ کے حکم (فیصلے) میں شبہ پیدا ہو گیا اور شبہات کے ساتھ حدود و قصاص جاری نہیں کیے جاتے، اب یہ دلیل قصاص اور حدود دونوں میں حکم بنانے کے عدم جواز کی دلیل بن جائیگی۔

(وصح... الخ) تمام اختلافی مسائل میں حکم بنانا جائز ہے لیکن اس کا فتویٰ نہیں دیا جائیگا تا کہ عوام دلیر نہ ہوں۔

(قال مشائخنا... الخ) یہ ”ولا التحکیم فی حدود قود“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مشائخ کہتے

ہیں کہ یہ کہنا کہ حدود قصاص میں حکم بنانا ٹھیک نہیں ہے یہ قول اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ تمام مجتہدات (اختلافی مسائل) میں حکم بنانا جائز ہے جیسے کنایات اور فسخ یمین، کنایات کی مثال جیسے کسی نے اپنی بیوی کو کنائی الفاظ کے ساتھ طلاق دی تو ہم کہتے ہیں کہ طلاق بائنہ واقع ہو جائیگی اور شوافع کہتے ہیں کہ طلاق رجعی واقع ہوگی، اور فسخ یمین کی مثال جیسے کسی نے عورت سے کہا اذا تزوجتک فانت طالق (جب میں تجھ سے شادی کروں تو تجھے طلاق ہے) پھر اس عورت کیساتھ نکاح کر لیا تو ہمارے نزدیک طلاق واقع ہو جائیگی اور شوافع کے نزدیک واقع نہ ہوگی۔ تو اس قسم کے مسائل میں حکم بنانا جائز ہے۔

(وتخصیص... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح مجتہدات میں حکم بنانا جائز ہے اسی طرح ان

مسائل میں بھی حکم بنانا جائز ہے جن میں اختلاف کی گنجائش نہیں ہے جیسے وہ مسائل جو کتاب، سنت یا اجماع سے ثابت ہوں تو مصنف نے خاص طور پر مجتہدات کو کیوں ذکر کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ مجتہدات کا ذکر ماعدائے نفی کے لیے نہیں ہے یعنی ایسا نہیں ہے کہ غیر مجتہدات میں حکم بنانا جائز نہیں ہے بلکہ مجتہدات کو اس لیے ذکر کیا تا کہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ جب مجتہدات میں حکم بنانا جائز ہے تو غیر مجتہدات میں تحکیم بطریق اولیٰ جائز ہے۔

(وفائدہ... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ تحکیم تو تمام مسائل میں درست

ہے لیکن اس کا فتویٰ نہیں دیا جائیگا اس لیے کہ پھر عوام دلیر ہو جائیں گے تو قاضی کی طرف احتیاج نہ ہوگی، ہر کوئی پھر کسی بھی آدمی کو حکم بنالے گا اور قضاۃ کی طرف لوگ جانا بند کر دیں گے پس حکام شرع اور عدالتوں کی رونق و شوکت باقی نہیں رہے گی۔

وَحُكْمُ الْمُحَكَّمِ فِي دَمٍ خَطَا بِالْذِيَةِ عَلَى الْعَاقِلَةِ لَا يَنْفُذُ لِأَنَّ الْعَاقِلَةَ لَمْ يُحَكِّمْوْهُ وَكَذَا إِنْ حَكَّمَ
بِالْذِيَةِ عَلَى الْقَاتِلِ لَا يَنْفُذُ أَيْضًا فَيَنْقُضُهُ الْقَاضِي وَيَقْضِي عَلَى الْعَاقِلَةِ لِأَنَّ حُكْمَ الْمُحَكَّمِ مُخَالَفٌ
لِمَذْهَبِ الْقَاضِي وَمُخَالَفٌ لِلنَّصِّ وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْمُوا فِدْوَهُ. وَمَعْنَى عَدَمِ نَفَاذِهِ عَلَى الْعَاقِلَةِ
إِنْ لِلْمُحَكَّمِ لَا يَكُونُ وَلَا يَةُ طَلَبِ الذِيَةِ مِنَ الْعَاقِلَةِ وَحَبْسِهِمْ إِنْ امْتَنَعُوا فَإِنْ رُفِعَ حُكْمُهُ إِلَى قَاضٍ آخَرَ
إِنْ وَافَقَ مَذْهَبَهُ امْضَاهُ وَإِلَّا أَبْطَلَهُ أَيْ لَيْسَ حُكْمُ الْمُحَكَّمِ مِثْلُ حُكْمِ الْمُؤَلَّى فِي أَنَّ الْمُخْتَلَفَ فِيهِ يَصِيرُ
مُجْمَعًا عَلَيْهِ۔

﴿ترجمہ﴾

اور حکم کا فیصلہ کرنا قتل خطاء میں دیت کا عاقلہ کے خلاف نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا تھا اور اسی طرح اگر فیصلہ کیا دیت کا قاتل پر تو بھی نافذ نہ ہوگا پس قاضی اس کا بدلہ لے گا اور فیصلہ کریگا عاقلہ پر، اس لیے کہ حکم کا فیصلہ

مخالف قاضی کے مذہب کے اور نص کے مخالف ہے جو کہ نبی ﷺ کا یہ قول ہے کہ اٹھو اور اس کی دیت ادا کرو، اور اس کے عاقلہ پر نافذ نہ ہونے کا معنی یہ ہے کہ حکم کو ولایت نہیں ہے دیت کا عاقلہ سے مطالبہ کرنے کی اور ان کو قید کرنے کی اگر وہ منع کر دیں پس اگر اس کا فیصلہ لے جایا گیا دوسرے قاضی کے پاس، اگر موافق ہو جائے اس کے مذہب کے تو اس کو نافذ رکھے ورنہ اس کو باطل کر دے یعنی حکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلے کی طرح نہیں ہے اس بات میں اختلافی مسئلہ اس کی وجہ سے اتفاقی بن جائے۔

﴿توضیح﴾

(و حکم... الخ) اگر فیصل کے پاس قتل خطا کا معاملہ پیش کیا گیا اور اس نے مقتول کی دیت کا فیصلہ کر دیا تو یہ نافذ نہ ہوگا خواہ اس نے دیت کا فیصلہ قاتل کی عاقلہ پر کیا ہو یا خود قاتل پر دیت کا فیصلہ کیا ہو، اگر دیت کا فیصلہ عاقلہ پر کیا ہو تو نافذ اس لیے نہ ہوگا کہ حکم (فیصل) کا فیصلہ اس پر نافذ ہوتا ہے جس نے اس کو حکم بنایا ہو اور عاقلہ نے اس کو حکم نہیں بنایا لہذا اس کا فیصلہ ان پر نافذ نہ ہوگا اور اگر دیت کا فیصلہ قاتل پر کیا ہو تو اس لیے نافذ نہ ہوگا کہ یہ قاضی کے مذہب اور نص کے خلاف ہے کیونکہ نص میں ہے حضور ﷺ نے قاتل کے عاقلہ کو فرمایا: قوموا فادوہ، کہ کھڑے ہو جاؤ اور دیت ادا کرو جب اس نے قاتل کے خلاف دیت کا فیصلہ کیا تو یہ اس نص کے خلاف ہوا، اب قاضی یوں کرے کہ خود دیت کے ساتھ قصاص (بدلہ) لے اور یہ دیت عاقلہ قاتل پر لازم کر دے۔

(و معنی... الخ) پیچھے کہا کہ حکم کا فیصلہ عاقلہ پر نافذ نہ ہوگا یہاں سے شارح اس کے معنی کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا معنی ہے، حکم کو عاقلہ سے دیت طلب کرنے کا اختیار نہیں ہے اور اگر وہ دیت ادا کرنے سے انکار کر دیں تو حکم ان کو مجبوس نہیں کر سکتا۔

(فان رفع... الخ) حکم نے کوئی فیصلہ کیا پھر اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کے پاس لے جایا گیا تو اگر حکم کا فیصلہ قاضی کے مذہب کے موافق ہو تو اس کو نافذ رکھے اور اگر اس کے مذہب کے خلاف ہو تو اس کو باطل کر دے۔

(ای لیس... الخ) یہاں سے حاصل معنی ہے کہ حکم کا فیصلہ قاضی کے فیصلہ کی طرح نہیں ہوتا، کیونکہ قاضی جب کوئی فیصلہ کرے اور پھر اس کا فیصلہ دوسرے قاضی کی طرف لے جایا جائے تو دوسرا قاضی اس فیصلہ کو نافذ رکھتا ہے اس کو باطل نہیں کر سکتا لیکن اگر حکم کا کیا ہوا فیصلہ کسی قاضی کے پاس لے جایا جائے تو وہ اس کو باطل کر سکتا ہے کیونکہ قاضی اول جب کوئی فیصلہ کرتا ہے تو وہ مجمع علیہ (اتفاقی) ہو جاتا ہے لہذا دوسرے قاضی کو اس کے توڑنے کا اختیار نہیں ہوتا اور حکم جب کوئی فیصلہ کرتا ہے تو اس کی وجہ سے وہ اتفاقی نہیں ہو جاتا لہذا اس کو باطل کیا جاسکتا ہے۔

﴿مسائل شتیٰ منه﴾

ولیس لصاحب سفلی علیہ علو لاخر ان یتد فی سفلیہ او ینقب کوة بلارضی الآخر ولا لاهل زائغة مستطيلة تنشعب منها مستطيلة غیر نافذة فتح باب فی القصویٰ وفی المستدیرة لزق طرفاها بها لهم ذالک فی القصویٰ ای فی المنشعبۃ من الاولیٰ وقوله لزق طرفاها ای اتصل طرفاها بالمستطيلة والمراد بطرفیها نہایۃ سعتھا وهذا اذا كانت مثل نصف دائرة او اقل حتی لو كانت اکثر من ذالک لا یفتح فیها الباب فلتصور صورتین فی الاولیٰ یكون له فتح الباب دون الثانية والفرق ان الاولیٰ تصیر ساحة مشتركة بخلاف الثانية فانه اذا كان داخلها اوسع من مدخلها تكون موضعاً آخر غیر تابع للاولیٰ.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز نہیں ہے پچلی منزل والے کے لیے جس پر دوسرے کی منزل ہو یہ کہ وہ کیل ٹھونکے اپنی پچلی منزل میں یا روشن دان نکالے بغیر دوسرے کی رضا مندی کے، اور جائز نہیں لمبی گلی والوں کے لیے جس سے ایک ایسی لمبی گلی نکل رہی ہے جو نفوذ کرنے والی نہیں ہے، دروازہ کھولنا نکلنے والی گلی میں اور گول گلی میں جس کی دونوں طرفیں اس کے ساتھ ملی ہوئی ہوں، ان کے لیے یہ جائز ہے نکلنے والی گلی میں یعنی پہلی گلی سے نکلنے والی گلی میں اور مصنف کا قول لزق طرفاها یعنی اس کی دونوں جانبیں ملی ہوئی ہوں لمبی سیدھی گلی سے اور اس گلی کی طرفین سے مراد اس گلی کی وسعت کی انتہاء ہے اور یہ اس وقت ہے جب کہ وہ نصف دائرہ کے برابر ہو یا اس سے کم ہو حتیٰ کہ اگر وہ اس سے زیادہ ہو تو اس میں دروازہ نہیں کھولا جائیگا پس چاہیے کہ دو صورتوں کا تصور کر لیا جائے، پہلی صورت میں اس کے لیے جائز ہوگا دروازہ کھولنا نہ کہ دوسری صورت میں، اور فرق یہ ہے کہ پہلی قسم والی گلی ایک مشترک میدان ہوگئی ہے بخلاف دوسری قسم کی گلی کے اس لیے کہ جب اس کا داخل وسیع ہوگا اس کے مدخل سے تو یہ ایک الگ موضع ہوگی پہلی گلی کے تابع نہ ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(ولیس... الخ) ایک آدمی مکان کی پچلی منزل میں رہتا ہے اور دوسرا اس مکان کی اوپر والی منزل میں، تو پچلی منزل میں رہنے والے کے لیے جائز نہیں ہے کہ اپنے سفلی (پچلی منزل) میں کیل ٹھونکے یا روشن دان نکالے جب تک کہ اوپر کی منزل میں رہنے والا راضی نہ ہو۔ اس لیے کہ پچلی منزل میں کیل ٹھونکنے سے یا روشن دان نکالنے سے اوپر کی منزل کو نقصان پہنچ سکتا ہے۔

(ولا لاهل... الخ) ایک لمبے کوچے سے ایک چھوٹی گلی نکل رہی ہے تو لمبی گلی والوں کے لیے اس چھوٹی گلی میں دروازہ نکالنا درست ہے یا نہیں تو اس میں تفصیل ہے کہ وہ چھوٹی گلی یا تو مستطیلہ (سیدھی) ہوگی یا مستدیرہ (گول) ہوگی اگر مستطیلہ ہو تو نافذہ ہوگی جیسے  یعنی آگے جا کے بند ہو جاتی ہوگی، اگر چھوٹی گلی مستطیلہ نافذہ ہو تو پھر لمبی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنا ٹھیک ہے اور اگر وہ چھوٹی گلی مستطیلہ غیر نافذہ ہو تو پھر ٹھیک نہیں ہے، اور اگر وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو تو پھر یا تو نصف دائرہ کے برابر ہوگی جیسے  یا نصف دائرہ سے زائد ہوگی جیسے  اگر وہ مستدیرہ نصف دائرہ سے کم ہو یا نصف دائرہ کے برابر ہو تو پھر بڑی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنے کی اجازت ہے اور اگر وہ چھوٹی گلی نصف دائرہ سے زائد ہو تو پھر اجازت نہیں ہے۔ تو یہاں دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ کے برابر یا اس سے کم ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ سے زائد ہو پہلی صورت میں لمبی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنا درست ہے اور دوسری صورت میں درست نہیں ہے۔ ان میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ سے کم ہو یا اس کے برابر ہو تو وہ تمام کے لیے مشترک ہوگی لہذا تمام کو اس میں سے گزرنے کا حق ہوگا لہذا دروازہ نکالنے کی بھی اجازت ہوگی اور دوسری صورت میں جب کہ وہ چھوٹی گلی مستدیرہ ہو اور نصف دائرہ سے زائد ہو اس مستدیرہ کا داخل اس کے مدخل سے بڑا ہوگا (داخل سے مراد اس مستدیرہ کی سطح ہے اور مدخل سے مراد اس مستدیرہ کے کنارے ہیں) جب اس صورت میں چھوٹی گلی کا داخل اس کے مدخل سے بڑا ہوگا تو یہ چھوٹی گلی ایک الگ موضع ہوگی پہلی لمبی گلی کے تابع نہ ہوگی لہذا پہلی گلی والوں کے لیے اس میں دروازہ نکالنا ٹھیک نہ ہوگا۔

(ای فی المنشعبۃ... الخ) یہ قصوی کے معنی کو بیان کیا۔

(ای... اتصل) یہ لفظ کے معنی کو بیان کیا کہ اس کا معنی ہے مستدیرہ کی دونوں طرفیں لمبی بڑی گلی کے ساتھ

متصل ہوں۔

(والمراد... الخ) یہاں سے تعین مراد ہے کہ طرفین سے مراد مستدیرہ گلی کی وسعت کی انتہاء ہے۔

وَمَنْ ادَّعى هبةً في وقتٍ فسُئِلَ البينةَ فقال قد جَحَدَنيها فاشتريتها منه او لم يقل ذلك فاقام بينةً على الشراء بعد وقت الهبة تُقبل وقبله لا، قوله فاقام بينةً على الشراء بعد وقت الهبة تُقبل وقبله لا يرجع الى الصورتين اي ما اذا قال قد جَحَدَنيها وما اذا لم يقل ذلك فان دعوى الهبة اقراراً بان الموهوب له ملك الواهب قبل الهبة فلا يُقبل دعوى الشراء قبل وقت الهبة وأما دعوى الشراء بعد وقت الهبة فلا تناقض فيها لا نَهَا تَقَرَّرَ ملكه بعد الهبة .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے دعویٰ کیا ہبہ کا ایک وقت میں پھر اس سے بینہ طلب کی گئی تو اس نے کہا تحقیق اس نے مجھ سے ہبہ کا انکار کیا تھا پس میں نے اس سے وہ چیز خرید لی تھی یا ایسا نہیں کہا پس بینہ قائم کر دی شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد تو قبول کی جائیگی اور اس سے پہلے نہیں، مصنف کا قول فاقام بینة على الشراء بعد وقت الهبة تقبل وقبله لا راجع ہے دونوں صورتوں کی طرف یعنی جب یہ کہے تحقیق اس نے مجھ سے انکار کیا تھا اور جب یہ نہ کہے، اس لیے کہ ہبہ کا دعویٰ اقرار ہے اس بات کا کہ موہوب واہب کی ملک تھا ہبہ سے پہلے، پس قبول نہیں کیا جائیگا شراء کے دعویٰ کو ہبہ کے وقت سے پہلے، اور بہر حال جب شراء کا دعویٰ ہبہ کے وقت کے بعد ہو تو اس میں کوئی تناقض نہیں اس لیے کہ ثابت ہو چکی ہے اس کی ملک ہبہ کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(ومن ادعى... الخ) اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ مجھے فلاں نے یہ چیز فلاں وقت مثلاً رمضان میں ہبہ کی تھی، اس مدعی سے بینہ طلب کی گئی تو اس نے کہا کہ واہب نے پھر ہبہ سے انکار کیا تھا تو میں نے اس سے یہ چیز خرید لی تھی یا اس مدعی نے یہ بات نہیں کہی کہ واہب نے ہبہ کا انکار کیا تھا صرف اتنی بات کہی کہ فلاں نے مجھے یہ چیز فلاں وقت میں ہبہ کی تھی اس کے بعد مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ میں نے یہ چیز اس فلاں سے خریدی ہے تو اب دو صورتیں ہیں یا تو وہ شراء پر بینہ ہبہ کے وقت کے بعد ہوگی مثلاً ہبہ رمضان میں ہے اور یہ بینہ اس بات پر قائم کرتا ہے کہ شراء شوال میں ہوئی ہے اور یا وہ بینہ ہبہ کے وقت سے پہلے کی ہوگی مثلاً ہبہ رمضان میں ہے اور یہ اس بات پر بینہ قائم کرتا ہے کہ شراء شعبان میں ہوئی ہے۔ پہلی صورت میں یعنی اگر بینہ، شراء بعد وقت الهبة پر ہو تو قبول کر لی جائیگی اور دوسری صورت میں یعنی اگر بینہ، شراء قبل وقت الهبة پر ہو تو قبول نہ کی جائیگی۔

(قوله فاقام... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ مصنف کا قول فاقام... الخ دو صورتوں کی طرف راجع ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ مدعی نے کہا مدعی علیہ نے اس بات سے انکار کر دیا تھا کہ میں نے تمہیں یہ چیز ہبہ کی ہے تو میں نے یہ چیز اس سے خرید لی اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدعی ایسی بات نہیں کرتا بلکہ صرف یہ کہتا ہے کہ اس نے یہ چیز مجھے ہبہ کی تھی، تو ان صورتوں میں مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ میں نے یہ چیز اس سے خریدی ہے۔

(فان دعوى... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر بینہ، شراء قبل وقت الهبة پر ہو تو مقبول کیوں نہ ہوگی؟ حاصل یہ ہے کہ یہاں مدعی کے دعویٰ میں تناقض ہے اس لیے کہ جب اس نے ہبہ کا دعویٰ کیا تو گویا اس بات کا اقرار کیا کہ ہبہ سے پہلے یہ چیز واہب کی ملک تھی پھر جب اس نے شراء قبل وقت الهبة پر بینہ قائم کر دی تو گویا یوں دعویٰ کیا کہ یہ چیز ہبہ کے وقت سے پہلے واہب کی ملک نہ تھی اور یہ تناقض ہے۔

(واما دعوی... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اگر بینہ، شراء بعد وقت الہبہ پر ہو تو وہ مقبول کیوں ہوگی؟ حاصل یہ ہے کہ اس صورت میں مدعی کے دعویٰ میں کوئی تناقض نہیں ہے اس لیے بینہ قبول ہوگا، تناقض اس لیے نہیں ہے کہ جب مدعی نے کہا کہ یہ چیز مجھے فلاں نے ہبہ کی تھی تو گویا اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز ہبہ سے پہلے واہب کی ملک تھی جب اس نے شراء بعد وقت الہبہ پر بینہ قائم کیا تو گویا اس نے اس بات کا دعویٰ نہیں کیا کہ وہ ہبہ کے وقت سے پہلے اس کا مالک نہیں تھا بلکہ اس نے جب بینہ، شراء بعد وقت الہبہ پر قائم کیا تو اس نے ہبہ کے وقت کے بعد بھی اس کی ملکیت کو پختہ کر دیا۔

وَمَنْ ادَّعى ان زيدا اشترى جاريته فانكر وترك المُدَّعى خصومته حلَّ له وطئها لانه اذا
تَعَذَّرَ للبائع حصول الثمن من المشتري فات رضاء البائع فيستبدُّ بفسخه لا سيما اذا جحد المشتري
فان جحوده فسخ من جهته.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے دعویٰ کیا اس بات کا کہ زید نے اسکی باندی خریدی ہے پس اس نے انکار کیا اور مدعی نے اس کی خصومت چھوڑ دی تو اس کے لیے حلال ہوگا اس کے ساتھ وطی کرنا اس لیے کہ جب متعذر ہو گیا بائع کے لیے مشتری سے ثمن حاصل کرنا تو بائع کی رضاء فوت ہوگئی پس وہ مستقل ہوگا اس کے فسخ میں، خصوصاً جب کہ مشتری نے انکار کر دیا اس لیے کہ اس کا انکار کرنا فسخ ہے اس کی جانب سے۔

﴿توضیح﴾

(ومن ادعی... الخ) کسی آدمی نے دعویٰ کیا کہ زید نے مجھ سے میری باندی خرید لی ہے اور زید کہتا ہے کہ میں نے اس کی باندی نہیں خریدی اس کے بعد مدعی خصومت چھوڑ دیتا ہے تو اب اس مدعی کے لیے جائز ہے کہ وہ اس باندی کے ساتھ وطی کرے اس لیے کہ یہاں بائع (مدعی) کے لیے اب مشتری (زید) سے ثمن وصول کرنا متعذر ہے لہذا بائع اب شراء پر راضی نہ ہوگا، جب بائع کی رضامندی یہاں نہیں ہے تو وہ بیع کو اکیلا فسخ کر سکتا ہے پس بیع فسخ ہو جائیگی جب اس باندی کی بیع فسخ ہو جائیگی تو بائع کے لیے اس سے وطی کرنا حلال ہوگا۔

(لاسیما... الخ) لاسیما ما قبل والے حکم کو مابعد میں بطریق اولیٰ ثابت کرنے کے لیے آتا ہے، تو مطلب یہ ہوا کہ یہاں مشتری نے شراء کا انکار کر دیا تو مشتری کی جانب سے گویا فسخ ہو گیا لہذا بائع بطریق اولیٰ فسخ کر سکتا ہے، خلاصہ یہ نکالا کہ جب بائع کے لیے مشتری سے ثمن وصول کرنا متعذر ہو جائے تو بائع بیع کو فسخ کرنے میں مستقل ہوتا ہے (یعنی فسخ کرنے میں وہ مشتری کا محتاج نہیں ہوتا) اور جب مشتری بیع کا ہی سرے سے انکار کر دے تو پھر تو بائع بطریق اولیٰ بیع کو فسخ کرنے میں مستقل ہوگا۔

وَصَدَقَ الْمُقَرَّبُ بِقَبْضِ عَشْرَةِ اَيِّ قَالَ قَبَضْتُ مِنْ فُلَانٍ عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ اِنْ اَدَّعَى اَنَّهَا زُيُوفٌ
اَوْ نَبَهْرَجَةٌ لَا مَنْ اَدَّعَى اَنَّهَا سَتَوْقَةٌ وَلَا مَنْ اَقَرَّ بِقَبْضِ الْجِيَادِ اَوْ حَقَّهُ اَوْ الثَّمَنَ اَوْ بِالْاِسْتِيفَاءِ اَيَّ قَالَ
اِسْتَوْفَيْتُ مِنْهُ عَشْرَةَ دِرَاهِمٍ لَانِ الْاِسْتِيفَاءَ يَدُلُّ عَلَى الْكَمَالِ وَالزَّيْفُ مَا يَرُدُّهُ الْبَيْتُ الْمَالُ كَالنَّبَهْرَجَةِ
لِلتَّجَارِ وَالسَّتَوْقَةُ مَا غَلَبَ غُشُّهُ الزَّيْفُ وَالنَّبَهْرَجَةُ مِنْ جَنْسِ الدَّرَاهِمِ الَّتِي فَضَّتْهُ غَالِبَةُ عَلَى الْغُشِّ اِلَّا
اَنَّهُمَا بِالنِّسْبَةِ اِلَى الْجَيِّدِ يَكُونُ فَضَّتُهُمَا اَقْلًا اِلَّا اَنْ رَدَاءَةَ الزَّيْفِ دُونَ رَدَاءَةِ النَّبَهْرَجَةِ فَالزَّيْفُ لَا يَرُدُّهُ
التَّجَارُ وَيَجْرَى فِيهِ الْمَعَامَلَةُ اِلَّا اِنْ بَيْتَ الْمَالِ لَا يَقْبَلُهُ فَانْ بَيْتَ الْمَالِ لَا يَقْبَلُ اِلَّا مَا هُوَ جَيِّدٌ غَايَةً
الْجُودِ وَالنَّبَهْرَجَةُ يَرُدُّهُ التَّجَارُ وَالنَّبَهْرَجَةُ الْبَاطِلُ وَالرَّدِيُّ مِنَ الشَّيْءِ وَالْدَّرَاهِمُ النَّبَهْرَجَةُ قَلِيلٌ مَا بَطُلَ
سَكَّتُهُ وَقَلِيلَ الَّذِي فَضَّتْهُ رَدِيَّةٌ وَقَلِيلَ الْغَالِبِ الْفَضَّةُ وَهُوَ مُعَرَّبٌ بِنَهْرِهِ وَفِي الْمَغْرِبِ لَمْ اَجِدْهُ بِالنُّونِ
وَالسَّتَوْقَةُ تُعَرَّبُ سَهْ تَوِيهَ اَيَّ دَاخِلُهُ نَحَاسٌ مَطْلَى بِالْفَضَّةِ.

ترجمہ

اور تصدیق کی جائیگی اس شخص کی جو اقرار کرے دس دراہم پر قبضہ کرنے کا یعنی کہے کہ میں نے فلاں سے دس دراہم
پر قبضہ کر لیا ہے اگر دعویٰ کرے کہ وہ کھوٹے تھے یا نبہرجہ تھے نہ کہ وہ شخص جو یہ دعویٰ کرے کہ وہ ستوقہ تھے اور تصدیق نہیں کی
جائیگی جو اقرار کرے کہ دس دراہم پر قبضہ کرنے کا اپنے حق پر قبضہ کرنے کا یا ثمن پر قبضہ کا یا وصول کرنے کا، یعنی کہے کہ میں نے
اس سے دس دراہم وصول کر لیے ہیں اس لیے کہ وصول کرنا دلالت کرتا ہے کمال پر، اور زیف وہ ہیں جن کو بیت المال رد کر دے
جیسے نبہرجہ تجارت کے لیے اور ستوقہ وہ ہیں جن پر کھوٹ غالب ہو، زیف اور نبہرجہ ان دراہم کی جنس میں سے ہیں جن کی چاندی
کھوٹ پر غالب ہوتی ہے مگر یہ دونوں کھرے دراہم کے لحاظ سے ان کی چاندی کم ہوتی ہے مگر یہ کہ زیف کا کھوٹا ہونا نبہرجہ کے
کھوٹا ہونے سے کم ہوتا ہے پس زیف کو تجارت رد نہیں کرتے اور ان میں معاملہ جاری ہوتا ہے مگر یہ کہ بیت المال ان کو قبول نہیں کرتا
اس لیے کہ بیت المال قبول نہیں کرتا مگر ان دراہم کو جو انتہائی خالص ہوں، اور نبہرجہ کو تجارت رد کر دیتے ہیں اور نبہرجہ باطل اور ردی
شے کو کہتے ہیں اور درہم بہنرج بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کا سکہ باطل ہو گیا ہو اور بعض نے کہا کہ وہ ہے جس کی چاندی ردی ہو
اور بعض نے کہا جس کی چاندی غالب ہو، اور یہ معرب ہے بنہرہ کا، اور مغرب میں ہے کہ میں نے اس کو نہیں پایا نون کے ساتھ
اور ستوقہ معرب ہے سہ تویہ کا یعنی اس کے اندر کا تانا ہوا جس پر چاندی کا ملمع کیا گیا ہو۔

توضیح

(وَصَدَقَ... الخ) ایک آدمی نے دوسرے سے دس دراہم لینے تھے پھر اس نے اس بات کا اقرار کر لیا
کہ میں ان دس دراہم پر قبضہ کر چکا ہوں لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی دعویٰ کیا کہ وہ دراہم جن پر میں نے قبضہ کیا ہے وہ زیوف

ہیں یا نہرہجہ ہیں تو اسکی تصدیق کی جائیگی (یعنی اب مدیون پر لازم ہوگا کہ وہ جید دراہم ادا کرے) اور اگر اس نے یہ دعویٰ کیا کہ وہ ستوقہ ہیں تو پھر اسکی تصدیق نہ کی جائیگی (یعنی اب مدیون پر یہ لازم نہ ہوگا کہ وہ اپنی طرف سے اور جید دراہم ادا کرے۔)
(زیوف، نہرہجہ اور ستوقہ کی تحقیق آگے آئیگی)

(ولا من... الخ) اگر ایسے شخص نے (یعنی جس نے دوسرے سے دس دراہم لینے تھے) پہلے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے جید دراہم پر قبضہ کر لیا ہے یا کہا میں نے اپنے حق پر قبضہ کر لیا ہے یا کہا میں نے ثمن پر قبضہ کر لیا ہے اس کے بعد وہ دعویٰ کرتا ہے کہ وہ دراہم جو مدیون نے ادا کیے وہ زیوف یا نہرہجہ تھے تو اب بھی اس کی تصدیق نہ کی جائیگی۔ اس لیے کہ اب اس کی بات میں تناقض ہے کیونکہ جب پہلے اس نے کہا کہ میں نے جید پر یا اپنے حق پر یا ثمن پر قبضہ کر لیا ہے تو گویا اس بات کا اقرار کر لیا کہ وہ دراہم زیوف یا نہرہجہ نہیں تھے پھر بعد میں جب ان کے زیوف یا نہرہجہ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ تناقض ہوگا۔ اسی طرح اگر اس نے پہلے اقرار کیا کہ میں نے مدیون سے دس دراہم کا استیفاء کر لیا ہے یعنی میں اس سے دس دراہم وصول کر چکا ہوں (واضح ہو کہ یہاں وہ قبضہ کا لفظ نہیں بول رہا، بلکہ وصول کا لفظ استعمال کر رہا ہے) اور پھر دعویٰ کرتا ہے کہ وہ دس دراہم زیوف یا نہرہجہ تھے تو اب بھی اس کی تصدیق نہ کی جائیگی۔ اس لیے کہ یہاں بھی اس کی بات میں تناقض ہے کیونکہ جب اس نے پہلے کہا میں دس دراہم کا استیفاء کر چکا ہوں تو اس کا مطلب یہی ہے کہ میں نے کامل درجے کے دراہم پر قبضہ کر لیا ہے اور کامل درجے کے دراہم جید ہوتے ہیں ان میں کھوٹ نہیں ہوتا پس اس کے بعد جب وہ ان کے زیوف یا نہرہجہ یعنی کھوٹے ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ تناقض ہے۔

(والزیف... الخ) یہاں سے زیف، نہرہجہ اور ستوقہ کی تحقیق کرتے ہیں کہ زیف اور نہرہجہ دونوں دراہم کی جنس میں سے ہوتے ہیں جن میں خالص چاندی کھوٹ پر غالب ہوتی ہے لیکن ان میں جید دراہم کی نسبت چاندی کم ہوتی ہے، زیوف اور نہرہجہ میں فرق یہ ہے کہ زیف میں کھوٹ نہرہجہ کی نسبت کم ہوتا ہے اس لیے زیف کو تجارت قبول کر لیتے ہیں اور ان میں معاملہ بھی جاری ہوتا ہے جبکہ نہرہجہ کو تجارت قبول نہیں کرتے لیکن بیت المال ان دونوں کو قبول نہیں کرتا اس لیے کہ بیت المال خالص کھرے دراہم قبول کرتا ہے۔

(والنہرج... الخ) یہاں سے نہرج کی تحقیق کرتے ہیں کہ نہرج باطل اور ردی چیز کو کہتے ہیں، اور دراہم نہرج کو نہ دراہم ہوتے ہیں تو ان کے بارے میں تین قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ وہ دراہم ہوتے ہیں جن کا سکہ باطل ہو گیا ہو اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ وہ دراہم ہوتے ہیں جن کی چاندی گھٹیا ہو اور تیسرا قول یہ ہے کہ یہ وہ دراہم ہوتے ہیں جن میں چاندی کھوٹ پر غالب ہو۔

(وہو معرب... الخ) نہرج نہرہ کا معرب ہے، پھر اس کو عربی بنایا گیا تو نہرج ہو گیا، مغرب نامی کتاب میں ہے کہ میں نے اس کو نون کے ساتھ نہیں پایا یعنی اس کے شروع میں نون ثابت نہیں ہے۔

(والستوقه... الخ) ستوقہ سے تویہ کا معرب ہے، ستوقہ ان دراہم کو کہتے ہیں جن کے اندر تانبا ہو اور اوپر چاندی کا ملمع کیا گیا ہو۔

وقوله ليس لي عليك شيء للمقر بالالف يطل اقراره وبل لي عليك الالف بعده بلا حجة لغو فان قال المدعى عليه عقيب دعوى مال ما كان لك على شيء قط فاقام المدعى البينة على الف وهو على القضاء او الابرأ قبلت هذه خلافا لفر لان القضاء يقضى سبق حق وكذا الابرأ وقد قال ما كان لك على شيء قط فلا يصدق في دعوى القضاء والابرأ قلنا القضاء قد يكون بلا حق وكذا الابرأ فان المدعى قد يبرأ عن حق ثابت في زعمه وان لم يكن ثابتا في الحقيقة وان زاد على انكاره ولا اعرفك ردت اى قال ما كان لك على شيء قط ولا اعرفك ثم اقام بينة على القضاء او الابرأ لا تقبل لتعذر التوفيق لانه لا يكون بين اثنين اخذ واعطاء ومعاملة وابرأ بدون المعرفة وذكر القدورى انه تقبل ايضا لان المحتجب او المخدرة قد يامر بعض وكلاءه بارضاءه ولا يعرفه ثم يعرفه بعد ذلك فامكن التوفيق.

ترجمہ

اور اس کا قول میرے لیے تیرے ذمے کچھ نہیں ہے، اس شخص کے سامنے جو ہزار کا اقرار کرنے والا ہو اس کے اقرار کو باطل کر دیتا ہے اور یہ کہنا کہ ”بلکہ میرے لیے تیرے ذمے ہزار ہیں“ اس کے بعد بغیر حجت کے لغو ہے پس اگر مدعی علیہ نے کہا مال کے دعویٰ کے بعد کہ تیرے لیے میرے ذمے کوئی چیز کبھی نہیں تھی پھر مدعی نے بینہ قائم کر دیا ہزار اور اس نے ادائیگی پر یا بری کر دینے پر تویہ گواہی قبول کر لی جائیگی بخلاف امام زفرؒ کے اس لیے ادائیگی تقاضہ کرتی ہے حق کے سابق ہونے کا اور اسی طرح ابراء ہے، حالانکہ اس نے کہا ہے میرے ذمے تیرے لیے کبھی کچھ لازم نہیں تھا، تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی ادائیگی یا ابراء کے دعویٰ میں، ہم کہتے ہیں کہ ادائیگی کبھی بغیر حق کے ہوتی ہے اور اسی طرح ابراء ہے اس لیے کہ مدعی کبھی بری کر دیتا ہے ایسے حق سے جو ثابت ہوتا ہے اس کے گمان میں اگرچہ ثابت نہیں ہوتا حقیقت میں اور اگر اس نے اپنے انکار میں اضافہ کیا ”ولا اعرفک“ کا تو رد کر دی جائیگی یعنی کہا میرے ذمہ تمہارے لیے کبھی کچھ لازم نہیں تھا اور میں تمہیں نہیں جانتا پھر بینہ قائم کر دیا ادائیگی پر یا بری کرنے پر تو قبول نہ کی جائیگی تطبیق کے متعذر ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ نہیں ہوتا ہے دو کے درمیان لینا دینا اور معاملہ اور بری کرنا بغیر معرفت کے اور قدوری نے ذکر کیا ہے یہ بھی قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ پوشیدہ رہنے والا یا پردہ نشین عورت کبھی حکم کرتی ہے اپنے بعض وکلاء کو اس کو راضی کرنے کا اور اس کو نہیں پہچانتا، پھر اس کو پہچان لیتا ہے اس کے بعد پس تطبیق ممکن ہے۔

﴿توضیح﴾

(وقولہ... الخ) اگر کسی نے پہلے دوسرے آدمی کے لیے ہزار کا اقرار کیا کہ میں نے اس کا ہزار دینا ہے تو مقررہ (وہ آدمی جس کے لیے اس نے ہزار کا اقرار کیا) نے کہا لیس لی علیک شیء کہ تمہارے ذمہ میرے لیے کچھ نہیں ہے تو مقرر کا یہ ہزار کا اقرار باطل ہو جائیگا، اسکے بعد اگر مقررہ نے کہا بل لی علیک الالف (یعنی نہیں بلکہ میرے لیے تمہارے ذمہ ہزار ہیں) اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو یہ لغو ہوگا۔

(فان قال... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر مال کا دعویٰ کیا تو مدعی علیہ نے کہا ما کان لک علی شیء قط یعنی میرے ذمہ تمہارے لیے کبھی کوئی شے واجب نہیں رہی اس کے بعد مدعی نے اس کے خلاف اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ تم نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور مدعی علیہ نے قضاء یا ابراء پر بینہ قائم کر دیا یعنی اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ میں یہ ہزار ادا کر چکا ہوں یا تم مجھے ہزار سے بری کر چکے ہو تو ہمارے نزدیک مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول کیا جائیگا، امام زفر کے نزدیک مدعی علیہ کا یہ بینہ مقبول نہ ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ مدعی علیہ کے دعویٰ میں تناقض ہے اس لیے کہ قضاء یا ابراء (یعنی ہزار درہم کا ادا کر دینا یا مدعی کا ہزار درہموں سے مدعی علیہ کو بری کر دینا) یہ دونوں سبق حق کا تقاضہ کرتے ہیں یعنی اس بات کا تقاضہ کرتے ہیں کہ مدعی علیہ کے ذمے حق تھا حالانکہ یہ پہلے کہہ چکا ہے کہ میرے ذمے تیرا کوئی حق نہیں ہے اور یہ تناقض ہے لہذا مدعی علیہ کے قضاء یا ابراء کے دعویٰ میں اس کی تصدیق نہ کی جائیگی۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ مدعی علیہ کے دعویٰ میں جو تناقض بظاہر نظر آرہا ہے وہ ختم ہو سکتا ہے، اس کی یہ بات بھی صحیح ہے ما کان لک علی شیء قط (میرے ذمے تمہارا کوئی حق نہیں ہے) اور قضاء یا ابراء کا دعویٰ یعنی یہ کہنا کہ میں تم کو ہزار ادا کر چکا ہوں یا تم مجھے ہزار سے بری کر چکے ہو یہ بھی صحیح ہو سکتا ہے اس لیے کہ ادائیگی کبھی بغیر حق کے ہوتی ہے بایں طور کہ ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ نے درہم ادا کر دیے ہوں حالانکہ اس کے ذمے نہ ہوں اور اسی طرح ابراء بھی بغیر حق کے ہو سکتا ہے کیونکہ مدعی کبھی ایسے حق سے بھی بری کر دیتا ہے جو اس کے گمان میں تو ثابت ہوتا ہے لیکن حقیقت میں وہ ثابت نہیں ہوتا۔ جب مدعی علیہ کے دونوں قولوں میں بظاہر تناقض کا دفعیہ ہو سکتا ہے تو اس کی اس بات پر بینہ کہ میں ہزار ادا کر چکا ہوں یا مدعی مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے، قبول کر لی جائیگی۔

(وان زاد... الخ) اگر مدعی نے ہزار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے کہا ما کان لک علی شیء قط ولا اعرفک (میرے ذمے تمہارا کچھ حق نہیں ہے اور میں تمہیں نہیں جانتا ہوں) پھر اس کے بعد مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مدعی کو میں ہزار درہم ادا کر چکا ہوں یا یہ مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے تو اس مدعی علیہ کا بینہ قبول نہ ہوگا اس لیے کہ یہاں مدعی علیہ کے دونوں قولوں میں تناقض ہے اور تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ ایک طرف وہ مدعی علیہ کہتا ہے کہ میرے ذمے کچھ نہیں ہے اور میں تمہیں نہیں جانتا بھی نہیں ہوں اور دوسری طرف وہ کہتا ہے میں تمہیں ادائیگی کر چکا ہوں یا تم مجھے بری کر چکے ہو یہ

تناقض ہے، اس لیے کہ پہلے وہ یہ کہتا ہے کہ میں تمہیں جانتا نہیں اور بعد میں جب وہ کہہ رہا ہے کہ میں تمہیں ادائیگی کر چکا ہوں یا تم مجھے بری کر چکے ہو تو اس کا مطلب یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کو جانتا ہے کیونکہ دو آدمیوں کے درمیان لین دین اور معاملہ اور ابراء بغیر جان پہچان کے نہیں ہوتا۔

(و ذکر... الخ) صاحب قدوری فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی مدعی علیہ کی قضاء یا ابراء پر بینہ قبول کر لیا جائے گا جبکہ وہ پہلے یہ کہتا تھا ماکان لک علی شیء قط ولا اعرفک، اس لیے کہ یہاں بھی تناقض کے باوجود اس کے دونوں قولوں میں تطبیق ممکن ہے، وہ اس طرح کہہ سکتا ہے مدعی علیہ مدعی کو پہچانتا بھی نہ ہو اور ادائیگی بھی کر چکا ہو یا مدعی نے اس کو بری بھی کر دیا ہو کیونکہ بسا اوقات مدعی علیہ انسانوں کی نظروں سے پوشیدہ رہتا ہے یا مدعی علیہا کوئی پردہ نشین عورت ہوتی ہے تو یہ بسا اوقات اپنے وکلاء کو اس بات کا امر کرتے ہیں کہ وہ وکلاء مدعی کو راضی کریں حالانکہ یہ خود مدعی کو نہیں جانتے پھر بعد میں ان کی مدعی سے جان پہچان ہو جاتی ہے تو دیکھیں یہاں تطبیق ممکن ہوئی۔

وَاعْلَمْ أَنَّ امْكَانَ التَّوْفِيقِ هَلْ يَكْفِي فِي دَفْعِ التَّنَاقُضِ أَوْ لَا بُدَّ مِنْ أَنْ يُصَرَّحَ بِالتَّوْفِيقِ اخْتَلَفَ فِيهِ الْمَشَائِخُ وَجْهَ الْأَوَّلِ أَنَّ مَعَ امْكَانِ التَّوْفِيقِ لَا يَتَحَقَّقُ التَّنَاقُضُ فَيُحْمَلُ عَلَيْهِ صِيَانَةٌ لِدَعْوَاهُ عَنِ الْبَطْلَانِ وَجْهَ الثَّانِي أَنَّهُ لَا بُدَّ لِلدَّعْوَى مِنَ الصَّحَةِ يَقِينًا فَامْكَانُ الصَّحَةِ لَا يُبْطِلُ حَقَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ إِذَا عُرِفَتْ هَذَا فَاَقُولُ فِي كُلِّ صُورَةٍ يَقَعُ الشَّكُّ فِي صَحَةِ الدَّعْوَى لَا نَقُولُ أَنَّ امْكَانَ الصَّحَةِ كَافٍ كَمَا إِذَا ادَّعَى الْهَبَةَ فَسُئِلَ بَيْنَةً فَلَمْ يَقْدِرْ فَادَّعَى الشَّرَاءَ فَاَقَامَ بَيْنَةً عَلَى الشَّرَاءِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الشَّرَاءَ قَبْلَ وَقْتِ الْهَبَةِ أَوْ بَعْدَهُ لَا تُقْبَلُ الْبَيْنَةُ لِأَنَّهُ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الشَّرَاءُ قَبْلَ وَقْتِ الْهَبَةِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ لَا يَصَحُّ دَعْوَى الشَّرَاءِ عَلَى مَامَرٍّ وَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الشَّرَاءُ بَعْدَ وَقْتِ الْهَبَةِ وَعَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ يَصَحُّ دَعْوَى الشَّرَاءِ كَمَا مَرَّ فَإِذَا وَقَعَ الشَّكُّ فِي صَحَةِ الدَّعْوَى لَا تَصَحِيحُهُ بِالشَّكِّ لِأَنَّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ أَنَّ شُرَاءَهُ كَانَ مُتَحَقِّقًا قَبْلَ وَقْتِ الْهَبَةِ فَيَكُونُ مَعْنَى دَعْوَى الْهَبَةِ إِنِّي كُنْتُ اشْتَرَيْتُهَا مِنْهُ لَكِنْ ارْتَفَعَ ذَلِكَ الْعَقْدُ ثُمَّ صَارَ مِلْكًا لَهُ ثُمَّ وَهَبَ مِنِّي فَلَا بَدَّ مِنْ إِقَامَةِ الْبَيْنَةِ عَلَى الْهَبَةِ فَذَاكَ يَكُنْ لَهُ بَيْنَةٌ لَا يَصَحُّ دَعْوَاهُ وَلَا يُبْطِلُ حَقَّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِالشَّكِّ وَفِي كُلِّ صُورَةٍ لَا يَكُونُ الشَّكُّ فِي صَحَةِ دَعْوَاهُ حَتَّى يُلْزَمَ ابْطَالُ حَقِّ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِالشَّكِّ نَقُولُ امْكَانُ التَّوْفِيقِ كَافٍ كَمَا إِذَا أَقَامَ الْبَيْنَةَ عَلَى الْقَضَاءِ أَوِ الْإِبْرَاءِ بَعْدَ انْكَارِهِ الْمُدَّعَى بِهِ وَإِقَامَةِ الْمُدَّعَى الْبَيْنَةَ عَلَيْهِ أَوْ أَقَامَ الْبَيْنَةَ عَلَى الشَّرَاءِ بَعْدَ وَقْتِ الْهَبَةِ تُقْبَلُ فَاحْفَظْ هَذِهِ الضَّابِطَةَ فَانْهَ كَثِيرُ النِّفَعِ ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ التَّنَاقُضَ إِنَّمَا يَمْنَعُ صَحَةَ الدَّعْوَى إِذَا كَانَ الْكَلَامُ الْأَوَّلُ ثَبَتَ لِشَخْصٍ مُعَيَّنٍ حَقًّا حَتَّى إِذَا لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ لَا يَمْنَعُ صَحَةَ الدَّعْوَى كَمَا إِذَا قَالَ لَا حَقَّ لِي عَلَى أَحَدٍ مِنْ أَهْلِ سَمَرْقَنْدَ ثُمَّ ادَّعَى شَيْئًا عَلَى وَاحِدٍ مِنْ أَهْلِ سَمَرْقَنْدَ يَصَحُّ دَعْوَاهُ .

﴿ترجمہ﴾

اور جان تو کہ تطبیق کا امکان کیا کافی ہے تناقض کے دفعیہ کے لیے یا ضروری ہے کہ تصریح کی جائے تطبیق کی، اس میں مشائخ نے اختلاف کیا اول کی وجہ یہ ہے کہ تطبیق کے امکان کے ساتھ متحقق نہیں ہوتا تناقض، پس اس کو اسی پر محمول کیا جائیگا اس کے دعویٰ کو باطل ہونے سے بچانے کے لیے، اور ثانی کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ کے ضروری ہے صحیح ہونا یقینی طور پر پس صحت کا امکان باطل نہیں کریگا مدعی علیہ کے حق کو، جب تو نے یہ جان لیا تو میں کہتا ہوں کہ ہر اس صورت میں کہ شک واقع ہو جائے دعویٰ کے صحیح ہونے میں ہم نہیں کہتے کہ صحت کا امکان کافی ہے جیسا کہ جب دعویٰ کرے ہبہ کا پس اس سے بینہ طلب کیا جائے تو وہ قادر نہ ہو پس شراء کا دعویٰ کر دے پھر بینہ قائم کر دے شراء پر بغیر اس کے کہ بیان کرے شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہے یا اس کے بعد ہے تو اس کا بینہ قبول نہیں کیا جائیگا اس لیے کہ احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا جیسا کہ گزرا اور احتمال ہے کہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو اور اس تقدیر پر شراء کا دعویٰ صحیح ہو جائیگا جیسا کہ گزرا، پس جب شک واقع ہو گیا دعویٰ کے صحیح ہونے میں تو اس کی تصحیح نہ ہوگی شک کے ساتھ، اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے یہ ہے کہ اس کی شراء متحقق ہو ہبہ کے وقت سے پہلے پس ہبہ کے دعویٰ کا معنی یہ ہوگا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی تھی لیکن یہ عقد ختم ہو گیا تھا پھر وہ اس کی ملک ہو گئی تھی، پھر اس نے مجھے ہبہ کی، پس ضروری ہے بینہ قائم کرنا ہبہ پر پس جب اس کے پاس بینہ نہیں ہے تو اس کا دعویٰ صحیح نہ ہوگا اور مدعی علیہ کا حق شک کی وجہ سے باطل نہ ہوگا۔ اور ہر اس صورت میں کہ اس کے دعویٰ کی صحت میں کوئی شک نہ ہو حتیٰ کہ لازم آئے مدعی علیہ کے حق کو باطل کرنا، ہم کہتے ہیں کہ تطبیق کا امکان کافی ہے جیسا کہ جب بینہ قائم کیا ادائیگی پر یا بری کر دینے پر اس کے اس چیز کا انکار کرنے کے بعد جس کا دعویٰ کیا گیا ہے اور مدعی کے اس پر بینہ قائم کرنے کے بعد، یا بینہ قائم کیا شراء پر ہبہ کے وقت کے بعد تو قبول کیا جائیگا پس یاد کر لے یہ ضابطہ اس لیے کہ بہت زیادہ نافع ہے، پھر جان تو کہ تناقض جزیں نیست کہ مانع ہوتا ہے دعویٰ کے صحیح ہونے سے جب کہ پہلا کلام تحقیق ثابت ہو شخص معین کے لیے حتیٰ کہ اگر ایسا نہ ہو تو یہ مانع نہ ہوگا دعویٰ کے صحیح ہونے سے جیسا کہ اگر کہا میرا کوئی حق نہیں ہے اہل سمرقند میں سے کسی پر، پھر دعویٰ کیا اہل سمرقند میں سے کسی پر ایک چیز کا تو اس کا دعویٰ صحیح ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک اختلاف بیان کر کے اس کا محاکمہ کرتے ہیں اختلاف یہ ہے کہ مدعی کی بات میں اگر تناقض ہو تو اس تناقض کو دور کرنے کے لیے امکان تطبیق کافی ہے یا دفع تناقض کے لیے تطبیق کی تصریح ضروری ہے تو بعض مشائخ کہتے ہیں کہ دفع تناقض کے لیے مدعی کی دونوں باتوں میں تطبیق کا امکان بھی کافی ہے تطبیق کو صراحۃً بیان کرنا ضروری نہیں اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ دفع تناقض کے لیے تطبیق کی تصریح ضروری ہے۔ پہلے قول کی وجہ یہ ہے کہ دفع تناقض کے لیے امکان

تطبیق اس لیے کافی ہے تا کہ مدعی کے دعویٰ کو باطل ہونے سے بچایا جاسکے اور دوسرے قول کی وجہ یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ کا یقینی طور پر صحیح ہونا ضروری ہے اور یقینی طور پر دعویٰ تب صحیح ہوگا جب کہ تناقض کے بعد اس میں تطبیق کو صراحتہ بیان کیا جائے لہذا تناقض کے بعد مدعی کے دعویٰ کو صحیح کرنے کے لیے امکان تطبیق کا سہارا لیکر مدعی علیہ کے حق کو باطل نہیں کیا جائیگا۔

(اذا عرفت... الخ) یہاں سے ان دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ بیان کرتے ہیں کہ صورتیں دو ہیں ایک صورت یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں کوئی شک نہ ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو، اگر مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہو اور تناقض پایا جائے تو دفع تناقض کے لیے امکان تطبیق کافی نہ ہوگا جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ اس نے یہ چیز مجھے ہبہ کی ہے اس مدعی سے جب بینہ طلب کیا گیا تو وہ بینہ قائم کرنے سے عاجز ہو گیا پھر اس نے مدعی علیہ پر اس طرح کا دعویٰ کیا کہ میں نے اس مدعی علیہ واہب سے یہ چیز خریدی ہے اور اس شراء پر بینہ بھی قائم کر دیا لیکن یہ بیان نہ کیا کہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہے یا بعد میں ہے، تو اب اس کا بینہ قبول نہ ہوگا کیونکہ اب اس کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہے اس لیے کہ دو احتمال ہیں ایک احتمال یہ ہے کہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو اگر شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو تو دعویٰ صحیح نہ ہوگا کما مر اور اگر شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو تو دعویٰ صحیح ہو جائیگا (جیسا کہ اس کی وضاحت پیچھے گزر چکی ہے) پس یہاں مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہے تو شک کی وجہ سے دعویٰ کو صحیح قرار نہیں دیا جائیگا۔

اب یہاں مدعی کے دعویٰ میں تناقض ہے اس لیے کہ اس نے پہلے کہا کہ یہ چیز مجھے مدعی علیہ نے ہبہ کی ہے پھر کہا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے اور مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں بھی شک ہے جیسا کہ اوپر کی تقریر سے واضح ہو چکا ہے اور یہاں اس کے دونوں قولوں میں جو تناقض ہے اس میں تطبیق کا امکان پایا جاتا ہے کہ ہو سکتا ہے مدعی علیہ نے وہ چیز پہلے ہبہ کی ہو اور پھر اپنے ہبہ سے منکر ہو گیا ہو تو اس کے بعد مدعی نے اس سے وہ چیز خرید لی ہو تو اب اس مدعی کا یہ کہنا بھی صحیح ہے کہ اس نے مجھے یہ چیز ہبہ کی تھی اور یہ بھی صحیح ہے کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے لیکن تطبیق کا امکان ہے جو کافی نہیں ہے اس لیے کہ مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک ہے۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ صورت مذکورہ میں مدعی نے جو شراء پر بینہ قائم کیا ہے وہ قبول کر لیا جائے کیونکہ اس کا دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے خواہ شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو یا ہبہ کے وقت کے بعد ہو، اگر شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو تب تو دعویٰ کا صحیح ہونا ظاہر ہے کہ ہو سکتا ہے مدعی علیہ نے یہ چیز پہلے ہبہ کی ہو پھر اس نے ہبہ کا انکار کیا ہو اس کے بعد مدعی نے اس سے وہ چیز خرید لی ہو اور اگر شراء ہبہ کے وقت کے بعد ہو تو مدعی کا دعویٰ اس لیے صحیح ہوگا کہ ہو سکتا ہے شراء ہبہ کے وقت سے پہلے ہو اور دعویٰ ہبہ کا مطلب یہ ہو کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی تھی پھر شراء والا عقد ختم ہو گیا تھا اس کے بعد مدعی علیہ نے مجھے یہ چیز ہبہ کر دی تھی، تو دیکھیں اس صورت میں بھی مدعی کا دعویٰ صحیح ہو سکتا ہے، تو اس کا جواب دیا کہ اگرچہ وہ

صورت جو آپ نے ذکر کی ہے بن تو سکتی ہے لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے کہ شرائع والا عقد جب ختم ہو گیا تھا تو اس نے مجھے یہ چیز ہبہ کر دی تھی یعنی ہبہ بعد الشراء پر بینہ قائم کرے جو کہ اس نے قائم نہیں کیا جب ہبہ بعد الشراء پر بینہ نہیں ہے تو اس کا دعویٰ صحیح نہ ہو واپس محض شک کی وجہ سے مدعی علیہ کے حق کو باطل نہ کیا جائیگا۔

(وفی کل... الخ) یہاں سے دوسری صورت بیان کرتے ہیں کہ اگر مدعی کے دعویٰ کے صحیح ہونے میں شک نہ ہو اور اسکی بات میں تناقض پایا جائے تو دفع تناقض کے لیے تطبیق کا امکان بھی کافی ہوگا تصریح تطبیق کی ضرورت نہ ہوگی۔ جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر ہزار کا دعویٰ کیا، مدعی علیہ نے اس کا انکار کر دیا اور کہا میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں اس کے بعد مدعی نے ہزار پر بینہ قائم کر دیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ میں یہ ہزار ادا کر چکا ہوں یا مدعی مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے تو مدعی علیہ کا بینہ قبول ہوگا تو دیکھیں یہاں مدعی علیہ (جو کہ ایک لحاظ سے مدعی بھی ہے) کی دونوں باتوں میں تناقض ہے کیونکہ پہلے اس نے کہا میرے ذمے تمہارے ہزار درہم نہیں ہیں اور پھر کہتا ہے کہ میں نے وہ ادا کر دیے ہیں یا تم مجھے بری کر چکے ہو اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس کے ذمے مدعی کے لیے ہزار درہم تھے۔

اور یہ جو مدعی علیہ نے دعویٰ کیا کہ میں اس کے ہزار درہم ادا کر چکا ہوں یا یہ مجھے بری کر چکا ہے اس کے صحیح ہونے میں کسی قسم کا شک بھی نہیں ہے تو یہاں تناقض کے دفعیہ کے لیے امکان تو فنیق بھی کافی ہوگا جو کہ یہاں موجود ہے وہ اس طرح کہ مدعی علیہ کی دونوں باتیں صحیح ہیں یہ بات بھی صحیح ہے کہ مدعی علیہ کے ذمہ مدعی کے لیے کچھ نہیں ہے اور یہ بھی درست ہے کہ اس نے وہ درہم ادا بھی کر دیے ہوں اس لیے ادائیگی کبھی بغیر حق کے بھی ہوتی ہے اسی طرح یہ بھی ہو سکتا ہے کہ مدعی نے اس کو ہزار درہم سے بری کر دیا ہو کیونکہ بسا اوقات مدعی ایسے حق سے بھی بری کر دیتا ہے جو کہ اس کے زعم میں ثابت ہوتا ہے حقیقت میں ثابت نہیں ہوتا۔ اور دوسری مثال جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر یہ دعویٰ کیا کہ اس نے مجھے یہ چیز ہبہ کر دی ہے پھر اس کے بعد یہ دعویٰ کیا کہ میں نے اس سے یہ چیز خریدی ہے اور پھر اس نے شرائع بعد وقت الہبہ پر بینہ قائم کیا تو یہ بینہ مقبول ہوگا اگرچہ یہاں اس کی بات میں تناقض ہے کہ پہلے ہبہ کا دعویٰ کیا پھر شرائع کا دعویٰ کیا اور اس نے جو شرائع کا دعویٰ کیا اس کے صحیح ہونے میں کوئی شک بھی نہیں ہے کیونکہ یہ بعد وقت الہبہ شرائع کا دعویٰ ہے تو یہاں دفع تناقض کیلئے امکان تطبیق کافی ہے کہ ہو سکتا ہے پہلے مدعی علیہ نے ہبہ کیا ہو پھر اس نے ہبہ کا انکار کر دیا ہو پھر مدعی نے ہبہ کے وقت کے بعد اسکو واہب سے خرید لیا ہو۔

(ثم اعلم... الخ) یہاں سے ایک اور ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ جب دو کلاموں میں تناقض پایا جائے تو یہ دعویٰ کی صحت سے اس وقت مانع ہوتا ہے جب کلام اول کسی شخص معین کیلئے ثابت ہو جیسے پہلے نے کہا میرا زید کے ذمہ کوئی حق نہیں ہے پھر کہتا ہے زید نے میرے ہزار درہم دینے ہیں تو اب دعویٰ صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ یہاں تناقض ہے اور کلام اول شخص معین یعنی زید کے لیے ثابت ہے اور اگر کلام اول شخص معین کے لیے ثابت نہ ہو تو پھر تناقض دعویٰ کی صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا جیسے کوئی کہے لاحق لی علی احد من اهل سمرقند (میرا اہل سمرقند میں سے کسی ایک کے ذمہ کوئی حق نہیں ہے) پھر اس

کے بعد وہ اہل سمرقند میں کسی ایک پر مال کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ دعویٰ صحیح ہوگا اس لیے کہ یہاں اگرچہ اس کی دونوں کلاموں میں تناقض ہے لیکن چونکہ کلام اول شخص معین کے لیے ثابت نہیں ہے ان لیے یہ تناقض دعویٰ کے صحیح ہونے سے مانع نہ ہوگا۔

وَمَنْ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ عَلَى الشَّرَاءِ وَارَادَ الرَّدَّ بِعَيْبٍ رُدَّتْ بَيِّنَةُ بَائِعِهِ عَلَى بَرَاءَتِهِ مِنْ كُلِّ عَيْبٍ بَعْدَ انْكَارِهِ
بِيعِهِ ادَّعى رَجُلٌ عَلَى آخَرَ أَنِّي اشْتَرَيْتُ مِنْكَ هَذَا الْعَبْدَ بِالْفِ وُسَلِّمْتُ إِلَيْكَ الْإِلْفَ فَظَهَرَ فِيهِ عَيْبٌ
فَارْأَيْتَهُ بِالْعَيْبِ فَعَلَيْكَ أَنْ تَرُدَّ دَالِثَمَزَ إِلَى فَاَنْكَرَ الْخَصْمُ الْبَيْعَ فَأَقَامَ الْمُدَّعَى الْبَيِّنَةَ عَلَى الْعَيْبِ فَادَّعى
الْخَصْمُ بَرَاءَةَ الْمُدَّعَى مِنْ كُلِّ عَيْبٍ وَأَقَامَ بَيِّنَةً عَلَى ذَلِكَ لَا تُسْمَعُ لِلتَّنَاقُضِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ تُسْمَعُ
قِيَاسًا عَلَى الْمَسْئَلَةِ الْمَذْكُورَةِ وَهِيَ مَا كَانَ لَكَ عَلَى شَيْءٍ قَطُّ وَالْفَرْقُ لِأَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ أَنَّ فِي
مَسْئَلَةِ الدِّينِ أَنَّ الدِّينَ قَدْ يُقْضَى وَإِنْ كَانَ بَاطِلًا وَهَهُنَا دَعْوَى الْبَرَاءَةِ مِنَ الْعَيْبِ يَسْتَدْعِي قِيَامَ الْبَيْعِ
وَقَدْ أَنْكَرَهُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے بینہ قائم کر دیا شراء پر اور ارادہ کیا واپس کرنے کا عیب کی وجہ سے تو اس کے بائع کا بینہ رد کر دیا جائیگا اس کے ہر عیب سے براءت پر اس کے اپنی بیع کا انکار کرنے کے بعد، ایک آدمی نے دعویٰ کیا دوسرے پر کہ میں نے تجھ سے یہ غلام خریدا تھا ہزار کے بدلے میں اور میں نے تمہیں ہزار ادا کر دیے تھے پس اس میں عیب ظاہر ہو گیا پس میں اسے واپس کرتا ہوں عیب کی وجہ سے لہذا تجھ پر لازم ہے کہ تم مجھے ثمن لوٹاؤ پس خصم نے انکار کیا بیع کا پس مدعی نے بینہ قائم کر دیا بیع پر پھر خصم نے دعویٰ کیا مدعی کی براءت کا ہر عیب سے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو اس کا بینہ نہیں سنا جائے گا تناقض کی وجہ سے، اور امام ابو یوسف کے نزدیک سنا جائیگا قیاس کرتے ہوئے مسئلہ مذکورہ پر جو کہ ماکان لک علی شئی قط ہے، اور امام صاحب اور امام محمد کے لیے فرق یہ ہے کہ دین کے مسئلے میں تحقیق دین کبھی ادا کر دیا جاتا ہے اگرچہ باطل ہو اور یہاں پر عیب سے براءت کا دعویٰ تقاضہ کرتا ہے بیع کے قیام کا حالانکہ وہ اس کا انکار کر چکا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن اقام... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ میں نے تم سے یہ غلام خریدا تھا اور تمہیں ہزار درہم ادا کیے تھے اب اس غلام میں عیب ظاہر ہو گیا ہے، عیب کی وجہ سے میں یہ غلام تمہیں واپس کرنا چاہتا ہوں لہذا مجھے میرے ثمن ہزار درہم واپس کرو، مدعی علیہ نے بیع کا انکار کر دیا اور کہا میں نے تمہیں یہ غلام نہیں بیچا تھا اس کے بعد مدعی نے بیع پر بینہ قائم کر دیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ میں اس کے ہر عیب سے براءت کر چکا ہوں تو طرفین کے نزدیک مدعی علیہ کا یہ بینہ قبول نہ کیا جائیگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک قبول ہوگا، امام ابو یوسف پچھلے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں، کہ ایک آدمی نے

دوسرے پر ہزار کا دعویٰ کیا مدعی علیہ نے کہا ماکان لک علی شیء قط (میرے ذمہ تمہارا کوئی حق نہیں ہے) پھر مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کر دیا کہ مدعی علیہ نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں یہ ہزار ادا کر چکا ہوں یا یہ مجھے ہزار سے بری کر چکا ہے تو یہاں مدعی علیہ کا بینہ قبول کیا جاتا ہے، اسی طرح مانع فیہ میں بھی مدعی علیہ کا بینہ قبول کرنا چاہیے، لیکن طرفین بچھلے مسئلے اور اس مسئلے میں فرق کرتے ہیں، پچھلا مسئلہ دین کا تھا جس میں تناقض کے باوجود مدعی علیہ کی دونوں باتوں میں تطبیق ممکن تھی بایں طور کہ ہو سکتا ہے مدعی علیہ کے ذمے کچھ بھی نہ ہو اور اس نے ہزار درہم بغیر حق کے ادا کر دیئے ہوں جبکہ یہ مسئلہ بیع کا ہے، یہاں ایسا تناقض ہے کہ تطبیق ممکن نہیں ہے کیونکہ پہلے مدعی علیہ نے بیع کا انکار کیا کہ میں نے یہ غلام نہیں بیچا ہے اور پھر اس نے اس غلام کے ہر عیب سے بری ہونے کا دعویٰ کیا اور عیب سے براءت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ مدعی علیہ نے یہ غلام بیچا تھا تو یہاں ایسا تناقض ہے جس میں تطبیق ممکن نہیں ہے لہذا بینہ قبول نہیں کیا جائے گا۔

وَذِكْرُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فِي صَكٍّ يُبْطَلُ كُلُّهُ وَعِنْدَهُمَا آخِرُهُ وَهُوَ اسْتِحْسَانٌ إِيَّاذَا كَتَبَ صَكٌّ اِقْرَارٍ ثُمَّ كَتَبَ فِي آخِرِهِ كُلُّ مَنْ أَخْرَجَ هَذَا الصَّكَّ وَطَلَبَ مَا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ ادْفَعُ إِلَيْهِ أَنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى فَقَوْلُهُ أَنْ شَاءَ اللَّهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْكُلِّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ حَتَّى يَبْطُلَ جَمِيعُ الصَّكِّ وَهُوَ الْقِيَاسُ كَمَا فِي قَوْلِهِ عَبْدُهُ حُرٌّ وَأَمْرُهُ طَالِقٌ أَنْ شَاءَ اللَّهُ وَعِنْدَهُمَا يَنْصَرِفُ إِلَى الْآخِرِ وَهُوَ اسْتِحْسَانٌ لِأَنَّ الصَّكَّ لِلَا سْتِثْنَاءِ فَالَا سْتِثْنَاءُ يَنْصَرِفُ إِلَى مَا يَلِيهِ .

ترجمہ

اور ان شاء اللہ کا ذکر چیک کے آخر میں باطل کر دیتا ہے اس کے کل کو، اور صاحبین کے نزدیک اس کے آخر کو، اور یہی استحسان ہے یعنی اگر اقرار کا چیک لکھا پھر اس کے آخر میں لکھا ”ہر وہ شخص جو اس چیک کو نکالے گا اور اس حق کا مطالبہ کریگا جو اس میں ہے تو میں اسے دوں گا ان شاء اللہ، پس اس کا قول ان شاء اللہ راجع ہوگا کل کی طرف امام صاحب کے نزدیک، حتیٰ کہ سارا چیک باطل ہو جائیگا اور یہی قیاس ہے جیسا کہ اسکے اس قول میں، کہ میرا غلام آزاد ہے اور میری بیوی کو طلاق ہے ان شاء اللہ، اور صاحبین کے نزدیک یہ راجع ہوگا آخر کی طرف اور یہ استحسان ہے اسلئے کہ چیک بختگی کیلئے ہوتا ہے پس استثناء راجع ہوگا قریبی شے کی طرف۔

توضیح

(و ذکر... الخ) کسی نے دستاویز لکھی اور اسی کے آخر میں ان شاء اللہ لکھ دیا مثلاً اس نے اقرار کی ایک دستاویز لکھی اور اس کے آخر میں یہ لکھا کل من اخرج هذا الصک وطلب ما فيه من الحق ادفع اليه ان شاء الله (جو بھی اس اقرار نامہ کو نکالے گا اور جو حق اس میں لکھا ہوا ہے وہ مجھ سے طلب کریگا تو میں اس کو وہ حق دے دوں گا ان شاء اللہ)

تو اب ان شاء اللہ امام صاحب کے نزدیک تمام دستاویز کی طرف راجع ہوگا، امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ کسی نے کہا عبدی حر و امراتی طالق ان شاء اللہ تو ان شاء اللہ ساری کلام کو باطل کر دیگا، نہ تو غلام آزاد ہوگا اور نہ ہی اس کی بیوی کو طلاق ہوگی۔ اس طرح دستاویز کے آخر میں جب ان شاء اللہ لکھے گا تو تمام دستاویز باطل ہو جائیگی، یہی قیاس ہے، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ان شاء اللہ صرف آخری بات کی طرف راجع ہوگا نہ کہ پوری دستاویز کی طرف، ان کا قول استحسان پر مبنی ہے کہ دستاویز استیثاق یعنی بات کو پکا کرنے کے لیے ہوتی ہے اگر استثناء (ان شاء اللہ) تمام دستاویز کی طرف راجع ہو جائے تو یہ استیثاق کے منافی ہے لہذا ان شاء اللہ آخر کی طرف راجع ہوگا۔

نصرانی مات فقالت عرسه أسلمت بعد موته وقال ورثته لا بل قبله صدقوا كما في مسلم مات فقالت عرسه أسلمت قبل موته وقالوا لا بل بعده هذا عندنا وعند زفر في المسئلة الاولى القول قولها لان الاسلام حادث فيضاف الى اقرب الاوقات ولنا ان سبب الحرمان ثابت في الحال فيثبت فيما مضى تحكيما للحال وهي تصلح حجة للدفع ومن قال هذا بن مودعي الميت لا وراث له غيره دفعها اليه اى دفع الوديعة اليه ولو أقر بابين آخر لمودعه وجحد الاول فهى له اى للمقر له الاول لان الاقرار الاول لم يكن له مكذب صح ولا يصح الثانى لان الاول مكذب له .

﴿ترجمہ﴾

ایک نصرانی مر گیا پھر اس کی بیوی نے کہا کہ میں مسلمان ہوئی ہوں اس کی موت کے بعد اور اس کے ورثاء نے کہا نہیں بلکہ اس سے پہلے ہوئی ہو تو ورثاء کی تصدیق کی جائیگی جیسا کہ ایک مسلمان کے بارے میں ہے کہ وہ مر گیا پھر اس کی بیوی نے کہا میں اس کی موت سے پہلے مسلمان ہوئی ہوں اور انہوں نے کہا نہیں بلکہ اس کے بعد ہوئی ہو، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر کے نزدیک پہلے مسئلے میں قول عورت کا قول ہوگا اس لیے کہ اسلام بعد میں وجود میں آیا، پس اسے منسوب کیا جائیگا قریب ترین وقت کی طرف، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ محرومی کا سبب ثابت ہے فی الحال، پس یہ ثابت ہوگا گزشتہ زمانے میں بھی حال کو حکم بناتے ہوئے، اور یہ حال صلاحیت رکھتا ہے دفع کی حجت بننے کی، اور اگر کسی نے کہا یہ میرے مودع کا بیٹا ہے جو مر گیا ہے اس کا اس کے علاوہ کوئی وارث نہیں ہے تو وہ اس کو وہ ودیعت حوالے کر دے، اور اگر اقرار کیا اپنے مودع کے لیے دوسرے بیٹے کا اور پہلے نے انکار کیا تو وہ ودیعت اسی کے لیے ہوگی یعنی اس کے لیے ہوگی جس کے لیے پہلے اقرار کیا تھا، اس لیے کہ پہلے اقرار کو کوئی جھٹلانے والا نہیں تھا پس صحیح ہوگا اور دوسرا اقرار صحیح نہ ہوگا اس لیے کہ اول اس کو جھٹلانے والا ہے۔

﴿توضیح﴾

(نصرانی۔ الخ) اس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ مسلمان کافر کا وارث نہیں ہو سکتا اور کافر مسلمان کا

وراثت نہیں ہو سکتا، اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ ایک نصرانی اس حال میں مر گیا کہ اب اس کی بیوی مسلمان ہے اس کے بعد اس کی بیوی اور اس نصرانی کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو گیا، بیوی کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں، لہذا مجھے اس کی وراثت میں حصہ ملنا چاہیے اس لیے کہ اس کی موت کے وقت میں مسلمان نہیں تھی جبکہ ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہو لہذا تمہارا وراثت میں کوئی حق نہیں ہے کیونکہ اس کے مرنے کے وقت تو مسلمان تھی۔ تو اب یہاں بات ورثاء کی مانی جائیگی۔

دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ مسلمان اس حال میں مر گیا کہ اب اس کی بیوی مسلمان ہے (یعنی پہلے وہ مسلمان نہیں تھی بعد میں اس نے اسلام قبول کیا تھا اور اپنے شوہر کے مرنے کے بعد مسلمان تھی) پھر بیوی اور اس میت کے ورثاء کے درمیان اختلاف ہو گیا بیوی کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی تھی لہذا مجھے اس کی وراثت میں حصہ ملنا چاہیے کیونکہ میں اس کی موت کے وقت مسلمان تھی جبکہ ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہو لہذا تمہارا وراثت میں کوئی حصہ نہیں ہے اس لیے کہ تم اس کے مرنے کے وقت مسلمان نہیں تھی۔ تو اب اس میں بھی ورثاء کی بات مانی جائے گی۔

امام زفر فرماتے ہیں کہ پہلے مسئلے میں عورت کی بات معتبر ہوگی ان کی دلیل یہ ہے کہ اسلام حادث ہے یعنی عورت پیدائشی مسلمان نہیں تھی بلکہ بعد میں مسلمان ہوئی ہے اور جو چیز حادث ہو اس کو قریب ترین وقت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے (جو چیز پہلے نہ ہو بعد میں وجود میں آئے تو اس کے وجود میں آنے کا وقت قریب سے قریب بیان کیا جاتا ہے) اور اس عورت کے اسلام لانے کا قریب ترین وقت یہ ہے کہ اس نے اپنے شوہر کے مرنے کے بعد اسلام قبول کیا ہو لہذا اسکو اپنے نصرانی شوہر کی وراثت میں حصہ ملنا چاہیے اس لیے کہ اس کے مرنے کے وقت تو وہ مسلمان نہیں تھی۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ پہلے مسئلے میں (جبکہ نصرانی شوہر مر گیا اور اس کی بیوی کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہوں اور ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہو) فی الحال عورت کے اپنے مرنے والے شوہر کی وراثت سے محروم ہونے کا سبب پایا جاتا ہے کیونکہ اس وقت وہ مسلمان ہے اور اسلام کسی غیر مسلم کی وراثت سے محرومی کا سبب ہے، جب یہ سبب فی الحال پایا جاتا ہے تو ہم سمجھیں گے کہ یہ سبب ماضی میں بھی استصحاب حال کے طریق سے ثابت ہوگا (استصحاب حال کا معنی ہے حال کو ماضی کا ساتھ بنا دینا یعنی حال پر ماضی والا حکم جاری کرنا اور یہ کہنا کہ چونکہ ماضی میں یہ بات ثابت تھی لہذا حال میں بھی ثابت ہوگی) لہذا عورت نصرانی کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہوگی پس اس کا وراثت میں کوئی حق نہ ہوگا۔

(وہی تصلح... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ دوسرے مسئلے (یعنی مسلمان شوہر مر گیا اور اس کی بیوی مسلمان ہو چکی ہے، اس کے بعد ورثاء اور عورت کے درمیان اختلاف ہو عورت کہتی ہے کہ میں اس کے مرنے سے پہلے مسلمان ہوئی ہوں لہذا میرا وراثت میں حق ہے اور ورثاء کہتے ہیں کہ تم اس کے مرنے کے بعد مسلمان ہوئی ہو لہذا تمہارا کوئی حق نہیں ہے)

میں بھی استصحاب حال پر عمل کرنا چاہیے اور یہ کہنا چاہیے کہ عورت فی الحال مسلمان ہے لہذا زمانہ ماضی میں بھی مسلمان ہوگی، یعنی اس نے شوہر کے مرنے سے پہلے اسلام قبول کیا ہوگا پس اس کو وراثت ملنی چاہیے تو یہاں استصحاب حال پر عمل کیوں نہیں کیا؟ تو اس کا جواب دیا جواب کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جانی چاہیے، وہ بات یہ ہے کہ استصحاب حال استحقاق کی حجت نہیں بن سکتا دفع کی حجت بن سکتا ہے، (یعنی استصحاب حال کو کسی کے مستحق ہونے کی دلیل نہیں بنایا جاسکتا ہاں کسی کا استحقاق دور کرنے کیلئے اس کو حجت و دلیل بنایا جاسکتا ہے) اب جواب یہ ہے کہ اگر ہم دوسرے مسئلے میں استصحاب حال کو حجت و دلیل بنائیں تو یہ استحقاق کی حجت ہوگا یعنی عورت کی وراثت کے مستحق ہونے کی حجت و دلیل ہوگا اور یہ درست نہیں لہذا یہاں استصحاب حال پر عمل نہیں کریں گے، اور پہلے مسئلے میں اگر استصحاب کو حجت بنائیں تو یہ دفع کی حجت ہوگا یعنی وراثت کے عورت کو وراثت سے محروم کرنے کی حجت ہوگا اور استصحاب حال دفع کی حجت بن سکتا ہے لہذا پہلے مسئلے میں اس کو حجت بنائیں گے۔

(ومن قال... الخ) اگر کوئی اس حال میں مر گیا کہ اس کی امانت دوسرے کے پاس رکھی ہوئی ہے اب مودع (وہ شخص جس کے پاس اس میت کی امانت رکھی ہوئی ہے) وہ کسی کے حق میں اس طرح کا اقرار کرتا ہے کہ یہ میت کا بیٹا ہے اور اسکے علاوہ اس میت کا کوئی اور وارث نہیں ہے تو اب مودع (جس کے پاس امانت ہے) اس مقررہ (جس کے بارے میں اس نے کہا کہ یہ میت کا بیٹا ہے) کو وہ امانت سپرد کر دے۔

اور اگر امانت دار نے میت کے لیے دوسرے بیٹے کا اقرار کر لیا جبکہ پہلا بیٹا مقررہ اول اس کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میت کا اور کوئی بیٹا نہیں ہے تو اب وہ امانت ساری کی ساری مقررہ اول کے لیے ہوگی دوسرے آدمی کو جس کے بارے میں امانت دار کہتا ہے کہ یہ بھی میت کا بیٹا ہے اس کو کچھ نہ دیا جائیگا۔ کیونکہ مودع (امانت دار) کا پہلا اقرار تو صحیح ہے دوسرا اقرار صحیح نہیں ہے لہذا ساری امانت مقررہ اول کے لیے ہوگی مقررہ ثانی کے لیے کچھ نہ ہوگا، باقی رہی یہ بات کہ مودع کا اقرار اول کیوں صحیح ہے تو وہ اس لیے کہ اس اقرار کے لیے کوئی مکذب نہیں ہے (یعنی جب اس نے پہلی مرتبہ اقرار کیا تو کوئی آدمی اس کو جھٹلانے والا نہیں تھا) اور دوسرا اقرار اس لیے صحیح نہیں ہے کہ اسکے لیے مکذب موجود ہے اور مکذب مقررہ اول ہے (یعنی دوسری مرتبہ جب اس نے اقرار کیا تو اب اس مودع کے لیے ایسا آدمی موجود ہے جو مودع کی تکذیب کرتا ہے اور وہ آدمی مقررہ اول ہے یعنی وہ آدمی جس کے لیے اس نے پہلے یہ اقرار کیا تھا کہ یہ میت کا بیٹا ہے۔)

وَلَا يُكْفَلُ غَرِيمٌ وَلَا وَارِثٌ فِي تَرْكَةِ قُسْمَتِ بَيْنِ الْغَرَمَاءِ أَوْ الْوَرِثَةِ بِشَهَادٍ لَمْ يَقُولُوا لَا نَعْلَمُ لَهُ غَرِيمًا وَلَا وَارِثًا آخَرَ وَهَذَا لِاحْتِيَاطِ ظَلَمِ إِيَّاهُ إِذَا شَهِدَ الشَّهَادَةَ لِلْغَرَمَاءِ أَوْ الْوَرِثَةِ وَلَمْ يَقُولُوا لَا نَعْلَمُ لِلْمَيِّتِ غَرِيمًا أَوْ وَارِثًا آخَرَ قُسْمَتِ التَّرَكَةِ بَيْنَهُمْ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهُمْ كَفِيلٌ وَقَدْ احْتَاطَ بَعْضُ الْقَضَاةِ فَآخَذُوا مِنْهُمْ كَفِيلًا وَهَذَا لِاحْتِيَاطِ ظَلَمِ لَانَّهُ تَبَّتْ حَقُّهُمْ وَلَمْ يُعْلَمْ حَقٌّ لْغَيْرِهِمْ وَلَا أَنَّهُ لَمْ يُوجَدْ الْمَكْفُولُ لَهُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَأْخُذُ الْقَاضِي كَفِيلًا مِنْهُمْ.

﴿ترجمہ﴾

اور کفیل نہیں لیا جائیگا قرض خواہ سے اور نہ وراثت سے اس ترکہ میں جسے تقسیم کیا گیا ہو قرض خواہوں کے درمیان یا وارثوں کے درمیان ایسے گواہوں کی وجہ سے جنہوں نے یہ نہ کہا ہو کہ ہم نہیں جانتے اس کے لیے کوئی قرض خواہ اور نہ کوئی اور وراثت اور یہ احتیاط ظلم ہے یعنی اگر گواہوں نے گواہی دی قرض خواہوں کے لیے یا وراثت کے لیے اور انہوں نے یہ نہ کہا کہ ہم نہیں جانتے میت کے لیے کوئی اور قرض خواہ یا کوئی وارث، تو ترکہ ان میں تقسیم کر دیا جائیگا اور ان سے کفیل نہیں لیا جائیگا اور تحقیق احتیاط کی ہے بعض قضاة نے پس لیا ہے انہوں نے کفیل اور یہ احتیاط ظلم ہے اس لیے کہ ان کا حق ثابت ہو چکا ہے اور معلوم نہیں ہے ان کے غیر کا حق، اور اس لیے کہ مکفول لہ نہیں پایا گیا، اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک قاضی ان سے کفیل لے گا۔

﴿توضیح﴾

(ولا یکفل... الخ) کوئی مرگیا اور گواہوں نے اسکے وراثت کے حق میں گواہی دی کہ یہ لوگ میت کے وارث ہیں یا قرض خواہ ہیں اور گواہوں نے یہ نہیں کہا کہ ہم اس میت کا کوئی دوسرا وارث یا قرض خواہ نہیں جانتے تو امام صاحب کے نزدیک میت کا ترکہ ان لوگوں میں تقسیم کر دیا جائیگا اور ان سے کفیل نہ لیا جائیگا۔ جبکہ صاحبین کے نزدیک ان لوگوں سے کفیل لیا جائیگا کہ ہو سکتا ہے کہ ان کے علاوہ میت کا کوئی اور وارث یا قرض خواہ نکل آئے۔

شارح کہتے ہیں کہ بعض قضاة اس جیسی صورت حال میں وراثت اور قرض خواہوں سے احتیاطاً کفیل لے لیتے ہیں کہ ہو سکتا ہے کہ ان کے ماسوا کوئی اور وارث یا غریم نکل آئے، یہ کفیل لینا ظلم ہے دو وجہوں سے، ایک وجہ یہ ہے کہ موجودہ وراثت اور قرض خواہوں کا حق ثابت ہے اور ان کے علاوہ باقی لوگوں کا حق ثابت نہیں ہے تو حق غیر ثابت کیلئے ان لوگوں سے کفیل کیوں لیا جائے؟ اور دوسری وجہ یہ ہے کہ کفیل اس وقت لیا جاتا ہے جب مکفول لہ معلوم ہو اور یہاں مکفول لہ مجہول ہے۔ (یعنی وہ لوگ مجہول ہیں جن کے لیے ان موجودہ لوگوں سے کفیل لیا جا رہا ہے۔

وَعِقَارُ أَقَامَ زَيْدٌ حُجَّةً أَنَّهُ لَهُ وَلَاخِيهِ إِرْثًا مِنْ أَبِيهِمَا قَضَى لَهُ بِنَصْفِهِ وَتَرَكَ بَاقِيَهُ مَعَ ذِي الْيَدِ بَلَا تَكْفِيلِهِ جَحَدَ دَعْوَاهُ أَوْ لَا هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنَّ ذَا الْيَدِ قَدْ اخْتَارَهُ الْمَيْتُ فَلَا يَقْضَرُ يَدُهُ عَمَّا لَيْسَ مُدَّعِيهِ حَاضِرًا وَعِنْدَهُمَا إِنْ جَحَدَ ذُو الْيَدِ لَا يُتْرَكُ الْبَاقِي فِي يَدِهِ لَأَنَّ الْجَاهِدَ خَائِنٌ فَيُؤْخَذُ مِنْهُ وَيُجْعَلُ فِي يَدِ أَمِينٍ وَإِنْ لَمْ يَجْحَدْ تَرَكَ الْبَاقِي فِي يَدِهِ لِلأَبْنِ الْغَائِبِ وَإِذَا تَرَكَ فِي يَدِهِ لَا يُؤْخَذُ مِنْهُ كَفِيلٌ. وَالْمَنْقُولُ مِثْلُهُ وَقِيلَ يُؤْخَذُ مِنْهُ بِاتِّفَاقٍ إِيَّاهُ إِذَا كَانَتِ الْمَسْئَلَةُ فِي الْمَنْقُولِ قِيلَ هُوَ عَلَى هَذَا الْخِلَافِ فَإِنَّهُ إِذَا تَرَكَ الْبَاقِي فِي يَدِهِ إِذَا لَمْ يَجْحَدْ فِي صُورَةِ الْجَحْدِ أُولَى لِأَنَّهُ مَضْمُونٌ فِي يَدِهِ وَلَوْ وُضِعَ فِي يَدِ آخَرَ كَانَ أَمَانَةً فَلَا أُولَى وَقِيلَ يُؤْخَذُ مِنْهُ عِنْدَ الْجَحْدِ اتِّفَاقًا.

﴿ترجمہ﴾

ایسی زمین جس کے بارے میں زید نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ وہ اسکی اور اس کے بھائی کی ہے وراثت کے طور پر اپنے باپ سے تو قاضی اس کے لیے فیصلہ کر دے اس کے نصف کا اور اس کے باقی کو چھوڑ دے قابض کے پاس، بغیر اس سے کفیل لینے کے، خواہ قابض اس کے دعویٰ کا انکار کرے یا نہ کرے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ ذی الید کو تحقیق میت نے اختیار کیا تھا پس اس کا قبضہ ختم نہ کیا جائیگا اس چیز سے جس کا مدعی حاضر نہیں ہے، اور صاحبین کے نزدیک اگر قابض انکار کرے تو باقی اس کے قبضے میں نہیں چھوڑا جائیگا اس لیے کہ انکار کرنے والا خائن ہوتا ہے پس اس سے لے لیا جائیگا اور کسی امین کے ہاتھ میں دیدیا جائیگا۔ اور اگر وہ انکار نہیں کرتا تو باقی حصہ اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائیگا غائب بیٹے کے لیے، اور جب اس کے قبضے میں چھوڑ دیا جائیگا تو اس سے کفیل نہیں لیا جائیگا، اور منقول اس کی مثل ہے اور بعض نے کہا اس سے وہ کفیل لیا جائیگا بالاتفاق، یعنی اگر مسئلہ منقول میں ہو تو بعض نے کہا یہ اسی اختلاف پر ہے اس لیے کہ جب باقی حصے کو اس کے قبضہ میں چھوڑ دیا جائیگا جبکہ وہ انکار نہ کرے تو انکار کی صورت میں بطریق اولیٰ (چھوڑا جائیگا) اس لیے کہ وہ مضمون ہوگا اس کے قبضہ میں اور اگر دوسرے کے ہاتھ میں دے دیا جائے تو امانت ہوگی پس اول اولیٰ ہے اور بعض نے کہا کہ اس سے انکار کے وقت بالاتفاق لے لیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وعقارا... الخ) زید نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ فلاں کے قبضہ میں جوزمین ہے وہ میرے اور میرے غائب بھائی کے درمیان مشترک ہے اور یہ زمین ہمیں اپنے باپ سے بطور وراثت کے ملی ہے تو قاضی اس زمین کے نصف کا فیصلہ تو زید کے حق میں کر دیگا اور باقی نصف زید کو نہیں دیا جائیگا بلکہ اسے قابض کے پاس چھوڑا جائیگا اور قابض سے کفیل بھی نہ لیا جائیگا خواہ قابض (وہ شخص جس کے قبضہ میں زید اور اس کے بھائی کی زمین ہے) زید کے اس دعویٰ کا انکار کرے یا نہ کرے۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر قابض زید کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے اور کہتا ہے کہ میرے قبضہ میں جوزمین ہے وہ تمہاری نہیں ہے تو نصف زمین تو زید کو دے دی جائیگی اور باقی نصف اس قابض سے لے لی جائیگی اور کسی امین شخص کے قبضہ میں دے دی جائیگی۔ اور اگر وہ قابض زید کے دعویٰ کا انکار نہیں کرتا تو باقی نصف اس قابض کے پاس ہی چھوڑ دیا جائیگا تاکہ جب زید کا غائب بھائی آئے تو یہ باقی نصف اس کے حوالے کر دیا جائے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ موجودہ شخص جس کے قبضہ میں زمین ہے اس کو میت نے قبضہ کے لیے پسند کیا ہے لہذا قابض کا قبضہ کسی ایسے شخص کی وجہ سے ختم نہ کیا جائیگا جو کہ حاضر نہیں ہے (مراد زید کا بھائی ہے جو کہ حاضر نہیں ہے غائب ہے) اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جب قابض نے زید کے دعویٰ کا انکار کیا تو وہ خائن بن گیا لہذا بطور مزا کے اس کا قبضہ ختم کر کے کسی اور کے قبضہ میں باقی نصف دے دی جائیگی۔

(والمنقول... الخ) زید نے دعویٰ کیا کہ فلاں کے قبضہ میں جو گندم ہے وہ میرے اور میرے غائب بھائی کے درمیان مشترک ہے اور ہمیں وہ گندم بطور وراثت کے اپنے باپ سے ملی ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو اب نصف گندم زید کو دے دی جائیگی اور باقی نصف میں دیکھیں گے اگر وہ شخص جو اس گندم پر قابض ہے، زید کے دعویٰ کا اقرار کرتا ہے تو وہ نصف اس قابض کے قبضہ میں چھوڑ دی جائیگی اور اگر وہ زید کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے تو اب یہاں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے یا اختلاف ہے، بعض کہتے ہیں کہ اتفاق ہے کہ باقی نصف گندم قابض سے لے لی جائیگی اور کسی امین کے قبضہ میں دے دی جائیگی اور بعض کہتے ہیں کہ یہاں بھی امام صاحب اور صاحبین کا اختلاف ہے امام صاحب فرماتے ہیں کہ انکار کے باوجود قابض کا قبضہ باقی نصف گندم میں ختم نہ کیا جائیگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا قبضہ ختم کر دیا جائیگا۔

(فانہ... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ قابض اگر زید کے دعویٰ کا انکار کرے تب بھی اس کا قبضہ باقی نصف سے ختم نہ کیا جائیگا حاصل یہ ہے کہ اگر قابض زید کے دعویٰ کا اقرار کرے تو اس کا قبضہ باقی نصف سے ختم نہیں کیا جاتا، جب وہ اس کے دعویٰ کا انکار کرے تب تو بطریق اولیٰ قابض کا قبضہ باقی نصف سے ختم نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اقرار کی صورت میں اگر قابض کا قبضہ برقرار رکھا جائے تو اس مال کی صورتاً تو حفاظت ہوگی معنأً حفاظت نہ ہوگی کیونکہ اگر وہ مال ہلاک ہو گیا تو قابض ضامن نہ ہوگا کیونکہ وہ امین ہے اور امین سے جب امانت ہلاک ہو جائے تو وہ اس پر مضمون نہیں ہوتی اور انکار کی صورت میں اگر اس کا قبضہ باقی رکھا جائے تو صورتاً اور معنیٰ ہر لحاظ سے اس مال کی حفاظت ہوگی کیونکہ اب اگر وہ مال ہلاک ہو جائے تو قابض ضامن ہوگا اس لیے کہ انکار کی وجہ سے وہ امین نہ رہا بلکہ خائن بن گیا لہذا وہ مال اس پر مضمون ہوگا اگر اس کا قبضہ ختم کر کے دوسرے کو دے دیا جائے اور پھر وہ مال دوسرے کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان اس پر واجب نہ ہوگا۔ تو دیکھیں اقرار کی صورت میں جب قابض کا قبضہ ختم نہیں کیا جاتا ہے حالانکہ اس وقت قابض کے پاس اس مال کی حفاظت صورتاً ہوتی ہے معنیٰ نہیں ہوتی تو انکار کی صورت میں اس کا قبضہ بطریق اولیٰ ختم نہ کرنا چاہیے اس لیے کہ اس صورت میں قابض کے پاس اس مال کی صورتاً بھی حفاظت ہوگی اور معنیٰ بھی حفاظت ہوگی۔ اور بعض کہتے ہیں کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اگر ذی الید مدعی کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے تو وہ منقولی شے اس سے لے لی جائیگی۔

ووصيته بثلث ماله على كل شيء ومالي او ما ملكت صدقة على مال الزكوة هذا عندنا وعند
زفر يقع على كل شيء قضية لاطلاق اللفظ ونحن اعتبرنا ايجاب العبد بايجاب الله تعالى فان لم يجد
الا ذلك امسك منه قوته فاذا هلك تصدق بما اخذ ولم يقدر بشيء لاختلاف احوال الناس قيل
المحترف يمسك لنفسه وعياله قوت يومه وصاحب المستقل ما يحتاج اليه الى وصول غلته واكثر
ذلك شهر وصاحب الصياح الى وصول ارتفاعه واكثر ذلك سنة وصاحب التجارة الى وصول
مال تجارته .

﴿ترجمہ﴾

اور اس کی ثلث مال کی وصیت ہر چیز پر ہوگی اور ”میرا مال صدقہ ہے“ یا ”جس کا میں مالک ہوں صدقہ ہے“ محمول ہوگا مال زکوٰۃ پر یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک ہر چیز پر واقع ہو جائیگی لفظ کے اطلاق پر عمل کرتے ہوئے، اور ہم نے قیاس کیا بندے کے واجب کرنے کو اللہ تعالیٰ کے واجب کرنے پر، پس اگر نہ پائے مگر یہی تو روکے رکھے اس سے اپنی خوراک پس جب مالک ہو جائے تو صدقہ کرے اس چیز کا جو وہ لے چکا ہے اور مقرر نہیں کی جائیگی کوئی شے لوگوں کے احوال کے مختلف ہونے کی وجہ سے بعض نے کہا ہنرمند آدمی روکے رکھے اپنے لیے اور اپنے گھر والوں کے لیے ایک دن کی روزی اور کرایہ لینے والا اتنی مقدار کو جس کی اسے ضرورت ہے اپنے کرایہ کے وصول ہونے تک اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک ماہ ہے، اور زمین والا (روکے رکھے اتنی مقدار جس کی طرف وہ محتاج ہے) اپنے نفع کے وصول ہونے تک، اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے، اور تجارت والا (روکے رکھے) اپنے مال تجارت کے وصول ہونے تک۔

﴿توضیح﴾

(ووصیتہ... الخ) اگر کسی نے اپنے ثلث مال کی وصیت کی تو اس کا نفاذ ہر چیز پر ہوگا (یعنی موصی کی ہر چیز اس میں داخل ہوگی ان تمام چیزوں کے مجموعے کے ثلث میں اس کی وصیت جاری ہوگی) خواہ وہ چیز مال زکوٰۃ کی جنس میں سے ہو یا نہ ہو (خواہ وہ چیز ایسی ہو جس پر زکوٰۃ واجب ہوتی ہے یا ایسی نہ ہو) اور اگر یہ کہا: ماملک صدقہ (جس چیز کا میں مالک ہوں وہ صدقہ ہے) یا کہا مالی صدقہ (میرا مال صدقہ ہے) تو اس کا اطلاق فقط مال زکوٰۃ پر ہوگا لہذا اس کا وہ مال جو زکوٰۃ کے مال کی جنس میں نہیں ہے اس کا صدقہ کرنا اس پر واجب نہ ہوگا، امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس کا اطلاق بھی ہر چیز پر ہوگا لہذا کل مال کا صدقہ کرنا واجب ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ماملک یا مالی لفظ مطلق ہے اس مال کو بھی شامل ہے جو زکوٰۃ کی جنس سے ہے اور اس کو بھی جو زکوٰۃ کی جنس میں نہیں ہے، پس اطلاق کا تقاضہ یہ ہے کہ ہر چیز کا صدقہ کرنا اس پر واجب ہو، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ زکوٰۃ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہوتی ہے اور صدقہ انسان اپنے اوپر واجب کرتا ہے تو ہم نے بندے کے ایجاب (واجب کرنے) کو اللہ تعالیٰ کے ایجاب پر قیاس کر لیا، زکوٰۃ جو کہ اللہ تعالیٰ کی طرف سے واجب ہے وہ انسان کے سارے اس مال پر نہیں ہوتی جس کا وہ مالک ہوتا ہے بلکہ مخصوص مال پر ہوتی ہے لہذا صدقہ جو کہ بندہ خود اپنے اوپر واجب کرتا ہے وہ بھی سارے مال کا واجب نہ ہوگا۔

(فان لم یجد... الخ) کسی نے کہا مالی صدقہ (میرا مال صدقہ ہے) اور اس کے پاس فقط مال زکوٰۃ ہے اور کوئی مال نہیں ہے تو وہ اپنے پاس قوت روکے رکھے یعنی اپنے پاس اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو دوسرے مال کے حاصل ہونے تک کافی ہو جائے اور باقی سارا صدقہ کر دے، اس کے بعد جب وہ مال کا مالک بن جائے تو اتنا مال اس میں سے صدقہ

کردے جتنی مقدار اس نے پہلے روکے رکھا تھا۔

باقی وہ اپنے پاس کتنا مال روکے گا تو صحیح قول کے مطابق اس کی کوئی معین مقدار مقرر نہیں ہے بلکہ یہ مبتلی بہ (وہ آدمی جس نے کہا مالی صدقہ) کی صوابدید پر ہے کیونکہ لوگوں کے احوال اس سلسلے میں مختلف ہوتے ہیں، بعض حضرات نے روکے ہوئے مال کی مقدار مقرر کی ہے چنانچہ وہ کہتے ہیں کہ اگر ہنرمند اور مزدور اپنے اور اپنے اہل و عیال کے لیے ایک دن کی روزی روکے رکھے، اور کرایہ لینے والا اپنے لیے اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو کرایہ کے وصول ہونے تک کافی ہو جائے اور اس کی زیادہ سے زیادہ مدت ایک مہینہ ہے (یعنی یہ کرایہ لینے والا شخص زیادہ سے زیادہ اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو ایک مہینہ کے لیے کافی ہو جائے) اور زمیندار اپنے لیے اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو نفع کے حاصل ہونے تک کافی ہو جائے اور اسکی زیادہ سے زیادہ مدت ایک سال ہے (یعنی زمیندار زیادہ سے زیادہ اتنا مال روک سکتا ہے جو کہ اس کو سال کے لیے کافی ہو جائے) اور تاجر اپنے لیے اتنا مال روکے رکھے جو کہ اس کو مال تجارت کے حاصل ہونے تک کافی ہو جائے۔

وصحّ الايصاء بلا علم الوصیّ به لا التوكيل ای جعل شخصاً وصياً بعد موته ولم يعلم الوصیّ بذلك فباع شيئاً من التركة يجوز بيعه بخلاف ما اذا وكل رجلاً بالبيع ولم يعلم الوكيل بذلك فباع شيئاً لا يجوز بيعه وعند ابی یوسف لا يجوز بيع الوصیّ ايضاً .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے وصی بنانا بغیر وصی کو اس کے علم کے نہ کہ وکیل بنانا یعنی کسی شخص کو وصی بنایا اپنی موت کے بعد (کے لیے) اور وصی کو اس کا پتہ نہیں ہے، پس اس نے ترکہ سے کوئی چیز بیچ دی تو اس کی بیع جائز ہوگی، بخلاف اس صورت کے کہ وکیل بنایا ایک آدمی کو بیع کا حالانکہ وکیل کو اس کا پتہ نہیں پھر اس نے کوئی چیز بیچ دی تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وصی کی بیع بھی جائز نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) ایک آدمی مر گیا اور دوسرے کو اس مرنے والے کا وصی بنایا گیا، حالانکہ وصی کو اس کا پتہ نہیں ہے۔ اس کے بعد وصی نے ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ دی تو اس کی بیع جائز ہوگی، اور اگر کسی کو وکیل بسالبيع بنایا گیا (یعنی اس کو اس بات کا وکیل بنایا گیا کہ وہ فلاں چیز بیچ دے) حالانکہ وکیل کو اس کا پتہ نہیں ہے کہ اس کو بیع کا وکیل بنایا گیا ہے، اس کے بعد اس وکیل نے بیع کر لی تو اس کی بیع جائز نہ ہوگی، امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جس طرح وکیل کی بیع اس صورت میں جائز نہیں ہے وصی کی بیع بھی جائز نہیں ہے، لیکن ہم کہتے ہیں کہ وصایہ اور وکالت میں فرق ہے، وصایہ میں وصی مرنے والے کی موت کے بعد اس کا نائب ہوتا ہے جبکہ وکالت میں وکیل موکل کی زندگی میں اس کا نائب ہوتا ہے لہذا وصایت میراث کی طرح ہوگی جس طرح

وراث کا ترکہ میں تصرف مورث کے موت کے علم پر موقوف نہیں ہے، وراث کا مورث کی موت کے بعد ترکہ میں تصرف صحیح ہے اگرچہ اس کو اپنے مورث کے مرنے کا پتہ نہ ہو اسی طرح وصایہ میں بھی وصی کا تصرف اپنے وصی ہونے کے علم پر موقوف نہ ہوگا، اگر اس نے کوئی تصرف کر لیا مثلاً ترکہ میں سے کوئی چیز بیچ دی حالانکہ اس کو پتہ نہیں ہے کہ میں وصی ہوں تو اس کا تصرف جائز ہوگا۔ بخلاف وکالت کے کہ چونکہ اس میں وکیل موکل کی زندگی میں اس کا نائب ہوتا ہے تو وکالت میراث کی طرح نہ ہوگی لہذا اگر وکیل کو اپنے وکیل ہونے کا علم نہ ہو تو وہ تصرف نہیں کر سکتا۔

شُرْطُ خَيْرِ عَدْلٍ اَوْ مُسْتَوْرٍ لِعَزْلِ الْوَكِيلِ وَلَعَلِّ السَّيِّدَ بِجَنَائِهِ عَبْدَهُ وَلِلشَّفِيعِ بِالْبَيْعِ وَالْبَكْرِ
بِالنِّكَاحِ وَمُسْلِمٍ لَمْ يُهَاجِرْ بِالشَّرَائِعِ لَا بِصَحَّةِ الْوَكِيلِ اَيَّ اِذَا عَزَلَ الْمُوَكَّلُ الْوَكِيلَ فَخَبَرَهُ بِذَلِكَ
عَدْلٌ اَوْ مُسْتَوْرٍ اِنْ لَا يَصْحُحُ تَصْرُفُهُ بَعْدَ ذَلِكَ وَلَوْ اَخْبَرَهُ فَاسِقٌ اَوْ مُسْتَوْرٌ الْحَالِ لَا اِعْتِبَارَ لِاَخْبَارِهِ حَتَّى
يَجُوزُ صَرْفُهُ وَكَذَا اِذَا جَنَى عَبْدٌ خَطَاً فَعَلِمَ السَّيِّدُ بِجَنَائِنَتِهِ بِاَخْبَارِ عَدْلٍ اَوْ مُسْتَوْرٍ فَبَاعَ السَّيِّدُ عَبْدَهُ
يَكُونُ مَخْتَاراً لِلْفِدَاءِ وَكَذَا اِذَا عَلِمَ الشَّفِيعُ بَيْعَ الدَّارِ فَسَكَّتْ اِنْ اَخْبَرَهُ عَدْلٌ اَوْ مُسْتَوْرٍ اِنْ يَكُونُ
سَكْوَتُهُ تَسْلِيماً وَكَذَا فِي عِلْمِ الْبَكْرِ بِالنِّكَاحِ اِذَا سَكَّتْ وَالْمُسْلِمُ الَّذِي لَمْ يُهَاجِرْ اِذَا اَخْبَرَهُ عَدْلٌ
اَوْ مُسْتَوْرٍ اِنْ يَجِبُ عَلَيْهِ الشَّرَائِعُ اَمَّا صَحَّةُ التَّوَكُّلِ لَا يُشْتَرَطُ لَهَا ذَلِكَ حَتَّى اِذَا اَخْبَرَهُ فَاسِقٌ بَانَ
فَلَانًا وَكَلَّهُ بِالْبَيْعِ فَبَاعَ يَجُوزُ بَيْعُهُ وَذَلِكَ لِأَنَّهُ اِنَّمَا يُشْتَرَطُ الْعَدَدُ وَالْعَدَالَةُ فِي الشَّهَادَةِ لِأَنَّهَا الزَّامُ
مَحْضٌ فَلَا بُدَّ مِنَ التَّوَكُّدِ وَامَّا التَّوَكُّلُ فَلَيْسَ فِيهِ مَعْنَى الْاِزْمِ اصْلاً فَلَا يُشْتَرَطُ فِيهِ شَيْءٌ مِنْ وَصْفِي
الشَّهَادَةِ اَيَّ الْعَدَدِ وَالْعَدَالَةِ وَامَّا عَزْلُ الْوَكِيلِ وَنَحْوُهُ فَالزَّامُ مِنْ وَجْهِ دُونَ وَجْهِ فَمِنْ حَيْثُ اِنَّه لَا يَبْقَى
لَهُ وِلَايَةُ التَّصْرِيفِ يَكُونُ الزَّامُ ضَرَرٍ وَمِنْ حَيْثُ اَنَّ الْمُوَكَّلَ يَتَصَرَّفُ فِي حَقِّ نَفْسِهِ بِالْعَزْلِ لَيْسَ بِالزَّامِ
فَشُرْطُ لَهُ اَحَدٌ وَصْفِي الشَّهَادَةِ .

﴿ترجمہ﴾

مشروط ہے ایک عادل کی خبر یا دو مستور الحال کی خبر وکیل کو معزول کرنے کے لیے آقا کو اپنے غلام کی جنایت کے علم کے لیے اور شفیع کو بیع کی خبر دینے کے لیے، اور باکرہ کو نکاح کی خبر دینے کے لیے اور اس مسلمان کو جس نے ہجرت نہیں کی، احکام اسلام کی خبر دینے کے لیے نہ کہ توکیل کی صحت کے لیے، یعنی اگر موکل نے وکیل کو معزول کر دیا پس اس کو خبر دی اس کی ایک عادل نے یا دو مستور الحال نے تو اس کا تصرف صحیح نہ ہوگا اس کے بعد اور اگر اس کو خبر دی فاسق نے یا ایک مستور الحال نے تو اس کی خبر دینے کا کوئی اعتبار نہ ہوگا حتیٰ کہ جائز ہوگا اس کا تصرف اور اسی طرح اگر غلام نے جنایت کی خطا پھر آقا کو اس کا جنایت کا علم ہوا ایک عادل یا دو مستور الحال کے خبر دینے کی وجہ سے پھر مالک نے اپنا غلام بیچ دیا تو وہ فدیہ کو اختیار کرنے والا ہوگا اور اسی طرح

اگر شفیع کو پتہ چلا دار کی بیع کا، پس اس نے خاموشی اختیار کر لی اگر اس کو خبر دی ہو ایک عادل نے یا دوستور الحال نے تو اس کا سکوت تسلیم (شفعہ نہ کرنے پر تیار ہونا) ہوگا، اور اسی طرح باکرہ کے اپنے نکاح کیے جانے کے علم میں اگر اس نے خاموشی اختیار کر لی، اور وہ مسلمان جس نے ہجرت نہیں کی اگر اس کو خبر دی عادل یا دوستور الحال نے تو اس پر احکام لازم ہونگے بہر حال توکیل کا صحیح ہونا، اس کے لیے یہ شرط نہیں ہے حتیٰ کہ اگر اس کو خبر دی فاسق نے کہ فلاں نے اس کو بیع کا وکیل بنایا ہے، پھر اس نے بیع کر لی تو اس کی بیع جائز ہوگی، اور یہ اس لیے کہ جزیں نیست کہ عدد اور عدالت شرط ہوتے ہیں گواہی میں اس لیے کہ وہ الزام محض ہے پس تاکید ضروری ہے، لیکن توکیل تو اسمیں الزام والا معنی بالکل نہیں ہے پس اس میں مشروط نہ ہوگا شہادت کی دو وصفوں یعنی عدد اور عدالت میں سے کچھ بھی، اور بہر حال وکیل کو معزول کرنا وغیرہ پس یہ الزام ہے ایک لحاظ سے نہ کہ دوسرے لحاظ سے، پس اس حیثیت سے کہ باقی نہیں رہتی اس کے لیے تصرف کرنے ولایت، یہ الزام ضرر ہے اور اس حیثیت سے کہ موکل تصرف کرتا ہے اپنے حق میں معزول کرنے کے ساتھ، یہ الزام نہیں ہے پس مشروط کیا گیا شہادت کی دو وصفوں میں ایک وصف کو۔

﴿توضیح﴾

(شرط... الخ) موکل نے وکیل کو معزول کر دیا پھر اس وکیل کو کسی ایک عادل نے یا دوستور الحال (جن کے بارے میں پتہ نہ ہو کہ یا عادل ہیں یا نہیں) شخصوں نے اس بات کی خبر دی کہ تم کو تمہارے موکل نے معزول کر دیا ہے تو اس خبر کے بعد وکیل اگر اپنا وکالت والا تصرف کرتا ہے تو صحیح نہ ہوگا۔ اور اگر وکیل کو کسی فاسق یا کسی مستور الحال نے معزول ہونے کی خبر دی تو اس خبر کا کوئی اعتبار نہ ہوگا لہذا وکیل کا تصرف اس خبر کے بعد جائز ہوگا۔

(وکذا... الخ) اگر غلام نے کوئی جنایت کی اور اس کے مولیٰ کو کسی عادل یا دوستور الحال آدمیوں نے خبر دی کہ تمہارے غلام نے جنایت کی ہے اس کے بعد مولیٰ نے اس غلام کو فروخت کر دیا تو اب ہم یوں سمجھیں گے کہ مولیٰ غلام کی جنایت کا ولی جنایت (جس کی جنایت کی گئی ہے) کو فدیہ دینا چاہتا ہے وہ غلام کو ولی جنایت کے حوالے نہیں کرنا چاہتا۔ (کیونکہ اگر وہ غلام ولی جنایت کے حوالے کرنے کا ارادہ رکھتا تو وہ اس کو آگے فروخت نہ کرتا حالانکہ اس مولیٰ نے اس غلام کو بیچ دیا ہے معلوم ہوا کہ مولیٰ اس کا فدیہ ادا کرنا چاہتا ہے)

(وکذا... الخ) اگر باکرہ کو کسی عادل نے یا دوستور الحال آدمیوں نے خبر دی کہ تمہارا نکاح کر دیا گیا ہے، اس کے بعد وہ خاموش ہو گئی تو اس کی خاموشی دلیل رضا ہوگی اور نکاح منعقد ہو جائیگا۔

(والمسلم... الخ) ایک آدمی دار الحرب میں مسلمان ہوا اور ایک عادل یا دوستور الحال آدمیوں نے اس کو اسلام کے احکام کے بارے میں معلومات دیں تو اس پر اسلام کے احکام لازم ہو جائیں گے۔

(اما... الخ) توکیل کے صحیح ہونے کے لیے ایک عادل یا دوستور الحال کی خبر شرط نہیں ہے لہذا اگر فاسق نے

کسی کو خبر دی کہ فلاں آدمی نے تمہیں اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ تم اس کی یہ چیز بیچ دو اور اس نے بیع کر لی تو یہ جائز ہوگی۔
(وذا لک... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ توکیل کے صحیح ہونے کے لیے عدد (یعنی گواہوں کا کم از کم دو ہونا) یا گواہ کے عادل ہونے کی شرط نہیں ہے حاصل یہ ہے کہ عدد یا عدالت شہادت میں مشروط ہوتی ہے کیونکہ شہادت الزام محض ہے (شہادت کی وجہ سے غیر پر ایک چیز لازم ہو جاتی ہے) جب شہادت میں الزام ہوتا ہے تو اس میں تاکید ضروری ہوگی اور تاکید عدد یا عدالت کے ساتھ ہوتی ہے اور توکیل میں الزام والا معنی نہیں پایا جاتا لہذا تاکید ضروری نہیں پس شہادت کی دو وصفوں یعنی عدد یا عدالت میں کوئی چیز بھی مشروط نہ ہوگی لہذا اگر فاسق بھی اس بات کی کسی کو خبر دے کہ فلاں سے تمہیں وکیل بنایا ہے تو صحیح ہے۔

(واما عزل... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ وکیل کے معزول ہونے کی خبر اور پیچھے جتنے بھی مسائل گزرے ان تمام کی خبر کے لیے عدد یا عدالت کیوں مشروط ہے حاصل یہ ہے کہ وہ مسائل ایسے ہیں کہ ان میں غیر پر من وجہ الزام ہے اور من وجہ الزام نہیں ہے، چونکہ ان میں من وجہ الزام ہے اس لیے عدد اور عدالت میں سے ایک شرط ہے کہ خبر دینے والا یا تو عادل ہو یا پھر دو مستور الحال ہوں اور چونکہ من وجہ الزام نہیں ہے اس لیے عدد اور عدالت دونوں مشروط نہیں ہیں یعنی یہ ضروری نہیں ہے کہ دو گواہ ہوں اور دونوں عادل ہوں، مثلاً وکیل کو معزول کرنے میں من وجہ الزام ہے اس لحاظ سے کہ وکیل جب معزول ہو جائیگا تو اس کو تصرف کی ولایت حاصل نہیں رہے گی اور من وجہ اس میں الزام نہیں ہے وہ اس طرح کہ موکل نے جب اپنے وکیل کو معزول کیا ہے تو اس موکل نے اپنے حق میں تصرف کیا ہے اس لیے کہ موکل کے لیے اپنے وکیل کو معزول کرنے کا حق ہوتا ہے۔

ولا یضمن قاضٍ او امینہ ان باع عبدًا للغرماء ای باع عبدًا للمدیون لاجل الدائنین واخذ ثمنه
فضاع فاستحق العبد فیرجع المشتري على الغرماء لانه تعذر الرجوع على القاضي فیضمن الغرماء
لان القاضي قد عمل لهم وامین القاضي كالقاضي وان باع الوصى لهم بامر قاضٍ فاستحق العبد
او مات قبل قبضه فضاع ثمنه رجع المشتري على الوصى وهو عليهم لان العاقد هو الوصى فعليه
الرجوع والوصی یرجع عليهم لانه عمل لاجلهم .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہیں ہوگا قاضی یا اس کا امین اگر اس نے غلام بیچا قرض خواہوں کے لیے یعنی بیچا مدیون کے غلام کو قرض خواہوں کے لیے اور اس کا ثمن لے لیا پھر وہ ثمن ضائع ہو گیا پھر اس غلام کا کوئی مستحق نکل آیا تو رجوع کریگا مشتری قرض خواہوں پر اس لیے کہ مستعذر ہے رجوع قاضی سے پس قرض خواہ ضامن ہونگے اس لیے کہ قاضی نے ان کے لیے عمل کیا تھا اور قاضی

کا امین قاضی کی طرح ہے، اور اگر وصی نے ان کے لیے بیچ دیا قاضی کے امر کے ساتھ پھر غلام کا استحقاق ہو گیا یا وہ مر گیا اس پر قبضہ سے پہلے پھر اس کا ثمن ضائع ہو گیا تو مشتری رجوع کرے وصی پر اور وصی ان پر، اس لیے کہ عاقد وہ وصی ہے پس اسی پر رجوع ہوگا اور وصی رجوع کریگا ان پر اس لیے کہ اس نے ان کے لیے عمل کیا تھا۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن... الخ) ایک آدمی دوسرے کا مقروض تھا اور قرضہ ادا نہیں کر پا رہا تھا، تو قاضی یا قاضی کے امین نے قرض خواہوں کے لیے اس مقروض کے غلام کو بیچ دیا تاکہ اس کا قرضہ ادا کیا جاسکے اور ثمن مشتری سے وصول کر لیا، پھر اس کے بعد وہ ثمن ضائع ہو گیا، اس کے بعد پتہ چلا کہ وہ غلام تو کسی اور کا ہے مقروض کا نہیں ہے تو اب مشتری ثمن کا رجوع قرض خواہوں سے کریگا، اس لیے کہ قاضی یا اس کے امین سے ثمن کا رجوع تو مشکل ہے لہذا مشتری قرض خواہوں کو ضامن بنا سکے گا، کیونکہ غلام ان قرض خواہوں کے لیے بیچا گیا تھا۔

(وان باع... الخ) ایک آدمی مقروض تھا اور قرضہ قرض خواہوں کو ادا نہیں کر رہا تھا قاضی نے وصی کو امر کیا کہ تم اس مقروض کے غلام کو بیچ کر قرض خواہوں کا قرضہ ادا کرو، اس وصی نے وہ غلام بیچ دیا پھر پتہ چلا کہ وہ غلام کسی اور کا ہے یا مشتری نے ابھی تک اس پر قبضہ نہیں کیا تھا کہ وہ غلام مر گیا اور اس غلام کے ثمن بھی ضائع ہو گیا، تو اب مشتری وصی سے ثمن کا رجوع کریگا اور پھر وصی غرماء سے رجوع کریگا، مشتری وصی سے اس لیے رجوع کریگا عقد وصی نے کیا ہے اور وصی غرماء سے اس لیے رجوع کریگا کہ وصی نے ان غرماء کی خاطر غلام بیچا تھا۔

ولو أمرک قاضٍ عالمٌ عادلٌ بفعلٍ قضی بہ علی هذا من رحمٍ أو قطعٍ أو ضربٍ وسعک فعلہ
وَصَدَّقَ عَدْلٌ جَاهِلٌ سُئِلَ فَأَحْسَنَ تَفْسِيرَهُ وَلَمْ يُصَدِّقْ قَوْلَ غَيْرِهِمَا الْقَاضِي إِمَّا عَالِمٌ عَدْلٌ أَوْ جَاهِلٌ
عَدْلٌ أَوْ عَالِمٌ غَيْرُ عَدْلٍ أَوْ جَاهِلٌ غَيْرُ عَدْلٍ فَالْأَوَّلُ إِنْ قَالَ قَضَيْتُ بِقَطْعٍ يَدٍ زَيْدٍ فَأَقْطَعُ يَدَهُ جَازَ لَكَ
قَطْعُ يَدِهِ وَالْقَاضِي الثَّانِي إِنْ قَالَ هَذَا فَلَا بُدَّ مِنْ أَنْ تَسْأَلَهُ عَنْ سَبَبِهِ فَإِنْ أَحْسَنَ تَفْسِيرَهُ وَجَبَ تَصَدِيقُهُ
فِي جَوَازٍ لَكَ قَطْعُ يَدِهِ وَإِمَّا الْآخِرَانِ فَلَا يَقْبَلُ قَوْلُهُمَا .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر تجھے قاضی نے امر کیا جو کہ عالم ہے عادل ہے کسی فعل کا جس کا اس نے فیصلہ کیا تھا اس شخص پر سنگسار کرنے کا، یا ہاتھ کاٹنے کا یا مارنے کا تو تیرے لیے گنجائش ہے وہ کام کرنے کی، اور تصدیق کی جائیگی اس عادل کی جو جاہل ہو اس سے سوال کیا گیا پس اس نے اچھی تفسیر کر دی اور تصدیق نہیں کی جائیگی ان دونوں کے غیر کے قول کی، قاضی یا تو عالم عادل ہوگا یا جاہل عادل ہوگا، یا عالم غیر عادل ہوگا یا جاہل غیر عادل ہوگا، پس اول اگر کہے میں نے زید کے ہاتھ کے کاٹنے کا فیصلہ کیا ہے تو تم اس کا

ہاتھ کاٹ دو تو تیرے لیے جائز ہوگا اس کا ہاتھ کاٹنا اور قاضی ثانی اگر یہ بات کہے تو ضروری ہے کہ اس سے سوال کیا جائے اس کے سبب کا، پس اگر وہ اچھی تفسیر کر دے تو اس کی تصدیق واجب ہوگی پس جائز ہوگا تیرے لیے اس کا ہاتھ کاٹنا اور بہر حال آخری دو قسم کے قاضی تو اس کا قول قبول نہیں کیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو امرک... الخ) ایک قاضی نے دوسرے آدمی کو امر کیا کہ میں نے زید کے خلاف رجم (سنگساری) یا قطع (ہاتھ کے کاٹنے) یا ضرب (کوڑے مارنے) کا فیصلہ کیا ہے لہذا تم اس پر رجم یا قطع یا ضرب جاری کرو تو اب مامور کے لیے ایسا کرنا جائز ہے یا نہیں ہے؟ اس میں تفصیل یہ ہے کہ قاضی یا تو عالم ہوگا یا غیر عالم ہوگا بہر تقدیر عادل ہوگا یا غیر عادل، تو چار صورتیں ہوں گی، ۱۔ قاضی عالم عادل ہو، ۲۔ قاضی عادل جاہل ہو، ۳۔ قاضی عالم غیر عادل ہو، ۴۔ قاضی جاہل غیر عادل ہو۔ اگر قاضی عالم عادل ہے تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اگر جاہل عادل ہے تو مامور کے لیے ضروری ہے کہ اس قاضی سے اس فیصلہ کا سبب پوچھے اگر قاضی اس کی اچھی تفسیر کر دے (یعنی بہتر سبب بیان کر دے) تو اس کی تصدیق واجب ہے لہذا مامور کے لیے اس کے فیصلہ کو بجالانا جائز ہے اور اگر قاضی عالم غیر عادل ہو یا جاہل غیر عادل ہو تو اس کی بات نہیں مانی جائیگی۔

وَصَدَّقَ قَاضٍ غَزَلَ وَقَالَ لَزَيْدٍ أَخَذْتُ مِنْكَ الْفَأَقْضِيْ بِهِ لِعَمْرٍو وَدَفَعْتُ إِلَيْهِ أَوْ قَالَ لَهُ قَضَيْتُ بِقَطْعِ يَدِكَ فِي حَقِّ وَادَّعَى زَيْدٌ أَخْذَهُ وَقَطَعَهُ ظُلْمًا وَأَقْرَبُ بَكُونِهِمَا فِي قَضَاءِ هَ لَانَ زَيْدًا لَمَّا أَقْرَبُ بَكُونِ الْأَخْذِ وَالْقَضَاءِ بِقَطْعِ الْيَدِ فِي زَمَانِ قَضَاءِ هَ فَالظَّاهِرُ أَنَّ الْقَاضِي لَا يَظْلِمُ فَالْقَوْلُ لِلْقَاضِي أَمَّا إِذَا لَمْ يُقَرَّرْ بِكُونِهِمَا فِي زَمَانِ قَضَاءِ هَ بَلْ قَالَ أَمَّا فَعَلْتُ هَذَا قَبْلَ التَّقْلِيدِ أَوْ بَعْدَ الْعَزْلِ فَإِنْ أَقَامَ بَيْنَةً عَلَى هَذَا فَالْقَاضِي يَكُونُ مُبْطَلًا فِي هَذَا الْفِعْلِ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ بَيْنَةٌ فَالْقَوْلُ لِلْقَاضِي .

﴿ترجمہ﴾

اور تصدیق کی جائیگی اس قاضی کی جو معزول ہو گیا اور زید کو کہا میں نے تجھ سے ہزار لیے تھے پس میں نے ان کا فیصلہ عمرو کے لیے کیا تھا اور وہ اسے دے دیے تھے یا اسے کہا میں نے تیرے ہاتھ کے کاٹنے کا فیصلہ حق میں کیا تھا اور زید نے دعویٰ کیا اس کے لینے اور اس کے ہاتھ کاٹنے کا ظلم کے طریق پر، اور اقرار کیا ان دونوں کے اس کی قضاء میں ہونے کا، اس لیے کہ زید نے جب اقرار کیا لینے اور ہاتھ کے کاٹنے کی قضاء کا اس کی قضاء کے زمانے میں تو ظاہر یہ ہے کہ قاضی ظلم نہیں کریگا پس قاضی کا قول معتبر ہوگا بہر حال اگر وہ اقرار نہ کرے ان دونوں کے اس کی قضاء کے زمانے میں ہونے کا بلکہ کہے تم نے یہ کیا تھا قاضی بننے سے پہلے یا معزول ہونے کے بعد پس اگر بینہ قائم کر دے اس بات پر تو قاضی باطل پر ہوگا اپنے اس فعل میں اور اگر اس کے پاس بینہ نہ ہو تو قول قاضی کا معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(و صدق... الخ) قاضی اپنے عہدہ قضاء سے معزول ہو گیا اس کے بعد اس نے زید کو کہا کہ میں نے اپنے زمانہ قضاء میں تمہارے خلاف عمرو کے لیے ہزار درہم کا فیصلہ کیا تھا اور وہ ہزار درہم تم سے لیکر عمرو کو دے دیے تھے جبکہ زید کہتا ہے کہ تم نے یہ ہزار درہم مجھ سے ظلماً لیے تھے (یعنی فیصلہ غلط تھا) اسی طرح دوسرا مسئلہ یہ ہے کہ قاضی معزول نے زید کو کہا میں نے جو اپنے زمانہ قضاء میں تمہارے خلاف قطع ید کا فیصلہ کیا تھا وہ حق تھا جبکہ زید کہتا ہے کہ تم نے میرا ہاتھ ظلماً کٹوایا تھا تو اب کس کی بات مانیں گے زید کی یا قاضی معزول کی؟ اس میں دو صورتیں ہیں ایک صورت یہ ہے کہ زید اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ قاضی نے یہ دونوں فیصلے اپنے زمانہ قضاء میں کیے تھے اور دوسری صورت یہ ہے کہ زید اس کو نہیں مانتا بلکہ یہ کہتا ہے کہ قاضی نے اپنے معزول ہونے کے بعد یہ فیصلے کیے تھے یا اپنے عہدہ قضاء سنبھالنے سے پہلے کیے تھے، اگر زید اس بات کا اقرار کرتا ہے کہ قاضی نے یہ فیصلے اپنے قضاء کے زمانے میں کیے تھے تو اب قاضی کی بات مانی جائیگی اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ قاضی نے یہ فیصلہ اپنے زمانہ قضاء میں ظلماً نہیں کیا ہوگا اور اگر زید اس کا اقرار نہیں کرتا بلکہ کہتا ہے کہ یہ فیصلے زمانہ قضاء سے پہلے تھے یا اس کے معزول ہونے کے بعد تھے تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ زید اپنے اس دعویٰ پر بینہ قائم کرے اور دوسری صورت یہ ہے کہ اس کے پاس اپنے اس دعویٰ پر بینہ نہیں ہے، اگر زید بینہ قائم کر دے تو قاضی کی بات نہیں مانی جائیگی بلکہ زید کی تصدیق کی جائیگی اور اگر بینہ قائم نہ کر سکے تو قاضی کا قول معتبر ہوگا۔

﴿کتاب الشهادات والرجوع عنها﴾

ہی اخبارٌ بحقٍ للغيرِ على آخرِ الاخبارِ ثلاثَةٌ اَمَّا بِحَقِّ لِلغيرِ على آخرِ وهو الشهادةُ او بحقٍ للمُخبرِ على آخرِ وهو الدعوى او بالعكسِ وهو الاقرارُ ويجبُ بطلبِ المدعى وسترها في الحدودِ ابرأى افضلُ ويقولُ في السرقةِ اخذَ لا سرقَ انما يقولُ اخذَ لئلا يضيعَ حقُّ المالكِ ولا يقولُ سرقَ لئلا يجبَ الحدُّ ونصابُها للزنا أربعةُ رجالٍ وللحدِّ وباقي الحدودِ رجلانِ وللبيكارَةِ والولادةِ وغيوبِ النساءِ فيما لا يطلعُ عليه الرجالُ امرأةٌ انما قال هذا لان عيوبَ النساءِ اذا كانت مما يطلعُ عليه الرجالُ كالاصبغِ الزائدةِ مثلاً لا يكفي شهادةُ امرأةٍ ولغيرها مالا كان او غير مالٍ ككنكاحٍ ورضاعٍ وطلاقٍ ووکالةٍ ووصيةٍ رجلانِ اورجلٌ وامراتانِ انما قال مالا او غير مالٍ لان فيه خلافَ الشافعيِّ فان غيرَ المالِ لا تقبلُ فيه شهادةُ رجلٍ وامراتينِ عنده بل هذا مخصوصٌ بالمالِ .

﴿ترجمہ﴾

یہ خبر دینا ہے اپنے غیر کی حق کی دوسرے کے خلاف، اخبارات تین قسم پر ہیں یا غیر کے لیے دوسرے کے خلاف حق کی

خبر دینا اور یہ شہادت ہے، یا مخبر کے لیے دوسرے کے خلاف حق کی خبر دینا اور یہ دعویٰ ہے، یا عکس کے ساتھ اور یہ اقرار ہے، اور واجب ہے مدعی کے طلب کرنے کے ساتھ اور اس کو چھپانا پسندیدہ ہے حدود میں، یعنی افضل ہے اور چوری میں یہ کہے: اس نے لیا، نہ کہ اس نے چوری کی، جزیں نیست کہ اخذ کہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور سرق نہ کہے تاکہ حد واجب نہ ہو، اور اس کا نصاب زنا کے لیے چار مرد ہیں اور قصاص کے لیے اور باقی حدود کے لیے دو مرد ہیں اور بکارت اور ولادت کے لیے اور عورتوں کے ان عیوب کے لیے جن پر مرد مطلع نہیں ہو پاتے، ایک عورت ہے، جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا، اس لیے کہ عورتوں کے عیوب اگر ایسے ہوں جن پر مرد مطلع ہو جاتے ہیں جیسے زائد انگلی مثلاً، تو ایک عورت کی گواہی کافی نہ ہوگی، اور ان کے غیر کے لیے خواہ وہ مال ہو یا غیر مال جیسے نکاح، رضاعت، طلاق، وکالت، اور وصیت، دو مرد ہیں یا ایک مرد اور دو عورتیں ہیں، جزیں نیست مصنف نے کہا ”مالا او غیر مال“ اس لیے کہ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے، اس لیے کہ غیر مال میں قبول نہیں کی جاتی ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی ان کے نزدیک بلکہ یہ مال کے ساتھ مخصوص ہے۔

اخبارات تین قسم کے ہیں۔ شہادت، دعویٰ اور اقرار، شہادت کا معنی یہ ہے کہ اپنے غیر کے لیے دوسرے کے خلاف حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ زید نے عمرو کے ہزار درہم دینے ہیں، اور دعویٰ کہتے ہیں کہ مخبر کا اپنے غیر کے خلاف حق کی خبر دینا مثلاً یہ کہنا کہ زید نے میرے ہزار درہم دینے ہیں، اور اقرار کا مطلب یہ ہے کہ دوسرے کے لیے مخبر (اپنی ذات) کے خلاف حق کی خبر دینا جیسے یہ کہنا کہ میں نے زید کے ہزار درہم دینے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ووجب... الخ) مدعی اگر گواہ کو یوں کہے تم میرے حق میں گواہی دو تو گواہی دینا واجب ہو جائیگا، اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ (گواہی مت چھپاؤ) لیکن حدود میں گواہی کو چھپانا افضل ہے، حضور ﷺ نے فرمایا جس نے کسی مسلمان کی پردہ پوشی کی اللہ تعالیٰ اس کی آخرت میں پردہ پوشی کریں گے۔

(ويقول... الخ) اگر کسی کی چوری ہوئی تو گواہی دینے والا چور کے بارے میں یہ کہے اخذ (اس نے یہ چیز اٹھائی ہے) یہ نہ کہے سرق (یعنی اس نے یہ چیز چرائی ہے)، اخذ اسلئے کہے تاکہ مالک کا حق ضائع نہ ہو اور اسکو اس کا حق واپس مل جائے اور سرق اسلئے نہ کہے کہ اگر وہ سرق کہتا ہے تو چور پر حد واجب ہو جائیگی پس سرق نہ کہے تاکہ اس پر حد واجب نہ ہو۔

(ونصابها... الخ) زنا کے لیے گواہی کا نصاب چار مرد ہیں (یعنی اگر زنا کی گواہی دینی پڑے تو کم از کم

چار گواہوں کا ہونا ضروری ہے) اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: وَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ (ان عورتوں پر اپنے میں سے چار گواہ طلب کرو) وجہ استدلال یہ ہے کہ یہاں شرع کے ایک مسئلہ میں گواہوں کی مقدار بیان کی گئی ہے اور مقدار شرعیہ یا تو زیادتی کی نفی کے لیے ہوتی ہے یا کمی کی نفی کے لیے، یہاں زیادتی کی نفی تو مراد نہیں ہو سکتی کہ زنا کے معاملے میں چار گواہوں سے

زائد کا ہونا صحیح نہ ہو لہذا یہاں مراد کمی کی نفی ہوگی مطلب یہ ہوگا کہ زنا کے گواہ چار سے کم نہ ہونے چاہئیں۔ پس معلوم ہوا کہ زنا کی گواہی کے لیے کم از کم چار مردوں کا ہونا ضروری ہے۔

(وللقدود... الخ) قصاص اور دیگر حدود کے لیے دو مردوں کی گواہی ضروری ہے۔

(وللبکارة... الخ) بکارت کے لیے ایک عورت کی گواہی کافی ہے مثلاً عورت نے دعویٰ کیا کہ اس کا

شوہر عنین (نامرد) ہے اور وہ مطالبہ کرتی ہے کہ اس کو اس کے شوہر سے خلاصی دلوائی جائے جبکہ شوہر اپنے عنین ہونے کا انکار کرتا ہے، اس کے بعد اگر ایک عورت بھی اس کی بیوی کے باکرہ ہونے کی گواہی دے دے تو یہ گواہی کافی ہوگی اور اس کے بعد شوہر کو ایک سال کی مہلت دی جائیگی، اگر ایک سال کے اندر وہ اپنی بیوی پر قادر ہو گیا تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے طلاق دلوائی جائیگی، اسی طرح عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد مطلع نہیں ہو سکتے ان میں بھی ایک عورت کی گواہی کافی ہوگی۔

(انما قال... الخ) یہاں سے فیما لا یطلع علیہ الرجال کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس

لیے کہا کہ عورتوں کے وہ عیوب جن پر مرد مطلع ہو سکتے ہیں مثلاً زائد انگلی تو اس میں ایک عورت کی گواہی کافی نہ ہوگی۔

(ويعتبر... الخ) مذکورہ مسائل کے علاوہ دوسرے مسائل میں دو مردوں یا ایک مرد اور دو عورتوں کی

گواہی معتبر ہوگی خواہ ان مسائل کا تعلق مال سے ہو یا غیر مال سے۔ جیسے نکاح، رضاع، طلاق، وکالت، اور وصیت۔

(انما قال... الخ) یہاں سے مالا کان او غیر مال کے فائدے کو بیان کرتے ہیں، یہ اس لیے کہا

کہ اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے وہ فرماتے ہیں کہ مال میں تو عورتوں کی گواہی قبول ہوگی لیکن غیر مال میں قبول نہ ہوگی تو مصنف نے ان پر مالا کان او غیر مال کہہ کر رد کر دیا کہ عورتوں کی گواہی مطلقاً قبول ہوگی خواہ تعلق مال سے ہو یا نہ ہو۔

وَشُرِّطَ لِلْكَلِّ الْعَدَالَةُ وَلَفْظُ الشَّهَادَةِ اَعْلَمُ اَنَّ الْعَدَالَةَ شَرْطٌ عِنْدَنَا لَوْجُوبِ الْقَبُولِ لِلصَّحَةِ الْقَبُولِ
فَغَيْرُ الْعَدْلِ لَا يَجِبُ عَلَى الْقَاضِي اَنْ لَا يَقْبَلَ شَهَادَتَهُ اَمَّا اِنْ قَبِلَ وَحَكَمَ بِهِ صَحَّ فَلَمْ يَقْبَلْ اِنْ قَالَ اَعْلَمُ
اَوْ اَتَيْقَنُ وَلَا يَسْأَلُ عَنْ شَاهِدٍ بِلَا طَعْنٍ الْخَصْمِ اَي لَا يَسْأَلُ الْقَاضِي وَلَا يَتَفَحَّصُ اِنَّ الشَّاهِدَ عَدْلٌ اَوْ غَيْرُ
عَدْلٍ اِذَا لَمْ يَطْعَنْ الْخَصْمُ فِيهِ اِلَّا فِي حَدِّ وَقُودٍ وَقَالَ لَا يُسْتَلَفِي الْكُلَّ سِرًّا وَعَلْنَا وَبِهِ يُفْتَى فِي زَمَانِنَا
وَيَكْفِي سِرًّا لَانَّهُ قَدْ قِيلَ تَرْكِهُ الْعِلَانِيَةِ بِلَاءٌ وَفِتْنَةٌ فَانَّ الْمُرَكِّي اِنْ اَعْلَنَ بِمَسَاوِي الشَّاهِدِ يَهِيْجُ بَيْنَهَا
عِدَاوَةٌ وَبَغْضًا وَرُبَّمَا يَمْنَعُهُ الْخَوْفُ اَوْ الْحَيَاءُ اَوْ غَيْرُهُمَا عَنْ اَنْ يَقُولَ فِي الشَّاهِدِ مَا هُوَ حَقٌّ وَيَكْفِي
لِلتَّرْكِيَةِ هُوَ عَدْلٌ فِي الْاَصَحِّ فَانَّهُ قَدْ قِيلَ لَا بُدَّ اِنْ يَقُولَ هُوَ عَدْلٌ جَائِزُ الشَّهَادَةِ لَكِنَّ الْاَصَحَّ هُوَ الْاَوَّلُ
لَاِنَّ الْحَرِيَّةَ ثَبَتَ بَدَارِ الْاِسْلَامِ فَادَا قَالَ هُوَ عَدْلٌ يَكُونُ جَائِزُ الشَّهَادَةِ .

ترجمہ

اور تمام (امور کی گواہی کے لیے) مشروط ہے عدالت اور لفظ شہادت، جان تو کہ عدالت شرط ہے ہمارے نزدیک

قبول کے وجوب کے لیے نہ کہ قبول کی صحت کے لیے، پس غیر عادل، قاضی پر واجب نہیں کہ اس کی گواہی کو قبول نہ کرے بہر حال اگر قبول کر لیا اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو اس کا فیصلہ صحیح ہوگا، پس قبول نہ کرے اگر گواہ یہ کہے میں جانتا ہوں یا میں یقین کرتا ہوں اور قاضی گواہ کے متعلق سوال نہ کرے بغیر خصم کے طعن کے یعنی قاضی سوال نہ کرے اور چھان بین نہ کرے کہ گواہ عادل ہے یا غیر عادل ہے جبکہ خصم اس میں طعن نہ کرے، مگر حدود و قصاص میں اور صاحبین فرماتے ہیں سوال کرے تمام میں پوشیدہ طور پر اور علانیہ طور پر، اور اسی پر فتویٰ ہے ہمارے زمانے میں اور کافی ہوگا پوشیدہ طور پر سوال کرنا، اس لیے کہ تحقیق کہا گیا کہ علانیہ تزکیہ مصیبت اور فتنہ ہے کیونکہ تزکیہ کرنے والا اگر علانیہ ظاہر کرے گواہ کے برائیاں تو بھڑک اٹھے گی ان کے درمیان دشمنی اور بغض اور بسا اوقات مانع ہوگا اس کے لیے خوف یا حیاء یا ان کے علاوہ کوئی چیز اس بات سے کہ وہ گواہ کے متعلق وہ بات کہے جو حق ہو، اور کافی ہے تزکیہ کے لیے یہ بات کہ وہ عادل ہے اصح قول کے مطابق اس لیے کہ بعض نے کہا ضروری ہے کہ وہ یہ کہے کہ وہ عادل ہے جائز الشہادۃ ہے لیکن اصح وہ اول ہے اس لیے کہ آزادی ثابت ہو چکی ہے دارالاسلام کی وجہ سے پس جب وہ کہے کہ وہ عادل ہے تو یہ جائز الشہادۃ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(و شرط... الخ) ہر قسم کی گواہی کے لیے عدالت اور لفظ شہادت شرط ہے یعنی ضروری ہے کہ گواہ عادل ہوں اور وہ لفظ شہادت کے ساتھ گواہی دیں بایں طور کہ وہ اشہد یا نشہد کے لفظ استعمال کریں، عدالت کی تعریف یہ ہے کہ کبار سے اجتناب کیا جائے اور صغائر پر اصرار نہ کیا جائے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ جب مصنف نے کہا و شرط للکل العدالة تو شاید اس کا مطلب یہ ہے کہ عدالت گواہی کی قبولیت کے صحیح ہونے کی شرط ہے یعنی گواہی قبول کرنا اس وقت صحیح ہوگا جب گواہ عادل ہوں اور اگر وہ فاسق ہوں تو گواہی قبول کرنا صحیح نہیں؟ اس وہم کو دور کر دیا کہ عدالت گواہی کے لیے صحت قبول کی شرط نہیں بلکہ وجوب قبول کی شرط ہے مطلب یہ ہے کہ قاضی پر گواہی کو قبول کرنا اس وقت واجب ہوگا جب گواہ عادل ہوں اور اگر فاسق ہوں تو قبول کرنا اس پر واجب نہ ہوگا یہ مطلب نہیں کہ عدالت کے بغیر گواہی قبول کرنا صحیح بھی نہیں ہے لہذا اگر فاسق نے گواہی دی اور قاضی نے اس کو قبول کر کے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو صحیح ہے۔

(فلم یقبل... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ گواہی کے لیے لفظ شہادت شرط ہے اس لیے اگر گواہ نے کہا اعلم، میں جانتا ہوں یا کہا اتیقن، مجھے یقین ہے تو گواہی قبول نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس کی گواہی میں لفظ شہادت نہیں ہے۔ (ولا یسال... الخ) اگر مدعی علیہ نے مدعی کے گواہوں پر طعن نہیں کیا (ان کے بارے میں یہ نہ کہا کہ یہ فاسق ہیں) تو قاضی گواہوں کے متعلق کسی سے سوال نہ کرے کہ وہ عادل ہیں یا غیر عادل، لیکن حدود و قصاص میں گواہوں کے

متعلق تفتیش کرے گا کہ آیا وہ عادل ہیں یا فاسق ہیں خواہ اب خصم ان گواہوں میں طعن کرے یا نہ کرے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ ہر قسم کے معاملات میں قاضی گواہوں کے متعلق ان کی عدالت کی بابت پوچھتاچھ کرے گا، اور یہ پوچھنا سرا (خفیہ طور پر) بھی ہوگا اور علانیہ بھی، اور فتویٰ بھی اسی پر ہے، لیکن گواہوں کے متعلق سرا پوچھ لینا کافی ہے اس لئے کہ اگر قاضی علانیہ بھی تزکیہ (گواہوں کے متعلق پوچھتاچھ) کرے تو اس میں فتنہ کا اندیشہ ہے کیونکہ مزکی (گواہوں کے بارے میں ان کی عدالت یا فاسق کی خبر دینے والا) اگر علی الاعلان گواہوں کے عیوب بیان کرنا شروع کر دے تو مزکی اور گواہوں کے درمیان دشمنی پیدا ہو جائے گی، نیز بسا اوقات مزکی گواہ سے ڈرتا ہے یا اس بات سے شرماتا ہے کہ وہ گواہ کے متعلق سچی بات بتائے، لہذا تزکیہ صرف سرا ہی بہتر ہے۔

(وکفی... الخ) تزکیہ کے لیے گواہ کے متعلق صرف اتنا کہہ دینا ہو عدل یہ کافی ہے اور یہی اصح قول ہے۔
(فانہ... الخ) یہاں سے اصح کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے علی الاصح کہا تا کہ بعض لوگوں پر رد ہو جائے بعض کہتے ہیں کہ مزکی یوں کہے ہو عدل جائز الشہادۃ (یہ عادل ہے اور اس کی شہادت جائز ہے) ایسا اس لیے کہے تا کہ غلام سے احتراز ہو جائے اس لیے کہ غلام کی گواہی جائز نہیں فی الاصح کہہ کے ان پر رد کر دیا کہ جائز الشہادۃ کہنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ یہ دارالاسلام ہے، پس دارالاسلام کی وجہ سے گواہ کا آزاد ہونا پہلے ہی سے ثابت ہے پس جب مزکی ہو عدل "کہے گا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ گواہ جائز الشہادت بھی ہے۔ لہذا الگ سے جائز الشہادت کہنے کی ضرورت نہیں ہے۔

ولا یصح تعدیل الخصم بقولہ ہو عدل اخطا ونسی فان قال عدل صدق یثبت الحق وکفی واحد للترکیۃ وترجمۃ الشاہد والرسالۃ الی المزکی والاثنان احوط هذا عندابی حنیفۃ وابی یوسف واما عند محمد یجب الاثنان وهذا فی تزکیۃ السر اما تزکیۃ العلانیۃ فقد قال الخصاص یجب الاثنان اجماعاً لانہا فی معنی الشہادۃ حتی لا یصح تزکیۃ العلانیۃ من العبد ولا بد ان یکون المزکی عدلاً فلا یقبل تزکیۃ الفاسق ومستور الحال ولمن سمع بیعاً او اقراراً او حکم قاض اور رأی غصباً او قتلاً ان یشہد بہ وان لم یشہد علیہ فقولہ ان یشہد بہ مبتدء ولمن سمع خبرہ مقدماً علیہ وسماع البیع انه قد سمع قول البائع بعث وقول المشتري اشتریت ویقول اشہد لا اشہدنی ای فی صورۃ لم یشہد المشہود علیہ ولا یشہد علی الشہادۃ مالم یشہد علیہا فلا یشہد علیہا من سمع شہادۃ شاہد او الاشہاد علی الشہادۃ ای سمع رجل اداء الشہادۃ عند القاضی لا یسع له ان یشہد علی شہادۃ وکذا ان سمع اشہاد الشاہد رجلاً آخر علی شہادۃ لا یسع له ان یشہد علی شہادۃ لانه ماحملہ وانما حمل غیرہ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں ہے خصم کا عدالت بیان کرنا اپنے اس قول کے ساتھ کہ وہ عادل ہے، اس نے خطا کی یا یہ بھول گیا پس اگر کہے کہ یہ عادل ہے اس نے سچ کہا تو حق ثابت ہو جائیگا، اور کافی ہے ایک آدمی تزکیہ اور گواہ کی ترجمانی اور مزکی کی طرف پیغام رسانی کے لیے، اور دو میں زیادہ احتیاط ہے، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے، لیکن امام محمد کے نزدیک دو واجب ہیں، اور یہ پوشیدہ طور پر تزکیہ میں ہے، بہر حال علانیہ تزکیہ میں پس تحقیق خصاف نے کہا دو واجب ہیں بالا جماع، اس لیے کہ یہ گواہی کے معنی میں ہے حتیٰ کہ صحیح نہیں علانیہ تزکیہ غلام کی طرف سے اور ضروری ہے کہ مزکی عادل ہو پس قبول نہیں کیا جائیگا فاسق اور مستور الحال کا تزکیہ، اور اس شخص کے لیے جس نے سنا بیع کو یا اقرار کو یا قاضی کے حکم کو یا دیکھا غصب کو یا قتل کو، یہ کہ اس کی گواہی دے اگرچہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا گیا ہو۔ پس مصنف کا قول ان یشہد بہ مبتدا ہے اور لمن سمع اس کی خبر ہے جو اس پر مقدم ہے، اور بیع کا سماع یہ ہے کہ اس نے سنا بیع کو بعت کہتے ہوئے اور مشتری کو اشتريت کہتے ہوئے سنا، اور کہے میں گواہی دیتا ہوں نہ یہ کہ مجھے گواہ بنایا یعنی اس صورت میں کہ جسمیں اسکو (دیکھنے والے یا سننے والے کو) گواہ نہیں بنایا گیا (شرح کی عبارت میں ”المشہود علیہ“ کسی بھی طرح سے صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ تمام نسخوں میں یہ لفظ پایا جاتا ہے، بہتر یہ ہے کہ آپ ”مشہود“ کے لفظ کا اعتبار نہ کریں اور صرف ”لم یشہد علیہ“ مجہول کے صیغے کے ساتھ پڑھیں اور اس کا معنی وہی کریں جو اوپر لکھا گیا) اور گواہی پر گواہی نہ دے جب تک کہ اس کو اس پر گواہ نہ بنایا جائے پس اس گواہی پر گواہی نہ دے وہ شخص جس نے سنا گواہ کو گواہی دیتے ہوئے یا گواہی پر گواہ بناتے ہوئے یعنی ایک آدمی نے سنا گواہی کی اداء کو قاضی کے پاس تو اس کیلئے گنجائش نہیں کہ وہ اسکی گواہی پر گواہی دے اور اسی طرح اگر سنا گواہ کے دوسرے آدمی کو اپنے گواہی پر گواہ بنانے کو تو اس کے لیے گنجائش نہیں کہ وہ اس کی گواہی پر گواہی دے اسلئے کہ اس نے اس پر بوجھ نہیں لاد (گواہی کا) بلکہ اس کے غیر پر لاد ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یصح... الخ) مدعی علیہ نے کہا کہ مدعی کے گواہ عادل ہیں اور تعدیل ان الفاظ سے کی ہو عدل اخطا (یہ گواہ عادل تو ہے لیکن اس سے یہاں خطا ہو گئی ہے) یا یوں کہا ہو عدل نسبی (یہ عادل ہے لیکن بھول گیا) تو یہ تعدیل صحیح نہیں اور اگر مدعی علیہ نے گواہ کے بارے میں یہ کہا ہو عدل صدق کہ یہ گواہ عادل ہے اس نے سچ کہا تو اب مدعی علیہ کے خلاف مدعی کے لیے حق ثابت ہو جائیگا۔

(وکفی... الخ) شیخین فرماتے ہیں کہ اگر تزکیہ (گواہ کے بارے میں خبر دینا کہ یہ عادل ہے یا نہیں) کرنا ہو یا گواہ کی زبان ایسی ہو جو سمجھ میں نہ آتی ہو تو اس کی ترجمانی کرنی مقصود ہو، یا مزکی کی طرف پیغام بھیجنا مقصود ہو تو ان کاموں کے لیے ایک آدمی بھی کافی ہے، لیکن زیادہ احتیاط اسی میں ہے کہ اس کام کے لیے دو آدمی ہوں اور امام محمد فرماتے ہیں کہ یہاں

دو آدمیوں کا ہونا واجب ہے۔

(وہذا... الخ) یہاں سے امام خصاف کے قول کو نقل کرتے ہیں وہ فرماتے ہیں کہ اوپر جو اختلاف ذکر ہوا کہ تزکیہ کے لیے ایک مزر کی کافی ہے یا دو کا ہونا واجب ہے یہ اختلاف اس وقت ہے جب تزکیہ سر اہوا اور اگر تزکیہ علانیہ ہو تو اس بات پر اتفاق ہے کہ مزر کی دو ہونے چاہئیں اس لیے کہ علانیہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے اور شہادت کے لیے دو کا ہونا ضروری ہے تو علانیہ تزکیہ کے لیے بھی دو کا ہونا ضروری ہوگا۔

(حتی لا... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ تزکیہ علانیہ شہادت کے معنی میں ہے حاصل یہ ہے کہ غلام جس طرح گواہی نہیں دے سکتا اسی طرح علانیہ تزکیہ بھی نہیں کر سکتا اس سے معلوم ہوا کہ علانیہ تزکیہ شہادت کے معنی میں ہے۔
(ولا بد... الخ) مزر کی کا عادل ہونا ضروری ہے لہذا فاسق اور مستور الحال اگر گواہ کا تزکیہ کرتے ہیں تو معتبر نہ ہوگا۔

(ولم سمع... الخ) اگر کسی آدمی نے دو آدمیوں کو سنا کہ وہ بیع کر رہے ہیں یا قاضی فیصلہ کر رہا ہے اس نے اس کے فیصلہ کو سن لیا، یا کسی کو غصب کرتے ہوئے دیکھ لیا، یا کسی کو قتل کرتے ہوئے دیکھ لیا، تو اس کے لیے جائز ہے کہ ان باتوں کی گواہی دے (یعنی بیع، فیصلہ، غصب اور قتل کی گواہی) اگرچہ اس کو گواہ نہ بنایا گیا ہو۔

(فقلولہ... الخ) یہاں سے ترکیب کا بیان ہے کہ ان شہد مبتدا موخر ہے اور لمن سمع خبر مقدم ہے۔
(وسماع... الخ) یہاں سے سماع بیع کی صورت بیان کرتے ہیں کہ آدمی بائع کو یہ کہتے ہوئے سنے بعت (میں نے بیچا) اور مشتری کو یہ کہتے ہوئے سنے اشتریت (میں نے خریدا)

(ویقول... الخ) جس صورت میں گواہ کو گواہ نہ بنایا گیا ہو اور وہ از خود گواہی دینے لگے تو اس گواہی میں وہ اشہد کا لفظ کہے گا اشہد نی کا لفظ نہیں کہے گا (یعنی یہ کہے گا کہ میں گواہی دیتا ہوں یہ نہ کہے کہ مجھے مدعی نے گواہ بنایا ہے) اس لیے کہ اگر وہ اشہد نی کہے تو کذب لازم آئے گا کیونکہ اس کو گواہ تو نہیں بنایا گیا۔

(ولایشہد... الخ) کسی کی گواہی پر گواہی اس وقت دی جاسکتی ہے جب کہ گواہی پر گواہ بنایا جائے۔ لہذا اگر کسی نے سنا کہ ایک آدمی قاضی کے پاس گواہی دے رہا ہے تو اس کی گواہی پر گواہی نہیں دے سکتا، اسی طرح اگر دیکھا کہ ایک آدمی اپنی گواہی پر دوسرے کو گواہ بنا رہا ہے تو بھی دیکھنے والا گواہی نہیں دے سکتا ہے، اس لیے کہ اس آدمی نے اپنی گواہی پر گواہ دیکھنے والے کو نہیں بنایا بلکہ دوسرے کو بنایا ہے۔

ولا یشہد من رای خطہ ولم یدکر شہادتہ هذا عند ابی حنیفۃ لان الخط یشبہ الخط و عندہما یحل اذا علیم ان هذا خطا لان التغیر فیہ نادر وقیل فیما ذکر انہ لا یشہد لا خلاف فیہ وانما الخلاف فیما اذا وجد القاضی شہادتہ فی دیوانہ لان ما یكون تحت ختمہ یومن علیہ التغیر بخلاف الصک فانہ

فی ید الخصم. ولا بالتسامع بلاعیان الا فی النسب والموت والنکاح والدخول وولاية القاضی
واصل الوقف اذا أخبر بها عدلان اور جل و امراتان اذا كانوا عدولاً والمراد باصل الوقف ان هذه
الضيعة وقف على كذا فبيان المصرف داخل في اصل الوقف اما الشرط فلا يحل فيها الشهادة
بالتسامع.

﴿ترجمہ﴾

اور گواہی نہ دے وہ شخص جس نے دیکھا اپنے خط کو اور اس کو اپنی گواہی یاد نہیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے
کہ خط خط کے مشابہ ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے جبکہ اس کو پتہ ہو کہ یہ اس کا خط ہے اس لیے کہ اس میں تبدیلی نادر
ہے اور بعض نے کہا کہ یہ جو ذکر کیا کہ وہ گواہی نہ دے اس میں کسی کا اختلاف نہیں اور جزیں نیست کہ اختلاف اس صورت میں
ہے جب قاضی اس کی گواہی کو اپنے دیوان میں موجود پائے اس لیے کہ جو اس کی مہر کے تحت ہوگا اس میں تبدیلی سے امن ہوگا
بخلاف اقرار نامے کے کہ وہ خصم کے ہاتھ میں ہوتا ہے۔ اور جائز نہیں گواہی دینا سنی سنائی بات کی بغیر دیکھنے کے مگر نسب، موت،
نکاح، دخول، قاضی کی ولایت اور اصل وقف میں جبکہ اس کی خبر دی ہو دو عادل آدمیوں نے یا ایک مرد اور دو عورتوں نے جبکہ وہ
عادل ہوں اور مراد اصل وقف سے یہ ہے کہ یہ زمین وقف کی گئی ہے فلان کام کے لیے، پس مصرف کا بیان داخل ہوگا اصل وقف
میں بہر حال شرط پس ان میں شہادت تسامع کے ساتھ جائز نہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولایشہد... الخ) اگر کسی نے اپنا خط لکھا ہو یا پایا کہ اس میں اس کی گواہی لکھی ہوئی ہے لیکن اس کو واقعہ
یاد نہیں ہے (یعنی یہ بات یاد نہیں ہے کہ کس واقعہ کی وجہ سے اس نے یہ گواہی دی تھی) تو اب وہ اپنے خط کو بنیاد بنا کر گواہی نہیں
دے سکتا اس لیے کہ ایک خط دوسرے خط کے مشابہ ہو سکتا ہے، تو ہو سکتا ہے جس کو وہ اپنا خط سمجھ رہا ہے وہ اس کا اپنا خط نہ ہو بلکہ کسی
اور کا ہو، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس کو یقین ہو کہ یہ اس کا اپنا خط ہے تو گواہی دے سکتا ہے اس لیے کہ یہ بات نادر ہے کہ
خط میں تبدیلی ہو جائے پس ہم یہ سمجھیں گے کہ یہ اس کا اپنا خط ہے۔ اور اس میں کوئی تبدیلی نہیں ہوئی۔

(وقیل... الخ) یہاں سے بعض حضرات کے قول کو نقل فرماتے ہیں کہ پیچھے جو کہا کہ اگر اپنا خط دیکھا اور واقعہ
یاد نہیں تو اس خط کو بنیاد بنا کر گواہی نہیں دے سکتا یہ مسئلہ اتفاقی ہے، اختلاف اس صورت میں ہے جب قاضی اپنے دیوان (رجسٹر)
میں اس کی گواہی کو پالے (یعنی قاضی اپنے رجسٹر میں دیکھے کہ اس کی گواہی لکھی ہوئی ہے) تو اب وہ آدمی اپنے خط کو بنیاد بنا کر
اس کی گواہی دے سکتا ہے یا نہیں، امام صاحب کے نزدیک ایسا نہیں کر سکتا اور صاحبین کے نزدیک کر سکتا ہے اس لیے کہ اب اس
گواہی پر قاضی کی مہر لگی ہوئی ہوگی اور ایسی چیز تبدیلی سے محفوظ ہوا کرتی ہے۔ اور پہلے جو مسئلہ گزرا کہ دستاویز میں اس کی گواہی

لکھی ہوئی ہو تو وہ قاضی کے پاس نہیں بلکہ مدعی کے پاس ہے جس میں وہ تبدیلی بھی کر سکتا ہے لہذا وہاں یہ آدمی اس دستاویز پر لکھی ہوئی گواہی کو مد نظر رکھ کر گواہی نہیں دے سکتا۔

(ولا بالتسامع... الخ) جب تک معاملے کو دیکھا نہ ہو اس وقت تک اس معاملہ کی گواہی دینا ٹھیک نہیں ہے، لہذا کسی واقعہ کو اگر سن لیا تو محض سماعت کی وجہ سے اس کے بارے میں گواہی دینا ٹھیک نہ ہوگا، ہاں چند مسائل ایسے ہیں کہ ان میں تسامع (محض سننے) کی وجہ سے گواہی دینا بھی ٹھیک ہے بشرطیکہ گواہی دینے والے نے اس واقعہ کو دو عادل مردوں سے سنا ہو یا ایک مرد اور دو عورتوں سے سنا ہو جو کہ عادل ہوں جیسے کہ سنا کہ فلاں نے اپنی بیوی سے دخول کیا ہے یا فلاں کو خلیفہ نے قاضی مقرر کیا ہے، حالانکہ یہ واقعات اس کی آنکھوں کے سامنے نہیں ہوئے تو گواہی درست ہے، اسی طرح اصول وقف کی گواہی بھی تسامع کے ساتھ درست ہے اس کی صورت یہ ہے کہ یہ سنا فلاں نے اپنی زمین فلاں کام (مثلاً مسافر خانہ بنانے) کے لیے وقف کر دی ہے۔

(فبیان... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ اصول وقف کی صورت یہ ہے کہ یہ بے کہ فلاں نے اپنی زمین فلاں کام مثلاً مسافر خانہ بنانے کے لیے وقف کر دی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اصل وقف میں بیان مصرف بھی داخل ہے، جیسا کہ اس صورت میں مسافر خانہ کا جب ذکر آ گیا تو اس سے مصرف بھی بیان ہو گیا، پس بیان مصرف کی گواہی بھی تسامع کے ساتھ درست ہوگی، لیکن شرط وقف کی گواہی تسامع کے ساتھ درست نہیں ہے، بلکہ شرط وقف کی گواہی دینے کے لیے ضروری ہے کہ وہ اس شرط کا مشاہدہ بھی کر دے۔ مثلاً وقف کرنے والے نے یہ کہا کہ میں یہ زمین مسافر خانہ بنانے کے لیے وقف کرتا ہوں، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ میں اپنی موت تک اس پر اپنا قبضہ ختم نہیں کروں گا تو اس شرط کی گواہی کو اگر گواہ نے کسی اور آدمی سے سن لیا تو گواہ کے لیے اس شرط کی گواہی دینا ٹھیک نہیں ہے، ہاں اگر گواہ اس مجلس میں موجود ہو جس میں مالک اپنی زمین کو وقف پر دینے کا اعلان کر رہا ہے تو اب اس شرط کی گواہی بھی درست ہوگی۔

ویشہد رائی جالس مجلس القضاء يدخل عليه الخصوم انه قاض ورجل وامرأة يسكنان بيتا وبينهما انبساط الازواج انها عرسه اوشى سوى الرقيق في يد متصرف كالملاك انه له فقوله ورجل او امرأة عطف على قوله جالس وقوله انها عرسه عطف على قوله انه قاض فهذا من باب العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجروز مقدم فان رائي جالس وانه قاض معمول يشهد وانما قال سوى الرقيق لان الآدمي له يد على نفسه فيدفع يد الغير عن نفسه والمراد انسان يعبر عن نفسه حتى لو لم يعبر عن نفسه كالصغير والصغيرة فانهما لا يدلها فيعتبر يد الغير .

ترجمہ

اور گواہی دے سکتا ہے مجلس قضاء میں بیٹھنے والے کو دیکھنے والا جس پر خصوم داخل ہو رہے ہوں اس بات کی کہ وہ قاضی

ہے، اور ایک مرد اور ایک عورت کو دیکھنے والا جو ایک گھر میں رہ رہے ہوں اور ان کے درمیان میاں بیوی والا برتاؤ ہو اس بات کی کہ وہ اس کی بیوی ہے، اور کسی شے کو دیکھنے والا سوائے غلام کے کسی تصرف کرنے والے کے قبضے میں مثل مالکوں کے اس بات کی کہ وہ شے اسی کی ہے، پس مصنف کا قول ورجل وامراة معطوف ہے اس کے قول جالس پر، اور مصنف کا قول انہا عرسہ معطوف ہے اس کے قول انہ قاض پر، تو یہ دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر عطف کے باب سے ہے، اور مجرور مقدم ہے اس لیے کہ جالس معمول ہے رائی کا اور انہ قاض معمول ہے یشہد کا۔ اور جزیں نیست کہ مصنف نے سوی الرقیق کہا اس لیے کہ آدمی کا اپنے ذات پر خود قبضہ ہوتا ہے پس وہ دور کریگا غیر کے قبضے کو اپنے آپ سے، اور مراد ایسا انسان ہے جو اپنے آپ کو تعبیر کر سکے حتیٰ کہ اگر تعبیر نہیں کر سکتا اپنے آپ کو جیسے صغیر اور صغیرہ اس لیے کہ انکا کوئی قبضہ نہیں ہوتا پس اعتبار کیا جائیگا غیر کے قبضے کا۔

﴿توضیح﴾

(ویشہد... الخ) کسی نے دیکھا کہ ایک آدمی قضاء کی مجلس میں بیٹھا ہوا ہے اور لوگ اس کے پاس اپنے فیصلوں کے لیے آرہے ہیں تو دیکھنے والے کے لیے یہ اس بات کی گواہی دینا کہ وہ قاضی ہے، ٹھیک ہے، اسی طرح دیکھا کہ ایک مرد اور عورت ایک گھر میں رہتے ہیں اور ان کا رہن سہن ایسا ہے جیسا کہ میاں بیوی کا ہوتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے اس بات کی گواہی دینا ٹھیک ہے کہ یہ دونوں میاں بیوی ہیں، اسی طرح اگر یہ دیکھا کہ ایک چیز کسی کے قبضے میں ہے (غلام کے ماسوا) اور وہ قابض اس میں ایسا تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنی مملوکہ چیز میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لئے جائز ہے کہ وہ یہ اس بات کی گواہی دے کہ قابض اس چیز کا مالک ہے۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے ترکیب بیان کرتے ہیں کہ یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے اور مجرور مقدم ہے، دو مختلف عامل یہ ہیں ایک یشہد اور دوسرا رائی، اور دو معمول یہ ہیں ایک انہ قاض، یہ یشہد کا معمول ہے اور دوسرا جالس، یہ رائی کا معمول ہے، ان دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے ایک رجل وامراة ہے اس کا عطف جالس پر ہے جو کہ رائی کا معمول ہے، اور دوسرا لفظ انہ عرسہ ہے جس کا عطف انہ قاض پر ہے جو یشہد کا معمول ہے، اور مجرور جو کہ جالس ہے وہ مقدم ہے تو یہ دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے اور مجرور مقدم ہے اور اس جیسی ترکیب جائز ہوا کرتی ہے۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے سوی الرقیق کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ سوی الرقیق اس لیے کہا کہ اگر کسی نے دوسرے کے قبضہ میں ایک غلام کو دیکھا اس طور پر کہ وہ قابض اس غلام میں ایسا تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنے مملوک میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے اس بات کی گواہی دینا جائز ہے کہ یہ غلام اس قابض کا مملوک ہے

اس لیے کہ وہ غلام انسان ہے اور انسان کا اپنی ذات پر خود قبضہ ہوتا ہے لہذا وہ غیر کے قبضہ کو دفع کر سکتا ہے گویا غیر اس پر قابض ہی نہیں ہے جب قابض نہیں ہے تو غیر کے لیے اس کی ملک بھی ثابت نہ ہوگی بخلاف اور اشیاء کے کہ ان کا اپنی ذات پر کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہذا غیر کے قبضہ کا اعتبار کیا جائیگا۔ پس جب غیر ان اشیاء پر قابض ہو سکتا ہے تو اس کے لیے ملک بھی ثابت ہو جائیگی۔

(والمراد... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید رقیق (غلام) سے مراد مطلق

رقیق ہے خواہ صغیر ہو یا کبیر لہذا اگر صغیر غلام کسی کے قبضہ میں دیکھا کہ وہ قابض اس میں ایسا تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنے مملوک میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کے لیے یہ جائز نہ ہوگا کہ وہ قابض کے لیے اس کے مملوک ہونے کی گواہی دے؟ تو اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں رقیق سے مراد ایسا انسان ہے جو اپنے بارے میں وضاحت کر سکے (اپنی پہچان کر سکے) لہذا اگر صغیر اور صغیرہ کسی کے قبضے میں دیکھے گئے جو اپنے بارے میں وضاحت نہیں کر سکتے تو دیکھنے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ قابض کے حق میں ان کے مملوک ہونے کی گواہی دے کیونکہ صغیر اور صغیرہ کا اپنی ذات پر کوئی قبضہ نہیں ہوتا لہذا ان پر غیر کے قبضہ کا اعتبار کیا جائیگا۔

فَإِنْ أَقْرَأَ الْقَاضِيَ أَنَّ شَهَادَتَهُ بِالتَّسَامُعِ أَوْ بِحُكْمِ الْيَدِ بَطَلَتْ. أَقُولُ هَذَا يُؤَكِّدُ قَوْلَ أَبِي يُوسُفَ أَنَّ بِمَجْرَدِ الْيَدِ لَا تَحِلُّ الشَّهَادَةُ بَلْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَقَعَ فِي قَلْبِهِ أَنَّهُ مِلْكُهُ فَإِنَّهُ قَدْ قِيلَ أَنَّ قَوْلَ أَبِي يُوسُفَ تَفْسِيرٌ لِإِطْلَاقِ قَوْلِ مُحَمَّدٍ فِي الرِّوَايَةِ وَذَلِكَ لِأَنَّ مُجْرَدَ الْيَدِ لَوْ كَانَ سَبَبًا لِلْمَلِكِ لَمَا أَبْطَلَ بِالْإِظْهَارِ سَبَبُ الشَّهَادَةِ فَادْتَغَبْنَا أَنَّهُ يَشْهَدُ بِمَجْرَدِ الْيَدِ بَطَلَتْ شَهَادَتُهُ وَمَنْ شَهِدَ أَنَّهُ شَهِدَ دَفْنَ زَيْدٍ أَوْ صَلَّى عَلَيْهِ قُبِلَتْ وَهُوَ عَيَانٌ لِأَنَّ مَعَانَةَ الْمَوْتِ لَا يَكُونُ إِلَّا مِنْ وَاحِدٍ أَوْ اثْنَيْنِ فَحُضُورُ الدَّفْنِ أَوْ الصَّلَاةِ بِمَنْزِلَةِ الْمَعَانَةِ وَلَا يَجْرِي فِي مِثْلِ ذَلِكَ التَّلْبِيسُ عَادَةً.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر قاضی کے سامنے اقرار کرے کہ اس کی گواہی تسمع کی وجہ سے تھی یا قبضے کے حکم سے تھی تو باطل ہو جائیگی۔ میں کہتا ہوں کہ یہ بات تاکید کرتی ہے امام ابو یوسفؒ کے قول کی کہ محض قبضے سے گواہی جائز نہیں بلکہ شرط یہ ہے کہ اس کے دل میں واقع ہو جائے یہ بات کہ وہ اس کی ملک ہے اس لیے کہ تحقیق کہی گئی یہ بات کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام محمدؒ کے اطلاق کی تفسیر ہے روایت میں، اور یہ اس لیے کہ محض قبضہ اگر سبب ہوتا ملک کا تو باطل نہ ہوتی اظہار کے ساتھ شہادت کا سبب، پس جب واضح ہو گیا کہ اس نے گواہی دی تھی محض قبضے کی وجہ سے تو اس کی گواہی باطل ہو جائیگی اور جس نے گواہی دی کہ وہ حاضر ہوا تھا زید کے دفن میں یا اس کی نماز جنازہ پڑھی تو قبول کر لی جائیگی اور یہ مشاہدہ ہے اس لیے کہ موت کا معائنہ نہیں ہوتا مگر ایک یا دو آدمیوں سے پس دفن یا نماز جنازہ میں شریک ہونا بمنزلہ معائنہ کے ہے اور اس جیسی صورتحال میں تلہیس جاری نہیں ہوتی عادتاً۔

﴿توضیح﴾

(فان اقر... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کے لیے اس بات کی گواہی دی کہ یہ اس چیز کا مالک ہے، قاضی نے اس کی گواہی کی وجہ سے ملک کا فیصلہ کر دیا پھر اس کے بعد گواہ نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کیا کہ میں نے گواہی تسماع کی وجہ سے دی تھی (یعنی میں نے لوگوں سے سنا تھا کہ قابض اس کا مالک ہے تو میں نے اس کے لیے ملک کی گواہی دے دی تھی) یا کہتا ہے کہ میں نے گواہی صرف اس لیے دی تھی کہ فلاں اس پر قابض تھا تو اب یہ گواہی باطل ہو جائیگی۔

(اقول... الخ) شارح کہتے ہیں کہ یہ (اوپروالی) بات امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید کرتی ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر کسی نے فقط قابض کا قبضہ دیکھا تو اس قبضہ کی وجہ سے اس کے لیے ملک کی گواہی دینا صحیح نہیں ہے جب تک کہ دیکھنے والے کا دل اس بات کا یقین نہ کر لے کہ قابض اس کا مالک ہے، تو جب پیچھے گزرا کہ اگر گواہ نے قاضی کے سامنے اس بات کا اقرار کر لیا کہ میں نے جو فلاں کے لیے ملک کی گواہی دی تھی وہ محض تسماع کی وجہ سے تھی یا قبضہ کی وجہ سے تھی تو اس کی گواہی باطل ہو جائیگی، اس سے امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید ہو گئی۔

(فانه قد... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ فان اقرء سے لے کر بطلت تک امام ابو یوسفؒ کے قول کی تائید و تاکید ہے حاصل یہ ہے کہ مشائخ نے کہا کہ امام محمدؒ نے جو پیچھے کہا، کہ محض قبضہ کی وجہ سے ملک کی گواہی درست ہے وہ مطلق کہا یعنی اس میں یہ قید نہیں لگائی کہ یہ گواہی اس وقت درست ہوگی جب گواہ کے دل میں اس بات کا یقین بھی ہو کہ قابض اس کا مالک ہے، لیکن امام ابو یوسفؒ نے گواہی کے لے یہ قید لگائی ہے کہ گواہ اس وقت ملک کی گواہی دے جب اس کا دل بھی اس بات کو تسلیم کرے کہ قابض اس کا مالک ہے، تو امام ابو یوسفؒ کا یہ قول امام محمدؒ کے قول کے اطلاق کی تفسیر ہے، (یعنی امام محمدؒ نے مطلق بات ذکر کی اس میں قید نہیں لگائی لیکن امام ابو یوسفؒ نے قید لگا دی امام محمدؒ کے قول کا بھی یہی مطلب ہے جو امام ابو یوسفؒ کے قول کا ہے، پس امام محمدؒ کے اطلاق میں قید ملحوظ ہوگی، امام ابو یوسفؒ کے قول کے تفسیر ہونے کا یہی مطلب ہے۔)

(وذا لک... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا یہ قول امام محمدؒ کے قول کے اطلاق کی تفسیر ہے حاصل یہ ہے کہ امام محمدؒ نے پہلے تو مطلق کہا کہ قبضہ کی وجہ سے ملک کی گواہی درست ہے پھر کہا کہ اگر گواہ نے قاضی کے پاس جا کر یہ اقرار کیا کہ میری گواہی محض قبضہ کی وجہ سے تھی تو گواہی باطل ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ محض قبضہ کی وجہ سے گواہی نہ دے جب تک دل اس بات کو تسلیم نہ کرے کہ قابض اس کا مالک ہوگا، پتہ چلا کہ محض قبضہ سبب ملک نہیں کیونکہ اگر محض قبضہ سبب ملک ہوتا تو یہ ملکیت اس وقت باطل نہ ہوتی جب گواہ سبب شہادت کو بیان کر دیتا ہے حالانکہ یہاں اس نے سبب شہادت کو بیان کر دیا کہ میری گواہی تو صرف اس وجہ سے تھی کہ میں نے اس پر اس مدعی کا قبضہ دیکھا تھا تو اب اس کی

گواہی باطل ہو جاتی ہے اور قابض کی ملکیت باطل ہو جاتی ہے معلوم ہوا کہ ملکیت کی گواہی دینے کے لیے فقط قابض کا قبضہ کافی نہیں بلکہ دل کا اس بات کا یقین کر لینا بھی ضروری ہے کہ قابض اس کا مالک ہوگا، اس سے ثابت ہوا کہ امام ابو یوسف کا قول امام محمد کے قول کے اطلاق کی تفسیر ہے (یعنی امام محمد وہی کہنا چاہتے ہیں جو امام ابو یوسف کہتے ہیں)

(ومن شہد... الخ) ایک آدمی کی موت کا دعویٰ ہوا اور پھر کسی گواہ نے مدعی کے لیے اس کی موت کی گواہی ان الفاظ میں دی کہ میں اس کے دفن میں شریک تھا یا میں نے اس کی نماز جنازہ پڑھی ہے تو یہ گواہی قبول کر لی جائیگی اور ہم یوں سمجھیں گے کہ گویا گواہ نے مرنے والے کی موت کا مشاہدہ کیا ہے۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ صورت مذکورہ میں گواہ کی موت پر گواہی کیسے قبول کر لی جاتی ہے حالانکہ اس نے مرنے والے کی موت کا مشاہدہ نہیں کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ موت کا مشاہدہ ایک یا دو آدمی کرتے ہیں لہذا دفن میں شریک ہونا یا جنازہ میں شرکت کرنا گویا موت کا مشاہدہ ہے۔

(ولا یجری... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا کہ ہو سکتا ہے کہ گواہ موت کی گواہی دیتے ہوئے تلپیس (دھوکہ) سے کام لے پس چاہیے کہ موت پر اس کی گواہی قبول نہ کی جائے کیونکہ اس نے مرنے والے کو اپنی آنکھوں سے مرتے ہوئے نہیں دیکھا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اس بارے میں عام طور پر تلپیس نہیں کی جاتی لہذا اس کی گواہی قبول کر لیں گے۔

﴿باب قبول الشہادۃ﴾

وَتُقْبَلُ الشَّهَادَةُ مِنْ أَهْلِ الْإِهْوَاءِ إِلَّا الْخَطَابِيَّةَ أَهْلُ الْإِهْوَاءِ أَهْلُ الْقِبْلَةِ الَّذِينَ لَا يَكُونُ مُعْتَقَدُهُمْ مُعْتَقَدُ أَهْلِ السُّنَّةِ وَهُمْ الْجَبَرِيَّةُ وَالْقَدَرِيَّةُ وَالرَّوَافِضُ وَالْخَوَارِجُ وَالْمُعْطَلَّةُ وَالْمُشَبَّهَةُ وَكُلٌّ مِنْهُمْ اثْنَا عَشَرَ فِرْقَةً فَصَارُوا اثْنَيْنِ وَسَبْعِينَ فِرْقًا وَالْبَعْضُ فَرَّقُوا بَيْنَ الْهَوَى الَّذِي هُوَ كُفْرٌ كَالْقَوْلِ بِأَنَّهُ تَعَالَى جِسْمٌ وَالْهَوَى الَّذِي لَيْسَ بِكُفْرٍ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُمْ لِفَسَقِهِمْ قُلْنَا لَمْ يَقَعْ فِي الْإِعْتِقَادِ الْبَاطِلِ إِلَّا دِيَانَةُ وَالْكَذِبُ عِنْدَ الْجَمِيعِ حَرَامٌ وَأَمَّا الْخَطَابِيَّةُ فَهُمْ مِنْ غُلَاةِ الرَّوَافِضِ يَعْتَقِدُونَ الشَّهَادَةَ لِكُلِّ مَنْ حَلَفَ عِنْدَهُمْ وَقِيلَ يَرَوْنَ الشَّهَادَةَ لِشِيعَتِهِمْ وَاجِبَةً .

﴿ترجمہ﴾

اور قبول کی جائیگی گواہی اہل اہواء کی مگر خطابیہ، اہل اہواء وہ اہل قبلہ ہیں جن کا اعتقاد اہل سنت جیسا اعتقاد نہیں ہے اور وہ جبریہ، قدریہ، روافض، خوارج، معطلہ اور مشبہہ ہیں اور ان میں سے ہر ایک کے بارہ فرقے ہیں پس یہ بہتر فرقے ہوئے اور بعض نے فرق کیا ہے اس ہوی کے درمیان جو کفر ہے جیسا کہ قول کرنا کہ اللہ تعالیٰ کا جسم ہے اور اس ہوی کے درمیان جو کفر نہیں اور امام شافعی کے نزدیک اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اس کے فسق کی وجہ سے ہم کہتے ہیں کہ واقع نہیں ہوئی مگر دیانت

اور جھوٹ تمام لوگوں کے نزدیک حرام اور بہر حال خطابیہ پس وہ غلو کرنے والے روافض میں سے ہیں جو اعتقاد رکھتے ہیں گواہی دینے کا ہر اس شخص کے لیے جو کہ ان کے سامنے قسم اٹھائے اور بعض نے کہا کہ وہ گواہی دینے کو اپنے گروہ کے لیے واجب سمجھتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

اهواء ہوی کی جمع ہے بمعنی خواہش نفس اور اس میں تعلیم ہے خواہ یہ ہوی لذات دنیویہ میں ہو یا اعتقادات دینیہ میں ہو یا اعمال میں سے ہو بایں طور کہ رسالت کی اتباع کے بغیر اپنی سمجھ پر اعتماد کرتے ہوئے ایسا اعتقاد رکھے جس کو وہ حق سمجھتا ہو حالانکہ وہ حق نہ ہو۔ اہل اہواء وہ لوگ ہیں جو اہل قبلہ میں سے ہیں اور ان کا اعتقاد اہل سنت کے اعتقاد کے مطابق نہیں ہے اور وہ چھ گروہ ہیں جبریہ، قدریہ، روافض، خوارج، معتزلہ اور مشبہ۔ جبریہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ بندہ مجبور محض ہے نہ یہ اپنے افعال کا خالق ہے اور نہ کاسب ہے، اور قدریہ وہ لوگ ہیں جو کہتے ہیں کہ بندہ اپنے افعال کا خالق بھی ہے اور کاسب بھی ہے۔ روافض وہ ہیں جو اہل بیت کی محبت میں غلو کرتے ہیں اور باقی صحابہ کی تکفیر کرتے ہیں اور خوارج وہ ہیں جو حضرت علیؑ کا انکار کرتے ہیں، معتزلہ وہ ہیں جو اللہ کی ذات کو نہیں مانتے اور باری تعالیٰ کو بیکار محض سمجھتے ہیں اور مشبہ وہ ہیں جو باری تعالیٰ کو باقی چیزوں کے ساتھ تشبیہ دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ کے لیے باقی اجسام کی طرح جسم ہے، ان چھ گروہوں میں سے ہر ایک کے بارہ فرقے ہیں تو کل بہتر فرقے ہوئے، حدیث میں ہے کہ میری امت میں تہتر فرقے ہونگے بہتر جہنم میں جائیں گے اور ایک جنت میں پوچھا گیا وہ کونسا فرقہ ہے؟ فرمایا: ما انا علیہ واصحابی (وہ لوگ جو اس طریقے پر ہیں جس طریق پر میں اور میرے صحابہ ہیں) مصنفؒ کی عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اہل اہواء کی گواہی قبول کر لی جائیگی لیکن خطابیہ کی گواہی قبول نہ کریں گے۔ (خطابیہ کا مصداق آگے بیان ہوتا ہے)

(والبعض... الخ) یہاں سے بعض حضرات کے قول کو نقل کرتے ہیں، کہ ہواء کی دو قسمیں ہیں ایک کفر ہے جیسا کہ یہ کہنا اللہ تعالیٰ کا جسم ہے اور ایک غیر کفر ہے، تو وہ اہل اہواء جن کی ہوی کفر ہے ان کی شہادت قبول نہ کی جائیگی اور وہ اہل اہواء جن کی ہوی کفر نہیں ہے ان کی شہادت قبول کر لی جائیگی۔

(وعند... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جن کی ہواء کفر نہیں ہے ان کی گواہی بھی قبول نہیں کریں گے کیونکہ وہ فاسق ہیں۔

(قلنا... الخ) ہم اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ اہل اہواء کا جو باطل اعتقاد ہوتا ہے اس کا منشاء دیانت ہوتی ہے وہ ایسا اعتقاد عناد و ضد کی بنا پر نہیں رکھتے اور جھوٹ تمام لوگوں کے ہاں حرام ہے لہذا اہل اہواء بھی اس کو حرام سمجھیں گے لہذا غالب یہ ہے کہ وہ جھوٹ نہیں بولیں گے تو ان باتوں کے پیش نظر ان کی گواہی قبول کر لینی چاہیے اس لیے کہ مقصود تو یہ ہے کہ گواہ سچ سچ ساری بات بتادے اور یہ مقصد حاصل ہو رہا ہے۔

(واما الخطابیة... الخ) خطابیہ کے مصداق کو بیان کرتے ہیں کہ یہ ان روافض میں سے ہیں جو غلو کرنے والے ہیں اور جن کا اعتقاد یہ ہے کہ جو بھی شخص آ کر قسم اٹھالے تو اس کے حق میں گواہی دینا جائز ہے اگرچہ گواہ نے اس واقعہ کا مشاہدہ نہ کیا ہو جس کی وہ گواہی دے رہا ہے۔

(وقیل... الخ) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ خطابیہ اپنے لوگوں کے حق میں گواہی دینے کو واجب سمجھتے ہیں، اگرچہ ان کا وہ اپنا ناحق پر ہو لہذا ان کی گواہی بالکل قبول نہ کرنی چاہیے اس لیے کہ ان کے نزدیک اپنے گروہ کے آدمی کے لیے جھوٹ بولنا واجب ہے لہذا ان کی بات کا کوئی اعتبار نہیں ہے۔

وَالذَّمِّيُّ عَلَى مِثْلِهِ وَإِنْ خَالَفَا مِلَّةً وَعَلَى الْمُسْتَأْمَنِ وَالْمُسْتَأْمِنِ عَلَى مِثْلِهِ إِنْ كَانَ مِنْ دَارٍ وَاحِدَةٍ شَهَادَةُ الذَّمِّيِّ تُقْبَلُ عِنْدَنَا وَعِنْدَ مَالِكٍ وَالشَّافِعِيِّ لَا يُقْبَلُ ثُمَّ عِنْدَنَا إِنَّمَا تُقْبَلُ عَلَى الذَّمِّيِّ الْمُسْتَأْمِنِ وَإِنْ خَالَفَا مِلَّةً كَالنَّصَارِيِّ وَالْمَجُوسِ فَإِنَّ الْكُفَرَ كُلَّهُ مِلَّةٌ وَاحِدَةٌ وَلَا تُقْبَلُ عَلَى الْمُسْلِمِ وَشَهَادَةُ الْمُسْتَأْمَنِ تُقْبَلُ عَلَى الْمُسْتَأْمِنِ إِنْ كَانَ مِنْ دَارٍ وَاحِدَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ دَارَيْنِ كَالْتُرْكِ وَالرُّومِ فَلَا يُقْبَلُ وَلَا تُقْبَلُ أَيْضًا عَلَى الْمُسْلِمِ وَلَا أَيْضًا عَلَى الذَّمِّيِّ وَعَدٌّ بِسَبَبِ الدِّينِ .

﴿ترجمہ﴾

اور (قبول کی جائیگی گواہی) ذمی کی اپنے مثل کے خلاف اگرچہ وہ مخالف ہوں ملت کے لحاظ سے اور مستامن کے خلاف، اور مستامن کی اپنی مثل کے خلاف اگر وہ دار واحد سے ہوں، ذمی کی گواہی قبول کی جائیگی ہمارے نزدیک اور امام مالکؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول نہیں کی جائیگی پھر ہمارے نزدیک جزیں نیست کہ قبول کی جائیگی ذمی اور مستامن کے خلاف اگرچہ وہ دونوں مخالف ہوں ملت کے لحاظ سے جیسے کہ نصاریٰ اور مجوس اس لیے کہ کفر سارا ملت واحدہ ہے اور قبول نہیں کی جائیگی مسلمان کے خلاف اور مستامن کی گواہی قبول کی جائیگی مستامن کے خلاف اگر دونوں دار واحد سے ہوں اور اگر دونوں داروں سے ہوں جیسے ترک اور روم، تو قبول نہیں کی جائیگی اور مسلم کے خلاف بھی قبول نہیں کی جائیگی اور ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی (اور قبول نہیں کی جائیگی گواہی) دین کے سبب سے دشمن کی۔

﴿توضیح﴾

(والذمی... الخ) ایک ذمی (جو دارالاسلام میں امن کے ساتھ جزیہ ادا کر کے مستقل رہائش پذیر ہو) دوسرے ذمی کے خلاف گواہی دے سکتا ہے اگرچہ دونوں کا مذہب جدا جدا ہو اسی طرح ذمی کی گواہی مستامن (جو دارالاسلام میں کچھ عرصے کے لیے امن لے کر داخل ہوا ہو) کے خلاف بھی قبول کر لی جائیگی، امام مالکؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں ذمی کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔ پھر ہم کہتے ہیں کہ اگر ذمی اور مستامن کا مذہب جدا جدا ہو پھر بھی ان کی ایک دوسرے کے خلاف

گواہی قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ کفر ملت واحدہ ہے، اور ایک ملت سے تعلق رکھنے والے لوگوں کی گواہی ایک دوسرے کے خلاف قبول کر لی جاتی ہے۔

(ولا تقبل... الخ) ذمی اور متامن کی گواہی مسلمان کے خلاف قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: ولن يجعل الله للكافرين على المؤمنين سبيلا۔ (اللہ تعالیٰ ہرگز کفار کو مسلمانوں کے خلاف کوئی راستہ نہیں دیں گے۔)

(والشهادة... الخ) ایک متامن کی دوسرے متامن کے خلاف گواہی تب قبول ہوگی جب کہ دونوں دار واحد (ایک سلطنت) سے تعلق رکھتے ہوں اگر وہ دارین سے تعلق رکھتے ہیں بایں طور کہ ایک ترکی ہو اور دوسرا رومی ہو تو پھر ایک دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہ ہوگی۔ کیونکہ دار کے اختلاف سے ولایت منقطع ہو جاتی ہے۔

(ولا تقبل... الخ) اگر متامن کسی مسلمان کے خلاف گواہی دیتا ہے یا ذمی کے خلاف گواہی دیتا ہے تو اس کو قبول نہیں کیا جائیگا مسلمان کے خلاف تو اس کی گواہی اس لیے قبول نہ ہوگی کہ متامن کافر ہے اور ذمی کے خلاف اس لیے قبول نہ ہوگی کہ وہ معاملات میں مسلمان کی طرح ہوتا ہے جب مسلم کے خلاف متامن کی گواہی قبول نہیں تو ذمی کے خلاف بھی قبول نہ ہوگی۔

(وعدو... الخ) اگر دو آدمیوں کے درمیان دین کے سبب سے دشمنی ہو بایں طور کہ ایک فاسق ہو اور دوسرا نیک ہو اور پھر ان میں سے کوئی ایک دوسرے کے خلاف گواہی دیتا ہے تو اس کو قبول کر لیا جائیگا اس لیے کہ ان کے درمیان دشمنی دیانت میں شدت کی وجہ سے ہے لہذا ان کی دشمنی اس بات پر نہیں اکسائی گی کہ ایک دوسرے کے خلاف جھوٹ بولیں۔

وَمَنْ اجْتَنَبَ عَنِ الْكِبَائِرِ وَلَمْ يُصِرَّ عَلَى الصَّغَائِرِ وَغَلَبَ صَوَابُهُ اخْتَلَفُوا فِي تَفْسِيرِ الْكِبَائِرِ قِيلَ هِيَ سَبْعُ الْاِشْرَاكِ بِاللّٰهِ تَعَالٰی وَالْفِرَارُ مِنَ الزَّحْفِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ بَغِيرِ حَقٍّ وَنَهْبُ مَالِ الْمُؤْمِنِ وَالزَّوْنَا وَشُرْبُ الْخَمْرِ وَزَادَ الْبَعْضُ اَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ بَغِيرِ حَقٍّ وَاَكْلُ الرِّبْوَا وَقَدْ وَرَدَ فِي الْحَدِيثِ اجْتَنِبُوا السَّبْعَ الْمُهْلِكَاتِ الشَّرْكَ بِاللّٰهِ وَالسَّحَرُ وَقَتْلُ النَّفْسِ الَّتِي حَرَّمَ اللّٰهُ الْاِلَّا بِالْحَقِّ وَاَكْلُ الرِّبْوَا وَاَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ بَغِيرِ حَقٍّ وَالتَّوَلَّى يَوْمَ الزَّحْفِ وَقَذْفُ الْمُحَصَّنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ الْغَافِلَاتِ وَقَدْ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْكِبَائِرُ الْاِشْرَاكُ بِاللّٰهِ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ وَقَتْلُ النَّفْسِ وَالْيَمِينِ الْغَمُوسُ فَالصَّحِيحُ اَنَّ هَذِهِ الْاَحَادِيثَ لَيْسَ لِبَيَانِ الْحَصْرِ فَالْكَبِيرَةُ كُلُّ مَا سَمِيَ فَاَحْشَةً كَاللُّوَاطَةِ وَنِكَاحِ مَنْكُوحَةِ الْاَبِ اَوْ ثَبَتَ لَهَا بِنَصِّ قَاطِعٍ عَقُوبَةٌ فِي الدُّنْيَا اَوْ فِي الْآخِرَةِ وَقَالَ الْاِمَامُ الْخُلَوَانِي كُلُّ مَا كَانَ شَنِيعًا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ وَفِيهِ هَتْكُ حَرَمَةِ اللّٰهِ تَعَالٰی وَالَّذِينَ فَهَى كَبِيرَةٌ ثُمَّ بَعْدَ الْاجْتِنَابِ عَنِ الْكِبَائِرِ كُلِّهَا لَا بَدَّ مِنْ عَدَمِ الْاَصْرَارِ عَلَى الصَّغِيرَةِ فَاِنَّ الْاَصْرَارَ عَلَى الصَّغِيرَةِ كَبِيرَةٌ وَقَوْلُهُ وَغَلَبَ صَوَابُهُ اِی

حَسَنَاتُهُ اَغْلَبُ مِنْ سَيِّئَاتِهِ فَإِنَّ اَلْاِلْمَامَ بِالصَّغِيرَةِ لَا يُسْقِطُ الْعَدَالَهَ فَقَوْلُهُ وَمَنْ اجْتَنَبَ اِلَى قَوْلِهِ وَغَلَبَ صَوَابُهُ تَفْسِيرُ الْعَدْلِ اَقُولُ لَا بُدَّ مِنْ قَيْدٍ آخَرَ وَهُوَ اَنْ يَجْتَنِبَ الْاَفْعَالُ الْخَسِيسَةَ الدَّالَّةُ عَلَى الدَّنَاءَةِ اِىْ عَدَمُ الْمُرُوَّةِ كَالَاكِلِ فِي الطَّرِيقِ وَالْبَوْلِ عَلَى الطَّرِيقِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جو اجتناب کرے کبائر سے اور اصرار نہ کرے صغائر پر اور اس کی نیکیاں غالب ہوں، کبائر کی تفسیر میں مشائخ نے اختلاف کیا ہے، بعض نے کہا کہ وہ سات ہیں، اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جنگ سے بھاگنا، والدین کی نافرمانی کرنا، نفس کو ناحق قتل کرنا، مسلمان کا مال چھیننا، زنا، شراب پینا، اور بعض نے اضافہ کیا ہے یتیم کا مال کھانا ناحق اور سود کھانا، اور تحقیق وارد ہے حدیث میں کہ بچوسات ہلاک کرنے والی چیزوں سے: اللہ تعالیٰ کے ساتھ شریک ٹھہرانا، جادو کرنا، اس نفس کو قتل کرنا جسکو اللہ نے حرام کیا ہے مگر حق کیساتھ، سود کھانا، یتیم کا مال کھانا ناحق، اور جنگ کے دن بھاگنا، اور پاک دامن مومن بھولی بھالی عورتوں پر تہمت لگانا، اور تحقیق نبی ﷺ نے فرمایا کبائر اللہ تعالیٰ کیساتھ شریک ٹھہرانا ہے اور والدین کی نافرمانی اور نفس کو قتل کرنا اور جھوٹی قسم کھانا ہے، پس صحیح یہ ہے کہ یہ احادیث بیان حصر کیلئے نہیں ہیں پس کبیرہ ہر وہ چیز ہے جسکا نام فاحشہ رکھا جائے جیسے لواطت، اور باپ کی منکوحہ کے ساتھ نکاح کرنا، یا ثابت ہو جائے اس کیلئے نص قطعی کے ساتھ سزا دنیا میں یا آخرت میں، اور امام حلوانی نے فرمایا کہ ہر وہ کام جو مسلمانوں کے درمیان برا ہو اور اس میں ہتک ہو اللہ تعالیٰ اور دین کی حرمت کی تو وہ کبیرہ ہے پھر تمام کبائر سے اجتناب کے بعد ضروری ہے صغیرہ پر اصرار نہ کرنا اسلئے کہ صغیرہ پر اصرار کبیرہ بن جاتا ہے اور مصنف کا قول و غلب صوابہ، یعنی اس کی نیکیاں غالب ہوں اس کی برائیوں پر، اس لیے کہ صغیرہ کا ارتکاب عدالت کو ساقط نہیں کرتا۔ پس مصنف کا قول و من اجتنب سے لیکرو غلب صوابہ تک عدل کی تفسیر ہے میں کہتا ہوں کہ ضروری ہے دوسری قید، اور وہ یہ ہے کہ وہ اجتناب کرے ان افعال سے جو خسیس ہیں اور گھٹیا پن یعنی عدم مروت پر دال ہیں، جیسے راستے میں کھانا، اور راستے پر پیشاب کرنا۔

﴿توضیح﴾

(ومن... الخ) عادل کی گواہی قبول کی جائیگی، مصنف نے عادل کی تعریف بھی ضمناً بیان کر دی کہ عادل وہ ہے جو کبائر سے اجتناب کرے اور صغیرہ گناہوں پر اصرار (دوام) نہ کرے اور اس کی نیکیاں اس کی برائیوں پر غالب ہوں۔
(اختلفوا... الخ) کبائر کی تفسیر میں اختلاف ہے بعض کہتے ہیں کہ کبائر سات ہیں، شرک، میدان جنگ سے بھاگنا، والدین کی نافرمانی کرنا، ناحق کسی کو قتل کرنا، مسلمان کا مال لوٹنا، اور شراب پینا، اور بعض کہتے ہیں کہ کبائر نو ہیں، سات یہی اور باقی دو یہ ہیں یتیم کا مال کھانا اور ناحق سود لینا۔

(وقد ورد... الخ) یہاں سے دو حدیثوں کے درمیان بظاہر تعارض ذکر کر کے ان میں تطبیق بیان

کرتے ہیں، ایک حدیث میں ہے کہ سات ہلاک کرنے والی چیزوں سے بچو شرک، سحر، وہ نفس جس کو اللہ تعالیٰ نے حرام قرار دیا ہو اس کو قتل کرنا، الا یہ کہ وہ قتل حق کے ساتھ ہو، اور سود لینا، یتیم کا ناحق مال کھانا، میدان جنگ سے بھاگنا، بھولی بھالی پاکدامن عورتوں پر تہمت لگانا، اور دوسری حدیث میں ہے کبار شرک، والدین کی نافرمانی، نفس کا ناحق قتل کرنا اور یمین غموس ہیں، تو پہلی حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ کبار سات ہیں اور دوسری حدیث سے معلوم ہوتا ہے کہ چار ہیں۔

(فالصحيح... الخ) یہاں سے ان دو حدیثوں کے درمیان تعارض کو ختم کرتے ہیں کہ یہ احادیث بیان

حصر کے لیے نہیں ہیں بلکہ یہ بتانے کے لیے ہیں کہ من جملہ کبار میں سے کچھ کبیرہ گناہ یہ ہیں۔

(فالكبيرة... الخ) یہاں سے کبیرہ گناہ کی تعریف کرتے ہیں شارح نے دو تعریفیں کی ہیں، پہلی

تعریف یہ ہے کہ کبیرہ وہ ہے جسے فاحشہ کہا جاتا ہو یا نص قطعی کے ساتھ اس گناہ کی عقوبت ثابت ہو، وہ گناہ جسے فاحشہ کہا جائے اس کی مثال جیسے لواطت، باپ کی منکوحہ سے نکاح کرنا وغیرہ اور وہ گناہ جس کی سزا نص قطعی کے ساتھ ثابت ہو اس کی مثال جیسے سرقہ وغیرہ۔ اور دوسری تعریف امام حلوانی کے قول کے مطابق ہے وہ یہ ہے کہ کبیرہ وہ گناہ ہے جو مسلمانوں کے نزدیک قبیح سمجھا جاتا ہو اور اس میں اللہ تعالیٰ اور دین کی حرمت کی ہتک ہو۔

(ثم... الخ) یہاں سے ”ولم یصر علی الصغائر“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ عدالت کیلئے

ضروری ہے کہ انسان کبار سے اجتناب کرنے کے بعد صغائر پر اصرار بھی نہ کرے اس لیے کہ اگر صغیرہ پر اصرار ہو تو وہ کبیرہ بن جاتا ہے۔ اور کبیرہ کا مرتکب عادل نہیں رہتا۔

(و غلب... الخ) یہاں سے غلب صوابہ کے معنی کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا مطلب ہے، اس کی نیکیاں اس کی

برائیوں پر غالب ہوں۔

(فان الالمام... الخ) شارح کہتے ہیں کہ عادل کی تعریف میں ایک اور قید کا اضافہ ہونا چاہیے وہ یہ ہے

کہ وہ آدمی ایسے افعال سے اجتناب کرے جو گھٹیا قسم کے ہوں اور کمینگی اور عدم مروت کی علامت ہوں جیسے راستے میں کھانا، اور راستے پر پیشاب کرنا، یہ قید اس لیے ضروری ہے کہ اگر کوئی آدمی اس جیسے افعال کا مرتکب ہو تو اس کی گواہی بھی مردود ہوتی ہے معلوم ہوا کہ عادل کے لیے ضروری ہے کہ وہ ایسے افعال سے بچے۔

وَالْأَقْلَفُ إِذَا تَرَكَ الْاِخْتِنَانَ اسْتَحْفَافًا بِالْدِينِ وَالْخَصِي وَوَلَدِ الزَّانَا وَالْعَمَالِ وَعِنْدَ مَالِكٍ لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ وَلَدِ الزَّانَا عَلَى الزَّانَا لِأَنَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ غَيْرَهُ كَنَفْسِهِ وَأَمَّا الْعَمَالُ فَإِنَّ نَفْسَ الْعَمَلِ لَيْسَ بِفَسْقٍ إِلَّا إِذَا كَانُوا أَعْوَانًا عَلَى الْمَظْلَمِ وَقِيلَ الْعَامِلُ إِذَا كَانَ وَجِيهًا ذَامِرًا لَا يُجَازِفُ فِي كَلَامِهِ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَإِنْ كَانَ فَاسِقًا فَقَدْ يُرْوَى عَنْ أَبِي يَوْسُفَ أَنَّ الْفَاسِقَ إِذَا كَانَ لَوْ جَاهَتَهُ لَا يَقْدُمُ عَلَى الْكَذِبِ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ وَلَا خِيَةَ وَعَمَّهُ وَمَنْ حَرَّمَ رِضَاعًا أَوْ مُصَاهَرَةً لِأَمْنٍ أَعْمَى وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ تُقْبَلُ فِيمَا

يَسْجُرِي فِيهِ التَّسَامُعُ وَهُوَ قَوْلُ زُفَرٍ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَالشَّافِعِيِّ تُقْبَلُ إِذَا كَانَ بِصِيرٍ عِنْدَ التَّحْمُلِ وَإِنْ عَمِيَ بَعْدَ الْإِدَاءِ قَبْلَ الْقَضَاءِ لَا يَقْضَى الْقَاضِي عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ وَقَوْلُهُ أَظْهَرَ.

﴿ترجمہ﴾

اور گواہی قبول کر لی جائیگی غیر مختون کی مگر یہ کہ اس نے ختنہ کو ترک کیا ہو دین کو خفیف سمجھتے ہوئے، اور خصی کی اور ولد الزنا کی اور عمال کی اور امام مالک کے نزدیک ولد الزنا کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی زنا پر اس لیے کہ وہ پسند کریگا کہ دوسرا بھی اس جیسا ہو جائے اور بہر حال عمال پس تحقیق نفس عمل فسق نہیں ہے مگر یہ کہ وہ ظلم پر معاونت کرنے والے ہوں اور بعض نے کہا کہ عامل جب وجیہ ہو مروت والا ہو اپنی کلام میں اندازے سے کام نہ لیتا ہو تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی اگرچہ فاسق ہو پس تحقیق مروی ہے امام ابو یوسفؒ سے کہ فاسق اگر اپنی وجہ سے جھوٹ پر تیار نہ ہوتا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔ اور قبول کی جائیگی اپنی بھائی کے لیے اور اپنے چچا کے لیے اور اس کے لیے جو اس پر حرام ہو رضاعت کی وجہ سے یا سرالی رشتے کی وجہ سے، قبول نہیں کی جائیگی نابینا سے، اور امام صاحب سے ایک روایت میں ہے کہ قبول کی جائیگی ان معاملات میں جن میں تسامع جاری ہوتا ہے اور یہی امام زفر کا قول ہے اور امام ابو یوسفؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک قبول کی جائیگی جبکہ وہ بینا ہو واقعہ کے پیش آنے کے وقت، اور اگر نابینا ہو گیا اداء کے بعد فیصلے سے پہلے تو قاضی فیصلہ نہیں کریگا امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اور ان کا قول زیادہ ظاہر ہے۔

﴿توضیح﴾

(والا قلف... الخ) غیر مختون کی گواہی مقبول ہے۔

(الا ان... الخ) اگر غیر مختون نے ختنہ کو دین کا استخفاف کرتے ہوئے (ہلکا سمجھتے ہوئے) ترک کر دیا ہو تو پھر یہ فسق ہے اس کی گواہی قبول نہ کی جائیگی۔

(والا خصی... الخ) خصی، ولد الزنا اور عمال کی گواہی قبول ہے۔ عمال ایسے لوگوں کو کہتے ہیں جو حکومت

کی طرف سے مختلف امور سرانجام دینے کیلئے مقرر کیے گئے ہوں، امام مالک فرماتے ہیں کہ ولد الزنا اگر زنا کے مسئلے پر کسی کے خلاف گواہی دیتا ہے تو مقبول نہ ہوگی اس لئے کہ اس میں تہمت ہے کیونکہ ولد الزنا یہ چاہے گا کہ دوسرا بھی اس طرح ہو جائے جیسے وہ خود ہے لہذا وہ چاہے گا کہ عورت پر زنا کی تہمت لگائے تاکہ اس کا بچہ حرامی ہو، پس یہ احتمال ہے کہ وہ اس گواہی میں جھوٹ بول رہا ہو، لیکن ہم کہتے ہیں کہ گواہی کا قبول ہونا شرافت حریت کی وجہ سے ہے لہذا کسی آزاد کو اس حق سے محروم نہ کیا جائیگا اگرچہ وہ ولد الزنا، کیوں نہ ہو، اور جہاں تک جھوٹ کے احتمال کا تعلق ہے تو اس احتمال کی وجہ سے اس کی گواہی مردود نہ ہوگی جب تک جھوٹ پر کوئی دلیل قائم نہ ہو۔

(واما العمال... الخ) عمال کی گواہی اس لئے مقبول ہے کہ نفس عمل (وہ کام جو یہ لوگ حکومت کے نمائندے بن کر کرتے ہیں) کوئی فسق نہیں ہے، ہاں اگر عمال ظلم پر معاونت کرتے ہوں تو یہ لوگ فاسق ہونگے اور ان کی گواہی مردود ہوگی۔

(وقیل... الخ) یہاں سے بعض کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ اگر عامل وجیہ اور ذامروت ہو اور بات کرتے وقت وہ اٹکل اور اندازے سے کام نہ لیتا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی، اگرچہ فاسق ہو۔

(فقد یروی... الخ) یہاں بعض حضرات کے اس اوپر والے قول کی تائید ذکر کرتے ہیں کہ امام ابو یوسف سے مروی ہے، فاسق اگر اپنی وجہ سے جھوٹ نہ بولتا ہو تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی اس سے معلوم ہوتا ہے کہ بعض حضرات کی یہ بات درست ہے کہ عامل کی گواہی کو تسلیم کیا جائیگا اگر وہ وجیہ اور صاحب مروت ہو اگرچہ فاسق ہو۔

(ولاخیه... الخ) اپنے بھائی اور چچا کے حق میں گواہی دینا ٹھیک ہے اس طرح اس کے حق میں گواہی دینا بھی ٹھیک ہے جس کا نکاح گواہ کے ساتھ رضاعت کی وجہ سے حرام ہو یا مصاہرت کی وجہ سے ناجائز ہو۔

(لا من اعمی... الخ) نابینا آدمی کسی معاملے کی گواہی نہیں دے سکتا، اس کی یہ وجہ نہیں ہے کہ وہ فاسق ہوتا ہے بلکہ اس وجہ سے کہ اس کی گواہی میں شبہ ہوتا ہے۔

(وفی رواۃ... الخ) امام صاحب کی ایک روایت یہ ہے کہ نابینا کی گواہی ان امور میں جائز ہے جن میں تسامع جاری ہوتا ہے (یعنی وہ امور جو سننے سے معلوم ہو سکتے ہیں ان میں نابینا کی گواہی درست ہے) امام زفر کا بھی یہی قول ہے اور امام ابو یوسف اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ نابینا کی گواہی اس وقت قبول کی جائیگی جب کہ وہ تحمل شہادت کے وقت بصیر ہو، یعنی جس واقعے پر وہ گواہی دے رہا ہے وہ واقعہ جب رونما ہوا تھا اس وقت وہ بینا تھا اور اس نے اپنی آنکھوں سے وہ واقعہ دیکھا اس کے بعد وہ نابینا ہو گیا۔

(وان اعمی... الخ) اگر گواہ اداء شہادت کی وقت بینا تھا گواہی دینے کے بعد وہ قاضی کے فیصلے سے پہلے نابینا ہو گیا تو طرفین کے نزدیک قاضی اب اس کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہیں کریگا اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اسکی گواہی کے مطابق وہ فیصلہ کریگا، یہی قول اظہر ہے اس لیے کہ جب اداء شہادت کے وقت وہ بینا تھا اور اس وقت اس کی گواہی کو صحیح تسلیم کر لیا گیا تھا تو گواہی کے بعد اس کا نابینا ہونا قاضی کے فیصلے سے مانع بھی نہیں ہونا چاہیے اور اس گواہی کی وجہ سے قاضی کا فیصلہ درست ہونا چاہیے۔

وَمَمْلُوكٍ أَوْ مَحْدُودٍ فِي قَذْفٍ وَإِنْ تَابَ انَّمَا قَالَ هَذَا لِأَنَّهَا تُقْبَلُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ إِذَا تَابَ الْإِمْنُ حُدَّ فِي كُفْرِهِ فَاسْلَمَ وَعَدَّ بِسَبَبِ الدُّنْيَا وَلَا لِأَصْلِهِ وَفِرْعِهِ وَزَوْجِهِ وَعَرْسِهِ فِي الْعَدْوِ لَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ عَلَى مَنْ يَعَادُ بِهِ وَتُقْبَلُ لَهُ وَفِي الْأَصْلِ إِلَى آخِرِهِ عَلَى الْعَكْسِ وَفِي الزَّوْجِ وَالْعَرَسِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ وَسَيِّدُ لَعْبَدِهِ وَمَكَاتِبِهِ وَشَرِيكِهِ فِيمَا يَشْتَرِ كَانَهُ انَّمَا قَالَ هَذَا لِأَنَّهُ تُقْبَلُ لِلشَّرِيكِ فِي غَيْرِ مَالِ الشَّرَكَةِ وَكَذَا

لَا تُقْبَلُ شَهَادَةُ الْاجِيرِ وَقِيلَ يُرَادُ بِهِ التَّلْمِيزُ الْخَاصُّ الَّذِي يُعَدُّ ضَرَرَ أُسْتَاذِهِ ضَرَرَ نَفْسِهِ وَنَفْعَهُ نَفْعَ نَفْسِهِ وَقِيلَ يُرَادُ بِهِ الْاجِيرُ مُسَانَهَةً أَوْ مُشَاهَرَةً وَمُخَنَّثٌ يَفْعَلُ الرَّدِيَّ أَمَّا أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَفْعَلِ الرَّدِيَّ تُقْبَلُ شَهَادَتُهُ فَإِنْ عَدِمَ الْقُدْرَةَ عَلَى الْجَمَاعِ وَلَيْنَ الْكَلَامِ وَتَكْثُرَ الْأَعْضَاءُ غَيْرُ مَانِعٍ لِلْقَبُولِ .

﴿ترجمہ﴾

اور گواہی قبول نہیں کی جائیگی غلام کی اور اس کی جس پر حد قذف جاری کی گئی ہو اگرچہ اس نے توبہ کر لی ہو جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اس لیے کہ اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی امام شافعیؒ کے نزدیک جب وہ توبہ کر لے مگر وہ شخص جس پر حد جاری ہوئی اس کے کفر کی حالت میں پھر وہ مسلمان ہو گیا اور (قبول نہیں کی جائیگی اس کی گواہی) جو دشمن ہو دنیا کے سبب سے اور گواہی قبول نہ ہوگی اپنی اصل کے لیے اور اپنی فرع کے لیے اور اپنی بیوی کے لیے، دشمن کی گواہی میں اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اس شخص کے خلاف جس کے ساتھ دشمنی ہے اور قبول کر لی جائیگی اس کے حق میں اور اصل میں آخر تک عکس کے ساتھ ہے اور شوہر اور بیوی میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور (قبول نہیں کی جائیگی) آقا کی اپنے غلام، اور اپنے مکاتب اور اپنے شریک کے لیے گواہی اس چیز میں جس میں وہ دونوں شریک ہیں، جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اس لیے کہ قبول کی جائیگی شریک کے لیے مال شرکت کے غیر میں، اور اسی طرح قبول نہیں کی جائیگی اجیر کی گواہی، بعض نے کہا اس سے مراد وہ خاص شاگرد ہے جو سمجھتا ہوا اپنے استاذ کے ضرر کو اپنا ضرر، اور اس کے نفع کو اپنا نفع، اور بعض نے کہا اس سے مراد وہ ہے جو اجرت لیتا ہو سالانہ یا ماہانہ۔ اور قبول نہیں کی جائیگی اس مخنث کی گواہی جو گھٹیا افعال کرتا ہو البتہ اگر وہ گھٹیا افعال نہ کرے تو اس کی گواہی قبول کی جائیگی کیونکہ جماع پر قدرت کا نہ ہونا اور کلام میں نرمی اور اعضاء میں ڈھیلا پن قبول شہادت سے مانع نہیں ہیں۔

﴿توضیح﴾

(والمملوک... الخ) مملوک کی گواہی درست نہیں ہے اس لیے کہ اس کو اپنی ذات پر ولایت حاصل نہیں ہے غیر پر ولایت کیسے حاصل ہوگی؟

(ومحدود... الخ) محدود فی القذف اس شخص کو کہتے ہیں جس نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی ہو اور اس پر سزا کے طور پر حد قذف جاری ہو چکی ہو، محدود فی القذف کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اگرچہ وہ توبہ کر لے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ توبہ کے بعد اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی، اختلاف کا منشاء یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اس قول وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا امَّا اسْتِثْنَاءُ كَسَّ سَہ (یعنی مستثنیٰ منہ اس قول میں کیا ہے؟) ہم کہتے ہیں کہ الا الذین کا استثناء اُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ سے ہے، یعنی یہ لوگ فاسق ہیں مگر یہ کہ یہ توبہ کر لیں مطلب یہ ہے کہ توبہ کے بعد یہ لوگ فاسق نہیں رہیں گے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ استثناء وَلَا تَقْبَلُوا سے ہے، معنی یہ ہے کہ ان کی گواہی قبول مت کرو مگر

یہ کہ یہ لوگ توبہ کر لیں، یعنی توبہ کے بعد ان کی گواہی قبول ہوگی۔ ہمارا قول اظہر ہے اس لیے کہ استثناء قریب کی طرف راجع ہوتا ہے اور قریب الیک ہم الفاسقون ہے۔

(الا من حد... الخ) ایک آدمی نے اپنے کفر کی حالت میں کسی پرزنا کی تہمت لگائی جس کی وجہ سے اس پر حد جاری ہوگئی پھر وہ مسلمان ہو گیا تو اب اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ ایسے شخص کے لیے دو شہادتیں ثابت ہوتی ہیں ایک حالت کفر میں اور ایک حالت اسلام میں، اس پر حد حالت کفر میں جاری ہوئی تھی اور اس حد کی وجہ سے اس کی وہ شہادت مردود ہوئی ہے جو حالت کفر میں اس کے لیے ثابت تھی اس کے بعد جب یہ اسلام لے آیا تو اس کے لیے ایک اور شہادت ثابت ہوگئی اور اس پر چونکہ حالت اسلام میں حد جاری نہیں ہوئی ہے اور نہ ہی اسکی شہادت سے مانع کوئی اور امر پایا جاتا ہے اسلئے اس کی اسلام کی حالت میں شہادت کو قبول کر لیا جائیگا۔

(وعدو... الخ) دو آدمیوں کی آپس میں کسی دنیاوی معاملہ کی وجہ سے دشمنی ہے تو ان میں سے ایک کی دوسرے کے خلاف گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔ اسلئے کہ دنیا کے سبب سے دشمنی کرنا فسق ہے، لیکن اس میں ایک قید کا اضافہ ہونا چاہیے کہ اس صورتحال میں گواہی اس وقت قبول نہ ہوگی جب وہ ایک دوسرے پر الزام تراشی کرتے ہوں اور حد و شرعیہ سے تجاوز کرتے ہوں ورنہ چھوٹے موٹے اختلافات دنیویہ تو عام طور ہر جگہ پائے جاتے ہیں۔

(ولا لاصلہ... الخ) اپنے اصول و فروع جیسے ماں باپ اور اولاد کے حق میں گواہی دینا درست نہیں ہے، ہاں اگر کوئی ان کے خلاف گواہی دیتا ہے تو قبول کر لی جائیگی۔ اگر کوئی آدمی اپنے دشمن کے حق میں گواہی دیتا ہے تو قبول کر لی جائیگی لیکن اگر اپنے دشمن کے خلاف گواہی دیتا ہے تو پھر قبول نہیں کی جائیگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جب گواہ کے خلاف تہمت کا خطرہ ہو تو اس وقت اس کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، دشمن کے خلاف اور اصول و فروع کے حق میں گواہی محل تہمت ہے (کیونکہ لوگ یہ کہیں گے کہ چونکہ اس گواہ کی فلاں کے ساتھ دشمنی تھی اس لیے اس کے خلاف گواہی دے رہا ہے اور چونکہ جن کے حق میں یہ گواہی دے رہا ہے وہ اس کے ماں باپ یا اولاد ہے اس لیے ان کے حق میں گواہی دے رہا ہے) اس لیے یہ گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اور اگر گواہ اپنے دشمن کے حق میں گواہی دیتا ہے یا اپنے اصول و فروع کے خلاف گواہی دیتا ہے تو چونکہ یہ محل تہمت نہیں اسلئے مقبول ہوگی۔ میاں بیوی بھی ایک دوسرے کے حق میں گواہی نہیں دے سکتے البتہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ زوجین میں سے ایک کی گواہی دوسرے کے حق میں قبول کر لی جائیگی۔

(وسید... الخ) آقا اپنے غلام اور مکاتب کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا، اسی طرح دو آدمی آپس میں مال کے اندر شریک ہیں تو ایک شریک مال شرکت میں دوسرے شریک کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا۔ ہاں مال شرکت کے علاوہ دوسری شے میں اپنے اس شریک کے حق میں گواہی دے سکتا ہے۔

(وکذا... الخ) اجیر کی شہادت مقبول نہیں، اجیر سے کیا مراد ہے اس میں شارح نے دو قول ذکر کیے ہیں ایک یہ ہے کہ اس

سے مراد وہ شاگرد خاص ہے جو اپنے استاذ کے ضرر کو اپنا ضرر سمجھے اور اپنے استاذ کے نفع کو اپنا نفع سمجھے، تو وہ استاد کے حق کے میں گواہی نہ دے، اور دوسرا قول یہ ہے کہ اس سے مراد وہ اجیر (نوکر) ہے جو کسی سے ماہانہ یا سالانہ اجرت لیتا ہو تو ایسا آدمی اس کے حق میں گواہی نہیں دے سکتا جس سے یہ اجرت لیتا ہے۔

(ومخنت... الخ) ایسا مخنت جو گھٹیا افعال کرتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں کی جائیگی۔

(فانہ... الخ) یہاں سے یفعل الردی کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر مخنت افعال ردیہ نہ کرے تو اس کی گواہی قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ مخنت میں صرف یہ صفت پائی جاتی ہے کہ وہ جماع پر قادر نہیں ہوتا اور اس کی کلام میں عورتوں کی نرمی ہوتی ہے اور اس کے اعضاء میں ڈھیلا پن ہوتا ہے ظاہر ہے یہ چیزیں قبول شہادت سے مانع نہیں ہیں لہذا اس کی گواہی قبول ہوگی۔

ونائحة ومغنية ومدمن الشرب على اللهو اى شرب الاشربة المحرمة فان الاشربة التي لا تحرم ادمانها لا تسقط الشهادة ما لم يسكر بل ادمان السكر يسقط وقد ذكر ان المراد من ادمان الايمان فى النية وهو ان يشرب ويكون فى عزمه ان يشرب كلما وجد وقال الامام السرخسى شرط مع ذلك ان يظهر ذلك للناس او يخرج السكران فيسخر منه الصبيان حتى ان من شرب الخمر فى السر لا تسقط عدالته وقد ذكر فى الحواشى ان هذا فى غير الخمر فلا يحتاج الى قيد اللهو اقول لا بد فى الخمر من قيد الشرب بطريق اللهو ايضا فان شربها للتداوى بان قال له الاطباء لا علاج لمرضك الا الخمر فخرمتها مختلف فيها ولا تسقط الشهادة وكذلك من يجلس مجالس الفجور والشرب لا تقبل شهادته وان لم يشرب ومن يلعب بالطيور او الطنبور او يغنى للناس انما قال للناس لان من يغنى لدفع الوحشة عن نفسه لا يسقط العدالة او يرتكب ما يحد به الناس او يدخل الحمام بلا ازار او ياكل الربوا شرط فى المبسوط ان يكون مشهورا باكل الربوا لان الانسان قلما ينجو عن البيوع الفاسدة وكل ذلك ربوا .

ترجمہ

اور قبول نہیں کی جائیگی گواہی نوحہ کرنے والی کی اور گانا گانے والی کی اور شراب پر مداومت اختیار کرنے والے کی لہو کے طریق پر یعنی حرام شرابوں کے پینے پر مداومت، اس لیے کہ وہ شرابیں جن کی مداومت حرام نہیں ہے، گواہی کو ساقط نہیں کرتیں، جب تک نشہ نہ ہو، بلکہ نشے کی مداومت عدالت کو ساقط کر دیتی ہے اور تحقیق ذکر کی گئی یہ بات کہ مراد ادا مان سے نیت میں مداومت ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ شراب پئے حالانکہ اس کے عزم میں یہ ہو کہ وہ پئے گا جب بھی پائے گا، اور امام سرخسی نے فرمایا کہ

اس کے ساتھ شرط یہ ہے کہ اس کو ظاہر کرے لوگوں کے سامنے اور نکلتا ہو نشے کی حالت میں پس اس سے مذاق کرتے ہوں بچے، حتیٰ کہ اگر کسی نے شراب پی پوشیدہ طور پر تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی اور تحقیق ذکر کی گئی حواشی میں یہ بات کہ یہ غیر خمر میں ہے بہر حال خمر میں پس ضرورت نہیں ہے لہو کی قید کی طرف، میں کہتا ہوں کہ خمر میں بھی ضروری ہے لہو کے طریقے کے ساتھ پینے کی قید، اس لیے کہ اس کو علاج کے لیے پینا بایں طور کہ اس کو اطباء نے کہا ہو: تیرے مرض کا کوئی علاج نہیں سوائے خمر کے، تو اس کی حرمت میں اختلاف ہے اور یہ شہادت کو ساقط نہیں کرے گی، اور اسی طرح وہ شخص فسق اور شراب کی مجالس میں بیٹھتا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اگرچہ وہ نہ پئے اور وہ شخص جو کھلتا ہو پرندوں کے ساتھ اور ظنہور (گانے کے آلے) کے ساتھ یا گانا گاتا ہو لوگوں کیلئے، جزیں نیست کہ مصنف نے للناس کہا اس لیے کہ وہ آدمی جو گانا گاتا ہو اپنے آپ سے وحشت کو دور کرنے کیلئے اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔ یا ارتکاب کرتا ہو اس چیز کو جس کی وجہ سے حد لگتی ہے یا حمام میں داخل ہو جاتا ہو بغیر ازار کے یا سود کھاتا ہو، مبسوط میں یہ شرط لگائی گئی ہے کہ وہ مشہور ہو سود خوری کے ساتھ اس لیے کہ انسان بہت کم نجات پاتا ہے بیوغ فاسدہ سے اور یہ ساری بیوغ ربا ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ونائحة... الخ) نوحہ کرنی والی عورت، اور گانے والی عورت کی گواہی قبول نہیں، اس لیے کہ نوحہ اور گانا فسق ہیں، اور جو آدمی شراب کا عادی ہو اور وہ شراب بطریق اللہو (یعنی وہ بیماری کے علاج کے لیے نہ پیتا ہو) تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

(ای شرب... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا کہ شاید مطلقاً شراب پر مواظبت رکھنے والے کی گواہی قبول نہ ہوگی خواہ وہ ایسی شراب پیتا ہو جس کی مواظبت حرام ہے یا ایسی شراب پیتا ہو جس کا ہمیشہ پینا حرام نہیں ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مراد ایسی شراب ہے جس کی مواظبت حرام ہے، اور اگر وہ ایسی شراب پابندی کے ساتھ پیتا ہے جس کا ہمیشہ پینا حرام نہیں ہے تو اب وہ گواہی دے سکتا ہے بشرطیکہ اس میں نشہ نہ ہو اور اگر وہ شراب نشہ دیتی ہو تو پھر اس کی گواہی قبول نہ ہوگی۔

(وقد ذکر... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے کہ یہاں ادا مان (بیشکی، مواظبت) سے مراد ادا مان فی العمل ہے یعنی جو شخص مداومت کیسا نہ شراب پیتا رہتا ہو انکی گواہی قبول نہ ہوگی تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مراد یہاں ادا مان فی النیۃ ہے مطلب یہ ہے کہ اسے شراب میسر ہوئی اور اس کی نیت یہ ہے کہ اسے جب بھی شراب میسر ہوگی تو وہ اسے پئے گا، تو اس وقت اس کی گواہی قبول نہ ہوگی اور اگر وہ ہمیشہ شراب پیتا رہتا ہے تب تو اس کی گواہی بطریق اولیٰ قبول نہ ہوگی۔

(وقال... الخ) یہاں سے امام سرخسی کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ اس ادا مان کے ساتھ یہ بھی شرط ہے کہ وہ شراب کے پینے کو لوگوں کے سامنے ظاہر کرتا ہو اور نشے کی حالت میں نکلتا ہو اور بچے اس کے ساتھ مذاق کرتے ہوں، لہذا اگر

اس نے چھپ کر شراب پی تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔

(وقد... الخ) یہاں سے بعض حواشی کو نقل کر کے ان پر رد کرتے ہیں، بعض حواشی میں ہے کہ علی اللہو کی قید غیر خمر میں ہے (یعنی غیر خمر اگر بطریق اللہو پیتا ہے تو اس کی گواہی قبول نہ ہوگی) اور خمر میں اس قید کی ضرورت نہیں ہے لہذا جو خمر پیتا ہو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی خواہ وہ بطریق اللہو پیتا ہو یا بطریق التداوی، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ خمر میں بھی اس قید کی ضرورت ہے کیونکہ اگر خمر بطریق التداوی (علاج کے طور پر) پیتا ہے بایں طور کہ اطباء نے اس کو کہا کہ تیرے مرض کا کوئی علاج نہیں سوائے شراب کے، تو اب یہ شراب اسلئے حرام ہوگی یا نہیں؟ انہیں اختلاف ہے، پس اس صورت میں اگر وہ شراب پیتا ہے اس کی شہادت ساقط نہ ہوگی۔

(و کذا لک... الخ) جو آدمی فاجروں کی مجلس میں بیٹھتا ہو یا شراب کی محفلوں میں بیٹھتا ہو تو اس کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی اگرچہ وہ ان لوگوں کے ساتھ شراب نہ پیتا ہو اس لیے کہ اس قسم کی مجلسوں میں بیٹھنا بھی ممنوع ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: فلا تقعد بعد الذکر ی مع القوم الظالمین۔

(ومن... الخ) جو پرندوں کے ساتھ کھیلتا ہو یعنی پرندے پالتا ہو اور ان کے مقابلے کراتا ہو یا طنبور (ایک آلہ موسیقی) کے ساتھ کھیلتا ہو یا لوگوں کے لیے گانا گاتا ہو تو اس کی گواہی قبول نہیں۔

(انما... الخ) یہاں سے للناس کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر وہ لوگوں کے سامنے نہیں گاتا بلکہ اپنی وحشت کو ختم کرنے کے لیے (بوریہ سے بچنے کے لیے) گاتا ہے تو اس کی عدالت ساقط نہ ہوگی۔

(او یرتکب... الخ) جو آدمی ایسے گناہ کا ارتکاب کرے جس گناہ کی وجہ سے حد واجب ہو جاتی ہے تو اسکی گواہی قبول نہ ہوگی اس لیے ایسا گناہ فسق ہے۔ اس طرح وہ آدمی جو حجام میں بغیر ازار کے داخل ہو جاتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہ کی جائیگی اسلئے کہ اس نے بھی فسق کا ارتکاب کیا کہ اپنے ستر کو لوگوں سے نہیں چھپایا۔

(او یا کل... الخ) سود خور کی گواہی قبول نہیں شارح نے شرط... الخ سے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ ربو اسے مراد حقیقی ربا ہے شبہات ربویہ مراد نہیں، لہذا صرف ایسے آدمی کی گواہی قبول نہ ہوگی جس کا سود خور ہونا مشہور ہو کیونکہ بیوع فاسدہ بھی ربا میں داخل ہیں اور انسان ان سے بہت کم نجات پاتا ہے۔ (اگر یہ کہا جائے کہ مطلقاً سود کھانے کی گواہی قبول نہ ہوگی تو حرج ہے)

او یقامر بالنرد او الشطرنج او تفوته الصلوۃ بهما قال فی الهدایۃ او یقامر بالنرد او بالشطرنج ثم قال فاما مجرد اللعب بالشطرنج فلیس بفسق مانع لقبول الشهادة لان للاجتهاد فیہ مساعا فہم من هذا ان فی النرد لا یشرط المقامرة او فوت الصلوۃ فقبد المقامرة او فوت الصلوۃ فی النرد وقع اتفاقا وفي الذخیرۃ من بلغت بالنرد فهو مردود الشہادۃ علی کل حال او یبول علی الطريق او یا کل فیہ او

يُظْهِرُ سَبَّ السَّلَفِ اِی الصَّحَابَةِ وَالْعُلَمَاءِ الْمُجْتَهِدِينَ.

﴿ترجمہ﴾

یا جو اکیلے نزد کے ساتھ یا شطرنج کے ساتھ یا اس سے نماز فوت ہو جائے ان کی وجہ سے صاحب ہدایہ نے کہا یا جو اکیلے نزد یا شطرنج کیساتھ پھر کہا کہ لیکن محض شطرنج کے ساتھ کھیلنا یہ فسق نہیں ہے مانع نہیں ہے شہادت کو قبول کرنے سے اس لیے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، اس سے یہ بات سمجھی گئی کہ نزد میں جو یا نماز کا فوت ہونا شرط نہیں ہے پس جوے یا نماز کے فوت ہونے کی شرط نزد میں اتفاقی ہے اور ذخیرہ میں ہے کہ جو نزد کے ساتھ کھیلے وہ مردود الشہادۃ ہے ہر حال میں، یا پیشاب کرے راستے پر یا اس میں کھائے یا ظاہر کرے گالم گلوچ اسلاف کے خلاف یعنی صحابہ اور علماء مجتہدین کے خلاف جو گزر چکے ہیں، رضوان اللہ علیہم اجمعین۔

﴿توضیح﴾

(او یقامر... الخ) جو آدمی جو نزد اور شطرنج کے ساتھ جو اکیلے ہو یا وہ یہ کھیل اتنا زیادہ کھیلتا ہو کہ اس میں مشغول ہونے کی وجہ سے اس کی نماز فوت ہو جاتی ہو تو ایسے شخص کی گواہی قبول نہیں۔

(قال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کر کے اس سے ایک مسئلہ مستنبط کرتے ہیں صاحب ہدایہ نے کہا کہ اس شخص کی گواہی قبول نہ ہوگی جو نزد یا شطرنج کے ساتھ جو اکیلے ہو، پھر اس کے بعد صاحب ہدایہ نے کہا محض شطرنج کھیلنا کوئی فسق نہیں اور یہ شہادت کے قبول کرنے سے مانع نہیں ہے اس لیے کہ اس میں اجتہاد کی گنجائش ہے، یعنی اس کے جواز اور عدم جواز میں اختلاف ہے، امام مالک اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ یہ شطرنج کراہت کے ساتھ مباح ہے۔

اب اس سے یہ مسئلہ مستنبط ہوا کہ شطرنج کھیلنے والے کی گواہی محض اس وجہ سے مردود نہ ہوگی کہ وہ شطرنج کھیلتا ہے بلکہ اس وقت اس کی گواہی کو قبول نہ کی جائے گی جب وہ اسکے ساتھ جو اکیلے یا اس میں اس قدر مشغول ہو جائے کہ اس کی نماز فوت ہو جائے، لیکن نزد کھیلنے والے کی گواہی بالکل قبول نہ کی جائیگی خواہ وہ اس کے ساتھ جو اکیلے ہو یا نہیں اور خواہ اس کھیل کی وجہ سے اس کی نماز فوت ہو جاتی ہو یا نہیں، اس لیے کہ نزد مطلقاً حرام ہے اور اس میں کوئی اختلاف بھی نہیں ہے۔

(فقید المقامرة... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب نزد کھیلنے کی وجہ سے مطلقاً گواہی مردود ہوتی ہے تو مصنف نے رد شہادت کیلئے مقامرت اور فوت صلوٰۃ کی شرط کیوں لگائی؟ (یعنی مصنف نے یہ کیوں کہا کہ نزد کھیلنے والی کی گواہی اس وقت قبول نہیں کی جائیگی جب کہ وہ اس کے ساتھ جو اکیلے ہو یا اس کی نماز اس کھیل میں مشغول ہو نیکی وجہ سے فوت ہو جاتی ہو؟) تو اس کا جواب دیا کہ یہ قید اور شرط احترازی نہیں بلکہ اتفاقی ہے۔

(وفی الذخيرة... الخ) یہ اس بات کی تائید ہے کہ یہاں نزد کیساتھ مقامرت اور فوت صلوٰۃ کی شرط

اتفاقی ہے حاصل یہ ہے کہ ذخیرہ نامی کتاب میں ہے کہ جو رد کھیلتا ہے وہ ہر حال میں مردود الشہادت ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ قید اتفاقی ہے۔

(اویسول الخ) جو آدمی راستے میں پیشاب کر دیتا ہو یا راستے میں کھاتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہیں ہے اس لیے کہ جو آدمی یہ کام کرتا ہے اس میں مروت نہیں ہوتی، اسی طرح جو آدمی اسلاف کے خلاف گالم گلوچ ظاہر کرتا ہو یعنی صحابہ اور مجتہدین کے خلاف زبان درازی کرتا ہو اس کی گواہی بھی قبول نہ کی جائیگی۔

ولو شهد ابنان انّ الاب اوصى الى زيد وهو يدّعيه صحّت وإن أنكر لا اى ان شهدا انّ الاب جعل زيدا وصياً فى التركة وهو يدّعى أنّه وصى صحّت شهادتهما وانما قال وهو يدّعيه لأنّه لو أنكر لا تقبل الشهادة كشهادة دائنى الميت ومدّيونہ والوصى لهما ووّصّيه على الايصاء اى صحّ شهادة هؤلاء اذا ادّعى زيد أنّه وصى وإن شهدا انّ اباهما الغائب وكّله بقبض دينه وادّعى الوكيل او جحد ردت لأنّ القاضى لا يملك نصب الوكيل عن الغائب فلو ثبتت الوكالة يثبت بشهادتهما فلا يمكن ثبوتها بهما لمكان التهمة بخلاف الايصاء لأنّ الوصى اذا ادّعى يكون قبول الشهادة كتعيين الوصى والقاضى يملك ذلك .

ترجمہ

اور اگر گواہی دی دو بیٹوں نے کہ (ہمارے) باپ نے زید کو وصی بنایا تھا حالانکہ زید اس کا دعویٰ کرتا ہے تو صحیح ہوگی اور اگر انکار کرتا ہے تو نہیں، یعنی دو نے گواہی دی کہ ہمارے باپ نے زید کو وصی بنایا ہے ترکہ میں اور وہ دعویٰ کرتا ہے اس بات کا کہ وہ وصی ہے تو اس کی گواہی صحیح ہوگی اور جزیں نیست کہ مصنف نے کہا وہ ہویدعیہ اسلئے کہ اگر اس نے انکار کیا تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی، جیسا کہ گواہی میت کے قرض خواہ کی اور اس کے مقروض کی اور ان دو آدمیوں کی جن کے لیے وصیت کی گئی اور اس کے دو وصیوں کے وصی بنانے پر یعنی صحیح ہے ان لوگوں کی گواہی جبکہ زید دعویٰ کرے کہ وہ وصی ہے اور اگر گواہی دی کہ ان کے باپ نے جو کہ غائب ہے اس کو وکیل بنایا تھا اس کے دین پر قبضہ کرنے کا اور وکیل نے اس کا دعویٰ کیا یا انکار کیا، یہ گواہی رد کردی جائیگی اس لیے کہ قاضی مالک نہیں ہوتا ہے غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنے کا پس اگر وکالت ثابت ہو جائے تو ثابت ہوگی ان کی گواہی کی وجہ سے پس اس کا ثبوت ممکن نہ ہوگا ان دونوں کیلئے تہمت کی وجہ سے بخلاف وصی بنانے کے اسلئے کہ وصی جب دعویٰ کرے تو اس کی گواہی کا قبول ہونا مثل وصی کی تعیین کے ہے اور قاضی اس کا مالک ہوتا ہے۔

توضیح

(ولو شهدا... الخ) دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارا باپ مر گیا ہے اور اس نے اپنے ترکہ

میں زید کو وصی بنایا ہے اور زید بھی اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ وہ وصی ہے تو ان دونوں کی گواہی قبول کر لی جائیگی اور اگر زید انکار کرتا ہے کہتا ہے کہ میں ان کے باپ کی طرف سے وصی مقرر نہیں ہوا ہوں تو پھر ان دونوں کی گواہی رد کر دی جائیگی۔

(وانما قال... الخ) یہ وہو یدعیہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر زید اپنے وصی ہونے کا انکار کرتا ہے تو پھر ان کی گواہی بالکل قبول نہ ہوگی، اس لیے کہ جب زید نے اپنے وصی ہونے کا انکار کیا تو گویا اس نے وصایت کو رد کر دیا یعنی وہ وصی نہیں بننا چاہتا اور وصی کے لیے جائز ہے کہ وہ چاہے تو وصایت کو قبول کرے اور چاہے تو رد کر دے۔

(کشفہ... الخ) ایک آدمی مر گیا اس حال میں کہ اس نے دو آدمیوں کا دین ادا کرنا ہے اور ان دو دانتوں نے اس بات کی گواہی دی کہ زید کو اس مرنے والے ہمارے مقروض نے وصی بنایا ہے، یا ایک آدمی مر گیا اس حال میں کہ دو آدمیوں نے اس کا قرضہ ادا کرنا تھا یعنی دو آدمی اس کے مدیون تھے ان دو مدیونوں نے اس بات کی گواہی دی کہ میت نے زید کو وصی بنایا تھا، یا کوئی آدمی اس حال میں مر گیا کہ اس نے دو آدمیوں کے لیے اپنے مال کی وصیت کی تھی (یعنی یہ وصیت کی تھی کہ فلاں دو آدمیوں کو میرے مال سے اتنا مال ادا کر دینا۔) اس کے بعد ان دو آدمیوں (موصی لہما، جن کے لیے میت نے مال کی وصیت کی تھی) نے اس بات کی گواہی دی کہ زید میت کا وصی ہے، یا ایک آدمی مر گیا اس حال میں کہ اس نے دو آدمیوں کو اپنے مال کا وصی بنایا تھا اسکے بعد انہی دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ میت نے ہمارے ساتھ ساتھ زید کو بھی اپنے مال میں وصی بنایا تھا، تو ان تمام صورتوں میں اگر زید اپنے وصی ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تب تو ان لوگوں کی گواہی ٹھیک ہے ورنہ درست نہیں ہے۔

(وان شہدا... الخ) دو آدمیوں نے اس بات کی گواہی دی کہ ہمارا باپ غائب ہے اور لوگوں کے ذمہ اس کے دیون ہیں اور اس نے زید کو اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ وہ اس کے دیون پر مدیونوں (مقروضوں) سے قبضہ کرے تو ان کی گواہی رد کر دی جائیگی خواہ وہ زید اپنے وکیل ہونے کا دعویٰ کرتا ہو یا وہ انکار کرتا ہو۔ اس لیے کہ اگر یہ زید صورت مذکورہ میں وکیل قرار دیا جائے تو، صورتیں ہیں یا تو قاضی اس کو ابھی وکیل مقرر کرے یا اس کی وکالت ان دونوں کی گواہی سے ثابت ہوگی اور یہ دونوں صورتیں درست نہیں ہیں پہلی صورت تو اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ اگر قاضی اس کو ابھی مقرر کرے تو غائب کی طرف سے وکیل مقرر کرنا لازم آئیگا اور یہ جائز نہیں ہے اور اگر اس کی وکالت ان دونوں کی گواہی کے ساتھ ثابت ہو تو بھی درست نہیں اس لیے کہ یہ مثل تہمت ہے کیونکہ اس کی وکالت کا نفع خود گواہوں کو ہوگا (بایں طور کہ وکیل گویا کہ ان دونوں کی طرف سے لوگوں سے قرضہ وصول کریگا) اور وہ گواہی جس کا نفع گواہوں کو پہنچے، تہمت سے خالی نہیں ہوتی۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ اگر وہ دونوں آدمی زید کے بارے میں اس بات کی گواہی دیں کہ زید ہمارے باپ کا وصی ہے تو ان کی گواہی قبول کر لی جاتی ہے اور اگر اس بات کی گواہی دیں کہ ہمارے باپ نے اس کو وکیل مقرر کیا تھا تا کہ وہ دیون پر قبضہ کرے تو گواہی قبول نہیں کی جاتی، تو اس کا جواب دیا کہ وکالت اور وصایت

میں فرق ہے، وصایت کی گواہی اس لیے قبول کی جاتی ہے کہ وصی جب اپنے وصی ہونے کا دعویٰ کرے اور پھر اس کے بارے میں وصی ہونے کی گواہی بھی دی جائے تو یہ ایسا ہے جیسا کہ اس کو ابھی قاضی وصی مقرر کر رہا ہے اور قاضی کے لئے جائز ہے کہ وہ اس کو وصی مقرر کرے جب قاضی اس کو وصی مقرر کر سکتا ہے تو اس کے بارے میں وصی ہونے کی گواہی قبول کر کے اس پر عمل درآمد بھی کر سکتا ہے۔ بخلاف وکالت کی گواہی کے، کہ اگر زید کے بارے میں ان دونوں کی یہ گواہی مان لی جائے کہ وہ ہمارے باپ کی طرف سے مقرر کردہ وکیل ہے تو یہ ایسا ہوگا جیسا اس کو ابھی قاضی وکیل بنا رہا ہے حالانکہ باپ جو کہ موکل ہے وہ غائب ہے اور قاضی کے لیے جائز نہیں کہ کسی غائب کی طرف سے کوئی وکیل مقرر کرے جب قاضی غائب کی طرف سے وکیل مقرر نہیں کر سکتا تو یہ بھی جائز نہیں ہے کہ کسی کے بارے میں اس بات کی گواہی کو قبول کرے کہ وہ اس غائب کا وکیل ہے۔

كَالشَّهَادَةِ عَلَى جَرَحٍ مُّجَرَّدٍ وَهُوَ مَا يُفْسَقُ الشَّاهِدُ وَلَمْ يُوجِبْ حَقًّا لِلشَّرْعِ أَوْ الْعَبْدُ مِثْلُ هُوَ فَاسِقٌ أَوْ أَكَلَ الرَّبَّوَا أَوْ أَنَّهُ اسْتَأْجَرَ هُمْ صُورَةُ الْمَسْئَلَةِ إِذَا قَامَ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْعَدَالَةِ فَأَقَامَ الْخَصْمُ الْبَيِّنَةَ عَلَى الْجَرَحِ إِنْ كَانَ الْجَرَحُ جَرَحًا مُّجَرَّدًا لَا يُعْتَبَرُ بَيِّنَةُ الْجَرَحِ وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنْ صُورَةُ الْمَسْئَلَةِ هَذِهِ لِأَنَّهُ لَوْ لَمْ يُقَمِّ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْعَدَالَةِ فَأَخْبَرَ مُخْبِرٌ أَنَّ الشُّهُودَ فُسَّاقٌ أَوْ أَكَلَهُ الرَّبَّوَا فَإِنَّ الْحُكْمَ لَا يَجُوزُ قَبْلَ ثَبُوتِ الْعَدَالَةِ لَا سِيَّمَا إِذَا أَخْبَرَ هُ مُخْبِرٌ أَنَّ الشُّهُودَ فُسَّاقٌ .

﴿ترجمہ﴾

جیسا کہ جرح مجرد پر گواہی اور وہ، وہ ہے جو فاسق قرار دے گا اور واجب نہ کرے شرع یا بندے کے حق کو جیسا کہ وہ فاسق ہے یا سودخور ہے یا مدعی نے ان کو اجرت پر لیا ہے، مسئلہ کی صورت اس وقت ہے جب بینہ قائم کر دے عدالت پر پس خصم نے بینہ قائم کر دی جرح پر، اگر جرح، جرح مجرد ہو تو اعتبار نہیں کیا جائیگا جرح کی بینہ کا اور جزیں نیست کہ میں نے کہا مسئلہ کی صورت یہ ہے اس لیے کہ اگر بینہ قائم نہ ہو عدالت پر پس کسی خبر دینے والے نے خبر دی کہ گواہ فاسق ہیں یا سودخور ہیں تو تحقیق فیصلہ کرنا جائز نہ ہوگا عدالت کے ثابت ہونے سے پہلے خصوصاً جبکہ مخبر نے خبر دی ہو کہ گواہ فاسق ہیں۔

﴿توضیح﴾

(كالشهادة... الخ) جرح مجرد کا مطلب یہ ہے کہ گواہ پر ایسی جرح کی جائے جو جرح اس گواہ کو فاسق قرار دے دے لیکن اس پر کسی کے حق کو واجب نہ کرے، نہ شرع کے حق کو جیسے حدود قصاص اور نہ بندے کے حق کو جیسے مال، جرح مجرد کی مثال جیسے گواہوں کے بارے میں یوں کہنا کہ یہ فاسق ہیں یا سودخور ہیں، یا مدعی نے ان کو اجرت پر لیا ہے تاکہ اس کے حق میں یہ گواہی دے سکیں، مسئلہ کا حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی کے گواہوں کے خلاف کسی نے جرح مجرد کے ساتھ گواہی دی، تو یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔

(صورۃ... الخ) یہاں سے شارح متن والے مسئلے کی صورت متعین کرتے ہیں، کہ اس کی صورت یہ ہے کہ مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ میرے گواہ عادل ہیں اس کے بعد مدعی علیہ نے گواہوں کے خلاف جرح مجرد پر بینہ قائم کر دی (یعنی اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ یہ گواہ فاسق ہیں مثلاً) تو اب جرح مجرد کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(وانما قلت... الخ) یہاں سے صورت مذکور کی تعیین کی وجہ بیان کرتے ہیں (یعنی اس بات کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ متن والے مسئلے کی یہی صورت ہی کیوں ہے؟) کہ یہ صورت اس لیے بیان کی گئی کہ اگر مدعی نے اپنے گواہوں کے عادل ہونے پر بینہ قائم نہیں کی اور کسی مخبر نے اس بات کی خبر دی کہ مدعی کے گواہ فاسق ہیں یا سودخور ہیں تو اس مخبر کی بات مانی جائیگی اور مدعی کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا اس لیے کہ مدعی کے حق میں فیصلہ اس کے گواہوں کے عادل ثابت ہونے سے پہلے جائز نہیں خصوصاً اس وقت جبکہ ایک مخبر یہ خبر بھی دے دے کہ گواہ فاسق ہیں تب تو بطریق اولیٰ مدعی کے حق میں فیصلہ نہ ہوگا۔

وَتُقْبَلُ عَلَى اقْرَارِ الْمَدْعَى بِفَسْقِهِمْ لِأَنَّ الْاِقْرَارَ مِمَّا يَدْخُلُ تَحْتَ الْحُكْمِ اَوْ عَلَى أَنَّهُمْ عَبِيدُ اَوْ مَحْدُودٌ فِي الْقَذْفِ اَوْ شَارِبُوا خَمْرٍ اَوْ قَذَفُوا اَوْ شَرَكَاءُ الْمَدْعَى اَوْ أَنَّهُ اسْتَأْجَرَهُمْ بِكَذَابٍ لَهَا وَاَعْطَاهُمْ ذَلِكَ مِمَّا كَانَ لِي عِنْدَهُ اَوْ أَنِّي صَالِحُهُمْ عَلَى كَذَابٍ وَدَفَعْتُهُ إِلَيْهِمْ عَلَى أَنْ لَا يَشْهَدُوا عَلَيَّ وَشَهِدُوا اِي عَلَيَّ أَنْ لَا يَشْهَدُوا عَلَيَّ شَهَادَةَ الزُّورِ وَمَعَ ذَلِكَ شَهِدُوا شَهَادَةَ الزُّورِ فَيَجِبُ عَلَيْهِمْ اِدَاءُ مَا اَعْطَيْتُهُمْ فَإِنَّ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ يُوجِبُ الْجَرَحَ حَقًّا لِلشَّرْعِ اَوْ لِلْعَبْدِ عَلَى الشُّهُودِ فَيَدْخُلُ تَحْتَ حُكْمِ الْقَاضِي فَتُقْبَلُ .

ترجمہ

اور قبول کی جائیگی گواہی مدعی کے ان کے فسق کے متعلق اقرار پر، اس لیے کہ اقرار ان چیزوں میں سے ہے جو فیصلے کے تحت داخل ہوتا ہے، یا اس بات پر کہ وہ گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا شرابی ہیں یا تہمت لگانے والے ہیں یا مدعی کے شریک ہیں یا مدعی نے ان کو اجرت پر لیا ہے اتنے دراہم کے بدلے میں گواہی دینے کے لیے اور ان کو یہ رقم ادا کر دی ہے ان پیسوں میں سے جو میرے اس مدعی کے پاس تھے یا میں نے ان سے صلح کر لی تھی اتنے پیسوں پر اور میں نے وہ پیسے انہیں دے دیئے تھے اس شرط پر کہ وہ میرے خلاف گواہی نہیں دیں گے اور حال یہ ہے کہ انہوں نے گواہی دے دی ہے یعنی اس بات پر کہ وہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور اس کے باوجود انہوں نے جھوٹی گواہی دے دی ہے پس ان پر واجب ہے وہ رقم ادا کرنا جو میں نے انہیں دی تھی، اس لیے کہ اس صورت میں جرح شرع یا بندے کے حق کو واجب کرتی ہے گواہوں پر پس یہ قاضی کے حکم کے تحت داخل ہوگی پس گواہی قبول کر لی جائیگی۔

توضیح

(وتقبل... الخ) مدعی نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ مدعی نے اس بات کا اقرار کیا ہے کہ میرے گواہ فاسق ہیں تو

اس بینہ کو قبول کر لیا جائیگا اس لیے کہ جرح مجرد پراگرچہ فیصلہ نہیں ہو سکتا اور یہ کہنا کہ یہ گواہ فاسق ہیں، جرح مجرد ہے، لیکن یہاں چونکہ مدعی نے خود اپنے گواہوں کے فاسق ہونے کا اقرار کیا ہے تو اقرار کی وجہ سے فیصلہ کر لیا جائیگا پس یہ جرح قبول ہوگی اور ان گواہوں کی گواہی رد کر دی جائیگی۔

(او علی... الخ) یہاں سے دو صورتیں بیان کرتے ہیں جن میں مدعی کے گواہوں کے خلاف اگر بینہ قائم ہو اس کو قبول کر لیا جاتا ہے، اگر مدعی علیہ نے اس بات پر بینہ قائم کی کہ مدعی کے گواہ غلام ہیں یا محدود فی القذف ہیں یا شرابی ہیں یا انہوں نے کسی پر زنا کی تہمت لگائی ہے یا یہ گواہ مدعی کے شریک ہیں یا مدعی نے ان گواہوں کو اتنے پیسوں کے عوض اجرت پر لیا ہے تاکہ میرے خلاف گواہی دے سکیں اور میرا وہ مال جو مدعی کے پاس تھا، وہ مال مدعی نے ان گواہوں کو بطور اجرت کے دیا ہے، یا مدعی علیہ نے اس طرح بینہ قائم کی کہ میں نے ان گواہوں سے صلح کی تھی کہ میرے خلاف جھوٹی گواہی نہیں دیں گے اور میں نے اتنا مال بطور صلح کے ان کو دے دیا تھا لیکن اس کے باوجود ان گواہوں نے میرے خلاف جھوٹی گواہی دے دی ہے لہذا ان گواہوں پر لازم ہے کہ مجھے میرا مال واپس کریں تو ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ کی جانب سے قائم کی گئی بینہ قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ یہ بینہ ایسی جرح پر قائم ہے جو یا تو شرع کے حق کو واجب کرتی ہے یا بندے کے حق کو، کیونکہ غلام، اور محدود فی القذف کے لیے گواہی دینا شرعاً ممنوع ہے، اس طرح شراب پینا اور کسی پر زنا کی تہمت لگانا یہ بھی حد کو واجب کرتے ہیں اور شریک بھی اپنے دوسرے شریک ساتھی کے حق میں شرعاً گواہی نہیں دے سکتا ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ کی جانب سے جو جرح ہوئی ہے وہ شرع کے حق کو واجب کرتی ہے، اور مدعی علیہ کے مال سے شہادت پر استیصال (گواہوں کو یہ کہنا کہ تم میرے حق میں گواہی دو میں تمہیں اتنا مال بطور اجرت کے دوں گا اور پھر مدعی مدعی علیہ کے مال سے ان گواہوں کو ادائیگی کر دے) اسی طرح مدعی علیہ سے اس کے خلاف گواہی نہ دینے کی شرط پر بطور صلح کے مال لے لینے کے باوجود اس کے خلاف گواہی دے دینا یہ بندے کے حق کو واجب کرتا ہے لہذا ان تمام صورتوں میں جرح جرح مجرد نہ ہوئی لہذا یہ قاضی کے فیصلہ کے تحت داخل ہوگی یعنی قاضی اس جرح کے مطابق مدعی کے خلاف فیصلہ کر سکے گا۔

ولو شَهِدَ عَدْلٌ وَلَمْ يَرَحْ مَكَانَهُ حَتَّى قَالَ أَوْهَمْتُ بَعْضَ شَهَادَتِي قَبْلَ أَيْ أَخْطَأْتُ بَنَسِيَانِ مَا يَجِبُ ذِكْرُهُ كَمَا إِذَا ادَّعَى الْمُدْعَى عَشْرَةَ دَرَاهِمَ فَشَهِدَ عَلَى الْخَمْسَةِ ثُمَّ قَالَ نَسِيتُ الْبَعْضَ بَلِ الْوَاجِبُ عَشْرَةٌ وَقَالَ أَخْطَأْتُ بِزِيَادَةٍ بَاطِلَةٍ كَمَا إِذَا ادَّعَى الْمُدْعَى خَمْسَةَ دَرَاهِمَ فَشَهِدَ عَلَى عَشْرَةِ ثُمَّ قَالَ أَخْطَأْتُ وَقُلْتُ الْعَشْرَةَ مَقَامَ الْخَمْسَةِ فَإِنْ كَانَ فِي الْمَجْلِسِ قُبِلَتِ الشَّهَادَةُ وَقَوْلُهُ أَخْطَأْتُ فِي الْمَجْلِسِ يُقْبَلُ مِنَ الْعَدْلِ وَإِنْ كَانَ الْمَوْضِعُ مَوْضِعَ شَبْهَةٍ لِأَنَّ الْمُدْعَى إِذَا ادَّعَى الْخَمْسَةَ لَا تُقْبَلُ الشَّهَادَةُ عَلَى الْعَشْرَةِ لِأَنَّ الْمُدْعَى يُصِيرُ مُكْذِبًا لِلشَّاهِدِ وَفِي غَيْرِ هَذَا الْمَجْلِسِ إِنْ كَانَ الْمَوْضِعُ مَوْضِعَ شَبْهَةٍ لَا تُقْبَلُ لِأَنَّهُ يُوْهَمُ التَّلْبِيسَ مِنَ الْمُدْعَى وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَوْضِعُ مَوْضِعَ شَبْهَةٍ كَمَا إِذَا لَمْ ...

يَذْكُرُ لَفْظَةَ الشَّهَادَةِ ثُمَّ يَزِيدُ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ لَفْظَةَ الشَّهَادَةِ تُقْبَلُ مِنَ الْعَدْلِ مَعَ أَنَّ الْمَجْلِسَ مُخْتَلَفٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ایک عادل نے گواہی دی اور اپنی جگہ سے نہیں ہٹا حتیٰ کہ اس نے کہہ دیا مجھے اپنی بعض گواہی میں وہم ہے تو قبول کر لیا جائیگا یعنی میں نے خطا کی اس بات کو بھولنے کے ساتھ جس کا ذکر نا ضروری تھا جیسا کہ مدعی نے دعویٰ کیا دس دراہم کا پس اس نے گواہی دی پانچ پر، پھر کہا میں کچھ بھول گیا بلکہ واجب دس دراہم ہیں یا کہا میں نے خطا کی غلط زیادتی کے ساتھ جیسا کہ مدعی نے دعویٰ کیا پانچ دراہم کا پس اس نے گواہی دی دس پر پھر کہا میں نے خطا کی اور میں نے دس کہہ دیا پانچ کی جگہ پر، پس اگر مجلس میں ہو تو گواہی قبول کر لی جائیگی اور اس کا قول اخطات مجلس میں قبول کر لیا جائیگا عادل سے، اگرچہ مقام شبہ کا مقام ہو اس لیے کہ مدعی نے جب دعویٰ کیا پانچ کا تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی دس پر اس لیے کہ مدعی ہو گیا گواہ کو جھٹلانے والا، اور اس مجلس کے غیر میں اگر مقام شبہ کا مقام ہو تو قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ یہ وہم پیدا کرتا ہے مدعی کی جانب سے ساز باز کا اور اگر مقام شبہ کا مقام نہ ہو جیسا کہ جب لفظ شہادت کو ذکر نہ کرے پھر دوسری مجلس میں لفظ شہادت کا اضافہ کر دے تو عادل سے قبول کر لی جائیگی باوجود اس کے مجلس مختلف ہو۔

﴿توضیح﴾

(ولو شهد... الخ) گواہ نے گواہی دی حالانکہ وہ عادل تھا پھر اس کے بعد اس نے کہہ دیا کہ مجھ سے گواہی دینے میں کچھ چوک ہو گئی تو اب دو صورتیں ہیں یا تو عادل یہ بات مجلس کے اختتام سے پہلے کہے یہ بعد میں کہے گا، اگر وہ یہ بات مجلس کے اختتام سے پہلے کہتا ہے تو پھر اس کی بات مانی جائیگی اگرچہ مقام، مقام شبہ ہو مثلاً مدعی نے دس دراہم کا مدعی علیہ کے خلاف دعویٰ کیا اور گواہ نے مدعی کے حق میں پانچ درہم کی گواہی دے دی پھر وہ گواہ کہنے لگا میں نے غلطی سے بھول کر پانچ درہم کہہ دیئے، مدعی علیہ کے ذمہ مدعی کے لیے دس دراہم ہیں، یا مدعی نے پانچ درہم کا دعویٰ کیا اور اس کے حق میں گواہ نے دس درہم کی گواہی دے دی پھر وہ گواہ کہنے لگا کہ مجھ سے دس درہم کہنے میں بھول ہو گئی بلکہ مدعی علیہ کے ذمہ مدعی کے لیے پانچ درہم ہیں میں نے غلطی سے پانچ کی جگہ دس کہہ دیا تو اب اس گواہ کی بات مانی جائیگی اگرچہ یہاں اس بات کا شبہ ہے کہ اس گواہ کو اپنا سابقہ بیان بدلنے کا کہہ دیا گیا ہو مثلاً پہلے مسئلے میں جب اس نے اولاً پانچ درہم پر گواہی دی پھر دوسری مرتبہ دس پر دی تو اس میں اس بات کا احتمال ہے کہ جب گواہ نے پانچ پر گواہی دے دی تھی تو مدعی نے اس کو کہا تھا کہ تم دوبارہ اب گواہی دو اور یہ کہو کہ مدعی علیہ کے ذمہ دس درہم ہیں اور دوسرے مسئلے میں جب اس نے اولاً دس درہم پر گواہی دی پھر اس نے کہا کہ مدعی علیہ کے ذمہ پانچ درہم ہیں تو اس بات کا احتمال ہے کہ جب اس نے پہلے دس درہم پر گواہی دی تو مدعی علیہ نے اس کو کہہ دیا کہ تم اب اپنا بیان بدلو اور یہ کہو کہ مدعی علیہ کے ذمہ صرف پانچ درہم ہیں، خلاصہ یہ ہے کہ ان دونوں صورتوں میں گواہ کی بات کہ مجھ سے

پہلے گواہی دینے میں چوک ہوگئی تھی، قبول کر لی جائیگی اس لیے کہ مدعی نے دوسری صورت میں جب پانچ درہم کا دعویٰ کیا اور گواہ نے پہلے دس پر گواہی دی تو اس دس پر گواہی تو قبول نہیں کی جاسکتی اس لیے کہ یہاں گواہ مدعی اپنے گواہ کو جھٹلا رہا ہے بایں طور کہ وہ خود تو پانچ کا دعویٰ کرتا ہے اور اس کا گواہ دس کی گواہی دے رہا ہے لہذا بعد میں جب گواہ بھی پانچ کی گواہی دے گا اور یہ کہے گا کہ مجھ سے پہلے غلطی ہوگئی ہے۔ مدعی علیہ کے ذمے صرف پانچ درہم ہیں تو اب مدعی اور اس کے گواہ کے درمیان موافقت ہو جائیگی لہذا گواہ کی دوسری بات مان لی جائیگی، اسی طرح پہلی صورت کا حال ہے کہ جب مدعی نے دس کا دعویٰ کیا اور گواہ نے پانچ پر گواہی دی تو گواہ مدعی گواہ کو اب جھٹلا رہا ہے کہ وہ خود تو دس کا دعویٰ کرتا ہے اور اس کا گواہ اس کے حق میں صرف پانچ کی گواہی دیتا ہے لہذا اس کی گواہی پانچ پر کیسے قبول کی جاسکتی ہے لیکن جب بعد میں وہ گواہ دس درہم کی گواہی دے گا اور یہ کہے گا کہ پہلے مجھ سے غلطی ہوگئی تھی تو اب اس گواہ کی بات مان لی جائیگی اس لیے اب مدعی اور گواہ کے درمیان موافقت ہو جائیگی، یہ ساری تفصیل اس وقت ہے جب کہ گواہ اپنی گواہی میں ترمیم اسی مجلس میں کرے۔ جس مجلس میں اس نے گواہی دی ہے اور اگر مجلس درخواست ہوگئی اور پھر گواہ اپنی گواہی میں ترمیم کرنا چاہتا ہے تو دیکھیں گے، اگر مقام، مقام شبہ ہے (مقام شبہ کی تفصیل پہلے نذر چکی ہے کہ مدعی یا مدعی علیہ کی جانب سے وہم ہو کہ اس نے گواہ کو بیان بدلنے پر اکسایا ہو) تو پھر گواہ کی ترمیم قابل قبول نہ ہوگی اس لیے کہ مجلس کے درخواست ہونے کے بعد اس کا وہم ہے کہ شاید مدعی یا مدعی علیہ نے گواہ کو کہہ دیا کہ تم اپنا سابقہ بیان بدلو اور گواہی میں ترمیم کرو۔ اور اگر مقام مقام شبہ نہیں ہے تو گواہی میں ترمیم قابل قبول ہوگی مثلاً پہلے اس نے گواہی دے دی اور اپنی گواہی میں لفظ شہادت کو ذکر نہیں کیا اس کے بعد مجلس درخواست ہوگئی اس کے بعد وہ گواہ دوسری مجلس میں لفظ شہادت کو بھی ذکر کرتا ہے تو اب یہ گواہی قبول ہوگی۔ اس لیے کہ یہاں کوئی شبہ نہیں ہے (یعنی یہاں اس گواہ کے پہلے بیان اور دوسرے بیان کو یکساں رہنے پر وہم نہیں کر سکتا کہ گواہ کو بیان بدلنے پر مدعی یا مدعی علیہ میں سے کسی ایک نے دغا دیا ہے۔)

وشرط موافقة الشهادۃ للدعوی کاتفاق الشاہدین لفظاً ومعنی عند ابی حنیفۃ فان عندہما لا یشرط اتفاقہما لفظاً ومعنی بل یکفی اتفاقہما معنی فترد ان شہدا احدهما بالف والاخر بالفین او مائۃ و مائتین و طلقۃ و طلقین او ثلث ای شہد احدهما بمائۃ والاخر بمائتین او شہد احدهما بطلقة والاخر بطلقتین او ثلاث فانها ترد عند ابی حنیفۃ وعندہما تقبل علی الاقل اذا ادعی المدعی الاکثر اذا ادعی الاقل یكون المدعی مکذباً لشاہد الاکثر وقبلت علی الف فی الف و الف و مائۃ ای فی شہادۃ احدهما بالف والاخر بالف و مائۃ ان ادعی المدعی الاکثر حتی اذا ادعی الاقل بان قال لم یکن الا الف او مکذب عن دعوی المائۃ الزائدہ لم یقبل شہادۃ مثبت الزیادۃ واما ان قال کان اصل حق الف و مائۃ و لکن استوفیت المائۃ او ابرأته عنها قبلت شہادۃ للتوفیق کطلقة و طلقۃ و نصف و مائۃ و مائۃ و عشرۃ ای کشہادۃ احدهما بطلقة والاخر بطلقة و نصف و شہادۃ احدهما بمائۃ والاخر

بمائه وعشرة فإن الشهادة مقبولة لاتفاق على الالف وعلى الطلقة وعلى المائة ولا شك ان قولهما اظهروا فرق ابى حنيفة ضعيف وهو انهما متفقان على الالف فى شهادة احدهما بالالف والاخر بالف ومائة غير متفقين فى شهادة احدهما بالالف والاخر بالفين .

﴿ترجمہ﴾

اور مشروط ہے گواہی کا دعویٰ کے موافق ہونا جیسے گواہوں کا اتفاق کر لینا لفظاً اور معنی امام صاحب کے نزدیک اس لیے کہ صاحبین کے نزدیک ان کا اتفاق مشروط نہیں ہے لفظاً اور معنی بلکہ ان کا اتفاق معنی کافی ہے پس رد کردی جائیگی اگر دو میں سے ایک نے گواہی دی ہزار کی اور دوسرے نے دو ہزار کی یا ایک سو اور دوسو کی یا ایک طلاق اور دو طلاقوں یا تین طلاقوں کی یعنی ایک نے ان دو میں گواہی دی سو کی اور دوسرے نے دو سو کی یا ان میں سے ایک نے گواہی دی ایک طلاق کی اور دوسرے نے دو طلاقوں یا تین طلاقوں کی، پس تحقیق وہ گواہی رد کردی جائیگی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک قبول کر لی جائیگی اقل پر جبکہ مدعی دعویٰ کرے اکثر کا حتیٰ کہ اگر اقل کا دعویٰ کرے تو مدعی جھٹلانے والا ہوگا اکثر کی گواہی دینے والے کو، اور قبول کر لی جائیگی ہزار پر ایک ہزار اور ایک ہزار ایک سو میں یعنی ان میں سے ایک کی ہزار کے ساتھ گواہی میں اور دوسرے کی ایک ہزار ایک سو کے ساتھ گواہی میں اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کرے حتیٰ کہ اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرے بایں طور کہ یوں کہے نہیں تھا مگر ہزار یا سو جو زائد ہے اس کے دعویٰ سے خاموشی اختیار کر لے تو زیادتی کو ثابت کرنے والے کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اور لیکن اگر یہ کہے کہ میرا اصل حق تو ایک ہزار ایک سو تھا لیکن میں نے سو وصول کر لیے تھے یا میں نے ان سے اس کو بری کر دیا تھا تو اسکی گواہی قبول کر لی جائیگی تطبیق کی وجہ سے، جیسے ایک طلاق اور ڈیڑھ طلاق یا ایک سو اور ایک سو دس، یعنی جیسے انہیں سے ایک کی ایک طلاق کے ساتھ گواہی اور دوسرے کی ڈیڑھ طلاق پر گواہی اور انہیں ایک کی سو پر گواہی اور دوسرے کی ایک سو دس پر گواہی، پس تحقیق گواہی مقبول ہوگی بالاتفاق، بوجہ اتفاق کے ہزار پر اور ایک طلاق پر اور ایک سو پر، اور کوئی شک نہیں ہے کہ صاحبین کا قول اظہر ہے اور امام ابی حنیفہ کا فرق کرنا ضعیف ہے اور وہ یہ ہے کہ وہ دونوں متفق ہیں ہزار پر انہیں سے ایک کی ہزار پر گواہی میں اور دوسرے کی ایک ہزار ایک سو پر گواہی میں، غیر متفق ہیں انہیں سے ایک کی ہزار پر گواہی میں اور دوسرے کی دو ہزار پر گواہی میں۔

﴿توضیح﴾

(و شرط... الخ) گواہی کا دعویٰ کی مطابق ہونا ضروری ہے جیسا کہ دونوں گواہوں کا گواہی میں متفق ہونا ضروری ہے۔ امام صاحب فرماتے ہیں کہ گواہی کا لفظاً بھی دعویٰ کے مطابق ہونا ضروری ہے اور معنی بھی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ فقط معنی اتفاق کافی ہے، لفظاً و معنی اتفاق ضروری نہیں۔

(فترد... الخ) ایک گواہ نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے دو ہزار کی

گواہی دی، یا ایک گواہ نے ایک سو کی گواہی دی اور دوسرے نے دو سو پر گواہی دی، یا ایک نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی ہے اور دوسرے گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دو یا تین طلاقیں دی ہیں تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی مردود ہوگی، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے مدعی اکثر کا دعویٰ کرتا ہے یا اقل کا، اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کرتا ہے (یعنی پہلے مسئلے میں دو ہزار کا اور دوسرے مسئلے میں دو سو کا اور تیسرے مسئلے میں دو یا تین طلاقیں کا) تو اب یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی، یعنی یہ گواہی پہلے مسئلے میں ایک ہزار پر اور دوسرے مسئلے میں ایک سو پر اور تیسرے مسئلے میں ایک طلاق پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرتا ہو (یعنی ایک ہزار یا ایک سو یا ایک طلاق کا) تو پھر یہ گواہی بالکل قبول نہ ہوگی۔ مدعی اگر اکثر کا دعویٰ کرے تو گواہی اقل پر اس لیے قبول کر لی جائیگی کہ یہاں دونوں گواہوں کا اگرچہ لفظ اتفاق نہیں ہے، لیکن معنی اتفاق ہے وہ اس طرح کہ دونوں ایک ہزار اور ایک سو اور ایک طلاق پر متفق ہیں البتہ زائد میں اختلاف ہے، تو اقل پر چونکہ دونوں متفق ہیں اس لیے یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرے تو گواہی اس لئے مردود ہوگی کہ مدعی اس صورت میں وہ گواہ جو اکثر کی گواہی دے رہا ہے مدعی اس کو جھٹلانے والا ہے اور مدعی جب گواہ کی تکذیب کرے تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، اور وہ گواہ جو اقل کی گواہی دے رہا ہے اگرچہ مدعی اس کی تکذیب نہیں کر رہا لیکن پھر بھی گواہی اس لئے مردود ہوگی کہ اب گواہی کا نصاب مکمل نہیں ہے کیونکہ اقل پر گواہی دینے والا ایک فرد ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی جب تک کہ دو نہ ہوں، اور امام صاحب کے نزدیک چونکہ گواہوں کا لفظاً اور معنی اتفاق ضروری ہے جو یہاں مفقود ہے اس لئے ان کے نزدیک مطلقاً اس مسئلے میں گواہی مردود ہوگی خواہ مدعی اکثر کا دعویٰ کرنے والا ہو یا اقل کا۔

(وقبلت... الخ) ایک گواہ نے مدعی کے حق میں ایک ہزار کی گواہی دی، اور دوسرے گواہ نے ایک ہزار ایک سو کی گواہی دی تو دیکھیں گے اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کرنے والا ہو یعنی ایک ہزار ایک سو کا مدعی ہو تو یہ گواہی ایک ہزار پر قبول کر لی جائیگی اس لئے کہ یہاں معنی کے لحاظ سے اتفاق پایا جاتا ہے کہ دونوں ایک ہزار پر متفق ہیں ہاں ایک سو کے بارے میں اختلاف ہے، لہذا جس چیز پر وہ متفق ہیں اس پر ان کی گواہی قبول کر لی جائیگی اور وہ ایک ہزار ہے۔

اور اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرے یعنی ایک ہزار کا اور یہ کہے اس مدعی علیہ نے میرا فقط ایک ہزار دینا ہے، یا وہ مدعی ایک ہزار کا تذکرہ کرتا ہے اور ایک سو کے ذکر سے خاموشی اختیار کر لیتا ہے تو وہ گواہ جو اکثر کی گواہی دے رہا ہے اس کی گواہی قبول نہ ہوگی، پس اب مدعی کے حق میں کسی چیز کا فیصلہ نہ ہوگا اس لیے کہ مدعی اس گواہ کی تکذیب کر رہا ہے جو اکثر کی گواہی دے رہا ہے۔ اور وہ گواہ جو اقل کی گواہی دے رہا ہے مدعی اس کی اگرچہ تکذیب نہیں کر رہا لیکن چونکہ وہ اکیلا ہے اس لیے کہ اس کی گواہی کا بھی کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(واما ان... الخ) مدعی نے ہزار کا دعویٰ کیا اور ایک گواہ نے اس کے حق میں ہزار کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے اس کے لیے ایک ہزار ایک سو کی گواہی دی، پھر مدعی نے کہا میرا اصل حق تو ایک ہزار ایک سو بنتا تھا، لیکن میں نے ایک سو مدعی

علیہ سے پہلے ہی وصول کر لیے تھے، یا مدعی کہتا ہے میں نے مدعی علیہ کو سو سے بری کر دیا تو اب گواہی قبول ہوگی اس لیے کہ اب دونوں گواہوں کی گواہی میں تطبیق ممکن ہے۔

(کطلقة... الخ) ایک گواہ نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو ایک طلاق دی ہے اور دوسرے نے گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو ڈیڑھ طلاق دی ہے، یا ایک نے مدعی کے حق میں ایک سو کی گواہی دی اور دوسرے گواہ نے ایک سو دس کی گواہی دی تو اب اتفاق ہے کہ یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی (یعنی پہلے مسئلے میں ایک طلاق پر اور دوسرے مسئلے میں ایک سو پر یہ گواہی قبول کر لی جائیگی۔)

تو ان مسائل کا خلاصہ یہ نکلا کہ اگر گواہی ایک ہزار اور دو ہزار پر ہو، یا ایک طلاق اور دو یا تین طلاقیں پر ہو، یا ایک سو اور دو سو پر ہو تو امام صاحب کے نزدیک یہ گواہی قبول نہ ہوگی، اور صاحبین کے نزدیک اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ گواہی اقل پر قبول ہوگی ورنہ نہیں، اور اگر گواہی ایک ہزار اور ایک سو پر ہو یا ایک طلاق اور ایک طلاق اور نصف پر ہو یا ایک سو اور ایک سو دس پر ہو تو اب امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے کہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی۔

(ولا شک... الخ) شارح کہتے ہیں کہ صاحبین کا قول اظہر ہے کہ ان تمام مسائل میں اقل پر گواہوں کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔

امام صاحب نے ان مسائل اور سابقہ مسائل میں فرق کیا ہے، وہ اس طرح کہ سابقہ مسائل میں تو امام صاحب کی رائے یہ ہے کہ وہاں اقل پر بھی گواہی قبول نہ ہوگی اور یہاں ان مسائل میں وہ فرماتے ہیں کہ اقل پر گواہی قبول کر لی جائیگی، وہ فرق کی وجہ یہ بیان کرتے ہیں کہ سابقہ مسائل میں دونوں گواہوں کا اتفاق کسی بھی طریقے سے ممکن نہیں ہے اس لیے وہاں ان دونوں کی گواہی مردود ہے اور ان مسائل میں گواہوں کا آپس میں ایک لحاظ سے اتفاق ہو سکتا ہے اسلئے اقل پر گواہی قبول ہوگی۔

باقی رہی یہ بات کہ سابقہ مسائل میں ان گواہوں میں اتفاق کیوں ممکن نہیں ہے، تو وہ اس طرح کہ جب ایک گواہ ہزار کی گواہی دے اور دوسرا دو ہزار کی گواہی دے تو اب کوئی اتفاق نہیں ہے، اس لیے کہ ایک ہزار دو ہزار کا غیر ہوتا ہے اور ان مسائل میں ان گواہوں کا ایک گونہ اتفاق اس طرح ہے کہ جب ایک گواہ ایک ہزار کی گواہی دیتا ہے اور دوسرا گواہ ایک ہزار ایک سو کی گواہی دیتا ہے تو یہ دونوں ایک ہزار پر متفق ہیں اس لیے کہ ایک ہزار ایک سو میں ہزار بھی موجود ہوتا ہے لہذا ایک ہزار جو کہ اقل ہے اس پر ان کی گواہی قبول کر لی جائیگی۔ شارح کہتے ہیں کہ امام صاحب کا یہ فرق کرنا ضعیف ہے، اس لیے کہ جس طرح یہ دونوں گواہ ایک ہزار اور ایک ہزار ایک سو کی گواہی میں ایک ہزار پر متفق ہیں اسی طرح یہ گواہ ایک ہزار اور دو ہزار کی گواہی میں بھی ایک ہزار پر متفق ہیں اس لیے کہ دو ہزار میں بھی ایک ہزار موجود ہوتا ہے۔

ولو شهد بالف او بقرض الف وزاد احدهما قضی كذا قبلت بالف وبقرض الف ورد قوله قضی كذا لان شهادة الفرد غير مقبولة الا اذا شهد معه آخر ولا يشهد من علمه حتى يقر المدعى عند الناس بما قبض اي يجب على الذي يعلم قضاء البعض ان لا يشهد حتى يقر المدعى عند الناس بما قبض لئلا يتضرر المدعى عليه وذكر الطحاوی عن اصحابنا ان شهادته لا تقبل وهو قول زفر لان المدعى يكذب شاهد قضاء البعض قلنا الا كذاب في غير المشهود به لا يمنع القبول .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر گواہی دی دو آدمیوں نے ہزار کی یا ایک ہزار قرض کی اور ان میں ایک نے اضافہ کر دیا اس بات کا کہ اس نے اتنے درہم ادا کر دیئے ہیں، تو قبول کر لی جائیگی ہزار پر اور ہزار قرض پر اور رد کر دیا جائیگا اس کا یہ قول کہ اتنے وہ ادا کر چکا ہے، اس لئے کہ فرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی، مگر یہ کہ گواہی دے اسکے ساتھ دوسرا، اور گواہی نہ دے وہ شخص جو یہ بات جانتا ہو حتی کہ مدعی اقرار کر لے لوگوں کے پاس کہ اس مقدار کا جس پر اس نے قبضہ کیا ہے، یعنی واجب ہے اس شخص پر جو بعض دین کی ادائیگی کو جانتا ہو، یہ کہ وہ گواہی نہ دے حتی کہ مدعی اقرار کر لے لوگوں کے پاس اس مقدار کا جس پر وہ قابض ہے تاکہ ضرر نہ ہو مدعی علیہ کو، اور امام طحاوی نے ذکر کیا ہمارے اصحاب سے نقل کرتے ہوئے کہ اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی، اور یہی امام زفر کا قول ہے، اس لیے کہ مدعی جھٹلا رہا ہے بعض کی ادائیگی کے گواہ کو، ہم کہتے ہیں کہ اس چیز میں جھٹلانا جس کی گواہی نہیں دی جا رہی، قبول کرنے سے مانع نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو شهدا... الخ) دو گواہوں نے مدعی کے حق میں اس بات کی گواہی دی کہ مدعی علیہ نے اس کا ایک ہزار دینا ہے، یا اس طرح گواہی دی کہ مدعی علیہ نے مدعی کا ایک ہزار قرض دینا ہے، لیکن ایک گواہ نے اپنی گواہی میں اس بات کا اضافہ کیا کہ مدعی علیہ نے بعض دین مثلاً پانچ سوا ادا کر دیا ہے تو اب دونوں کی گواہی ہزار میں یا ہزار قرض میں تو قبول کر لی جائیگی، لیکن اس گواہ کی یہ بات رد کر دی جائیگی کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے، اس لیے کہ وہ گواہ اپنی اس بات میں اکیلا فرد ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، ہاں اگر دوسرا گواہ بھی اس کے ساتھ ہو جائے اور وہ بھی یہ کہنے لگے کہ مدعی علیہ نے بعض دین مثلاً پانچ سو کی ادائیگی کر دی ہے تو اب ان کی یہ بات مان لی جائیگی۔

(ولا يشهد... الخ) مدعی نے مدعی علیہ کے خلاف ہزار کا دعویٰ کیا، اور اس کا گواہ یہ جانتا ہو کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے تو گواہ کو چاہیے کہ وہ مدعی کے حق میں ہزار کی گواہی اس وقت تک نہ دے جب تک کہ مدعی لوگوں کے سامنے اس بات کا اقرار نہ کر لے کہ میں نے بعض حق پر قبضہ کر لیا ہے (یعنی مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے) اس لیے کہ اگر

مدعی کے اقرار سے پہلے ہی گواہ اس کے حق میں ہزار کی گواہی دے دے تو مدعی علیہ کو پورے ہزار درہم ادا کرنے ہو گئے ظاہر ہے اس میں مدعی علیہ کا ضرر ہے۔

(و ذکر... الخ) یہاں سے امام زفر اور امام طحاوی کے قول کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں کہ امام طحاوی نے ہمارے اصحاب سے یہ نقل کیا ہے کہ صورت مذکورہ میں مدعی کا وہ گواہ جو ہزار کی گواہی بھی دے اور ساتھ یہ بھی کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے، اس کی گواہی قبول نہ کی جائیگی، اس لیے کہ جب مدعی گواہ کی تکذیب کرے تو اس گواہ کی گواہی قبول نہیں کی جاتی، اور یہاں پر بھی ایسا ہی ہے، اس لیے کہ مدعی تو یہ کہتا ہے کہ مدعی علیہ نے میرا پورا ہزار ادا کرنا ہے اور اس نے یہ نہیں کہا کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے تو ظاہر ہے مدعی اس گواہ کی تکذیب کر رہا ہے جو کہتا ہے کہ مدعی علیہ نے بعض دین ادا کر دیا ہے۔ تو قلنا سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ یہاں دو باتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ مدعی علیہ کے ذمہ ہزار ثابت ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ اس نے اس ہزار میں سے بعض ادا کر دیا ہے، یہاں مشہود بہ (وہ چیز جس پر گواہ کو گواہ بنایا گیا ہے) وہ پہلی بات ہے یعنی یہ کہ مدعی علیہ کے ذمے ہزار ثابت ہے، اور دوسری بات کہ مدعی علیہ نے بعض ادا کر دیا ہے تو غیر مشہود بہ ہے اس پر گواہ کو گواہ نہیں بنایا گیا، مدعی مشہود بہ میں گواہ کی تکذیب نہیں کر رہا، بلکہ وہ غیر مشہود بہ میں اس کی تکذیب کر رہا ہے۔ اور مدعی جب گواہ کی غیر مشہود بہ میں تکذیب کرے تو یہ اس کی گواہی کو قبول کرنے سے مانع نہیں ہوتی۔

ولو شهدا بقتل زید يوم كذا بمكة و آخران بقتله فيه بكوفة ردتا ای شهدا بقتل زید فی ذالک اليوم بكوفة ثرد البینتان لان احدهما كاذبة بیقین وليست احدهما اولی من الاخری فان قضی باحدهما ثم قامت الاخری ردت هی لان الاولی ترجحت باتصال القضاء بها فلا ينقض بالثانية ولو شهدا بسرقة بقرعة واختلفا فی لونها قطع ولو اختلفا فی الذکورة لا وعندهما لا ينقطع فی الوجهین وقيل الاختلاف فی لونین متشابهین كالسواد والحمرۃ لافى السواد والبیاض وقيل فی جمیع الالوان له ان السرقة یقع فی اللیالی والرانی یراه من بعيد فاللونان یتشابهان والاظهر قولهما .

ترجمہ

اگر دو نے گواہی دی زید کے قتل ہونے کی فلاں دن میں مکہ میں اور دوسرے دو نے گواہی دی اس کے قتل ہونے کی اسی دن میں رتہ میں تو دونوں رد کر دی جائیں گی، یعنی گواہی دی زید کے قتل ہونے کی اس دن میں کوفہ کے اندر تو دونوں گواہیاں رد کر دی جائیں گی اس لیے کہ ان میں ایک جھوٹی ہے یقینی طور پر اور ان میں سے کوئی ایک اولی نہیں ہے دوسری سے پس اگر فیصدہ کر دیا ان میں سے کسی ایک کے ساتھ پھر دوسری قائم ہوئی تو رد کر دی جائیگی، اس لیے کہ پہلی رائج ہو چکی ہے قضاء کے ساتھ متصل ہونے کی وجہ سے پس وہ نہیں ٹوٹے گی دوسری کی وجہ سے، اور اگر ان دونوں نے گواہی دی ایک گائے کے چوری ہونے کی اور اختلاف کیا اس کے رنگ میں تو ہاتھ کاٹ دیا جائیگا اور اگر اختلاف کیا ذکورة میں تو نہیں، اور صاحبین کے نزدیک ہاتھ نہیں

کاٹا جائے گا دونوں صورتوں میں، اور بعض نے کہا کہ اختلاف ان دو رنگوں میں ہے جو مشابہ ہوں جیسے سیاہ اور سرخ، نہ کہ سیاہ اور سفید، اور بعض نے کہا کہ تمام رنگوں میں ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چوری رات کو واقع ہوتی ہے اور دیکھنے والا دور سے دیکھتا ہے پس دونوں رنگ متشابہ ہو سکتے ہیں اور زیادہ ظاہر صاحبین کا قول ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو شهدا... الخ) دو گواہوں نے اس بات کی واپسی دینی نہ فلاں نے نہ چوری کی ہے لیکن ان گواہوں کا اس کے رنگ میں اختلاف ہے ایک گواہ کہتا ہے کہ وہ گائے سفید رنگ کی تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ سیاہ رنگ کی تھی تو گواہی مقبول ہوگی اور چور کا ہاتھ کاٹا جائے گا اور اگر ان دونوں گواہوں کا ذکرۃ میں اختلاف ہو گیا ایک کہتا ہے کہ وہ بیل تھا اور دوسرا کہتا ہے وہ گائے تھی تو اب گواہی مردود ہوگی اور چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائے گا۔ یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، خواہ گواہوں کا آپس میں اختلاف رنگ میں ہو یا ذکرۃ میں ہو۔

(وقیل... الخ) یہاں سے امام صاحب اور صاحبین کے نزدیک اختلاف کے بارے میں دو قول نقل کرتے ہیں، پہلا قول یہ ہے کہ یہ اختلاف ایسے دو رنگوں کے بارے میں ہے جو ایک دوسرے کے مشابہ ہوں جیسے سیاہی اور سرخی مثلاً ایک گواہ کہتا ہے کہ وہ سرخ رنگ کی گائے تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ وہ گائے سیاہ رنگ کی تھی تو امام صاحب کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اور اگر ایک گواہ نے کہا وہ گائے سیاہ رنگ کی تھی اور دوسرے نے کہا کہ وہ سفید رنگ کی تھی تو اب اتفاق ہے کہ چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔

اور دوسرا قول یہ ہے کہ یہ اختلاف جمیع رنگوں میں ہے لہذا اگر گواہوں کا آپس میں رنگ کے لحاظ سے اختلاف ہو گیا ایک گواہ ایک رنگ کا قائل ہے اور دوسرا گواہ دوسرے رنگ کا قول کرتا ہے خواہ یہ دونوں رنگ آپس میں مشابہ ہوں یا نہ ہوں، امام صاحب کے نزدیک چور کا ہاتھ کاٹا جائیگا اور صاحبین کے نزدیک اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا۔

(لہ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ چوری عام طور پر رات کو کی جاتی ہے اور دیکھنے والا بھی عام طور پر چور کو دور سے دیکھتا ہے تو رنگ دونوں گواہوں پر مشتبہ ہو سکتے ہیں، ہو سکتا ہے ایک گواہ کو رنگ سیاہ دکھائی دے اور دوسرے کو سرخ دکھائی دے، لہذا یہ اختلاف چور کے ہاتھ کاٹنے سے مانع نہ ہوگا۔

(والاظہر... الخ) شارح کہتے ہیں کہ اظہر قول صاحبین کا ہے کہ گواہوں کا اگر رنگ میں اختلاف ہو جائے تو چور کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اس لیے کہ مثلاً سیاہی علیحدہ رنگ ہے اور سرخی ایک الگ رنگ ہے اور ہر رنگ پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں کی جاتی لہذا یہ گواہی قطعاً کو واجب نہیں کریگی۔

ولو شهد بشراء عبد او كتابته بالف والآخر بالف ومائة ردت سواء ادعى البائع او المشتري لان العقد يختلف باختلاف الثمن فيكون على كل واحد شهادة فرد فلا تقبل وكذا اذا اعتق بمال واصلح عن قود ورهن وخلع ان ادعى العبد والقاتل والراهن والعريس فيه لف ونشر فدعوى العبد يرجع الى العتق بمال وهكذا على الترتيب لان المقصود ههنا العقد وهو مختلف وان ادعى الآخر اى المولى فى العتق على المال وولى المقتول فى الصلح عن القود والمرتهن فى الرهن والزوج فى الخلع فهو كدعوى الدين فى وجوبها اى ان كان الشاهدان مختلفين لفظاً لا تقبل عند ابي حنيفة وان كانا متفقين معنى فان ادعى المدعى الاقل لا تقبل شهادة الشاهد بالاكثر وان ادعى الاكثر تقبل على الاقل ولقائل ان يقول ليس هذا كدعوى الدين لان الدين يثبت باقرار المديون فيمكن ان يقر عند احد الشاهدين بالف وعند الآخر بالاكثر ويمكن ايضا ان يكون اصل الحق هو الاكثر لكنه قضى الزائد على الالف او ابرء عنه عند احد الشاهدين دون الآخر فالتوفيق بينهما ممكن اما ههنا فالمال يثبت بتبعية العقد والعقد بالالف غير العقد بالاكثر فبقى على كل واحد شهادة فرد فلا تقبل كما فى الطرف الآخر والاجارة كالبيع فى اول المدة وكذلك بعدها اذ فى اول المدة المقصود هو العقد فلا يقبل الشهادة وبعد المدة يكون الدعوى من الاجير وهو يدعى الاجرة فيكون كدعوى الدين فيقبل كما تقبل فى دعوى الدين .

ترجمہ

اور اگر گواہی دی ایک نے غلام کے شراء کی یا اس کے مکاتب ہونے کی ہزار کے ساتھ اور دوسرے نے ایک ہزار ایک سو کے ساتھ تو رد کردی جائیگی، خواہ دعوی کرے بائع یا مشتری، اس لیے کہ عقد مختلف ہو جاتا ہے ثمن کے اختلاف کے ساتھ، پس ہوگی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی پس قبول نہیں کی جائیگی، اور اسی طرح جب آزاد کیا مال کے ساتھ اور قصاص سے صلح ہے اور رہن ہے اور خلع ہے اگر دعوی کرے غلام اور قاتل، راہن اور بیوی، اس میں لف ونشر ہے پس غلام کا دعوی راجع ہوگا مال کے بدلے عتق کی طرف، اور اسی طرح ترتیب پر ہوگا اس لیے کہ مقصود یہاں عقد ہے اور وہ مختلف ہے، اور اگر دعوی کیا دوسرے نے یعنی مولی نے مال پر آزادی میں اور ولی مقتول نے قصاص سے صلح میں اور مرتهن نے رہن میں اور شوہر نے خلع میں تو وہ دین کے دعوی کی طرح ہے اس کی تمام صورتوں میں، یعنی اگر گواہوں کا اختلاف ہو لفظوں کے لحاظ سے تو قبول نہیں کی جائیگی امام صاحب کے نزدیک اور اگر دونوں متفق ہوں معنی کے لحاظ سے تو اگر مدعی اقل کا دعوی کرے تو قبول نہیں کی جائیگی زیادہ کی گواہی دینے والے کی گواہی، اور اگر زیادہ کا دعوی کرے تو قبول کی جائیگی اقل پر، اور کہنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ کہے، یہ دین کے دعوی کی طرح

نہیں اس لیے کہ دین ثابت ہوتا ہے مدیون کے اقرار کے ساتھ، پس ممکن ہے کہ وہ اقرار کرے دو گواہوں میں سے ایک کے سامنے ہزار کا اور دوسرے کے سامنے زیادہ کا، اور نیز یہ ممکن ہے کہ اصل حق تو زیادہ ہو لیکن اس نے ادا کر دی ہو وہ مقدار جو ہزار سے زائد ہے یا اس نے اس کو زائد سے بری کر دیا ہو دو گواہوں میں سے ایک کے سامنے نہ کہ دوسرے کے سامنے، پس تطبیق ان دونوں کے درمیان ممکن ہے بہر حال یہاں پس مال ثابت ہوتا ہے عقد کے تابع ہونے کیساتھ اور ہزار کا عقد اس عقد کا غیر ہے جو زیادہ کے ساتھ ہے پس باقی رہے گی ہر ایک پر ایک فرد کی گواہی، پس قبول نہ کی جائیگی جیسا کہ دوسری جانب میں ہے، اور اجارہ بیع کی طرح ہے اول مدت میں اور دین کی طرح ہے اس کے آخر میں اس لیے کہ اول مدت میں مقصود عقد ہوتا ہے پس قبول نہیں کی جائیگی گواہی اور مدت کے بعد دعویٰ اجیر کی جانب سے ہوگا اور وہ دعویٰ کریگا اجرت کا، پس یہ دین کے دعویٰ کی طرح ہو جائیگا لہذا دین کے دعویٰ میں اس کو قبول کیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو شهدا... الخ) دو آدمیوں نے گواہی دی کہ فلاں نے غلام خریدا ہے، یا فلاں نے اپنے غلام کو مکاتب بنایا ہے، لیکن ایک گواہ نے یہ کہا کہ فلاں نے جو غلام خریدا ہے یا غلام کو مکاتب بنایا ہے وہ ہزار کے بدلے میں ہے اور دوسرے گواہ نے کہا کہ ایک ہزار ایک سو کے بدلے میں ہے، تو اب یہ گواہی رد کر دی جائیگی خواہ ثراء والے مسئلے میں مدعی بائع ہو یا مشتری ہو اور کتابت والے مسئلے میں خواہ مدعی مالک ہو یا غلام ہو، اس لیے کہ یہاں گواہوں کا اختلاف ثمن اور بدل کتابت میں ہے اور ثمن اور بدل کتابت کے اختلاف سے عقد مختلف ہو جاتا ہے گویا دو عقد ہوئے ایک عقد ہزار کا اور دوسرا عقد ایک ہزار ایک سو کا، اور ہر عقد پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی مقبول نہیں ہوتی۔

(وکذا... الخ) ایک غلام نے دعویٰ کیا کہ مجھے میرے مالک نے مال کے بدلے آزاد کیا ہے، پھر اس غلام کے حق میں ایک گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ اسکو اسکے مولیٰ نے ایک ہزار کے بدلے میں آزاد کیا ہے اور دوسرے گواہ نے اس طرح گواہی دی کہ اس کو اسکے مولیٰ نے ایک ہزار ایک سو کے بدلے آزاد کیا ہے تو بھی یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ اسی طرح قاتل نے دعویٰ کیا کہ میں نے مال کے بدلے قصاص سے اولیاء مقتول کے ساتھ صلح کر لی ہے پھر ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل صلح ایک ہزار مقرر ہوا تھا اور دوسرا گواہ یہ کہتا ہے کہ بدل صلح گیارہ سو مقرر ہوا تھا تو بھی یہ گواہی قبول نہ ہوگی۔ راہن (مدیون) نے دعویٰ کیا کہ میں نے دین کے بدلے مرتہن (دائن) کے پاس ایک شے رہن رکھوائی ہے پھر اس کے لئے ایک گواہ نے اس طرح کی گواہی دی کہ اس کا دین ایک ہزار تھا اور دوسرا گواہ کہتا ہے کہ اس کا دین ایک ہزار ایک سو تھا تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔ بیوی نے دعویٰ کیا کہ میں نے اپنے شوہر سے مال کے بدلے میں خلع کر لی ہے پھر اس کے لیے ایک گواہ نے گواہی دی کہ بدل خلع ایک ہزار تھا اور دوسرا گواہ یہ کہتا ہے کہ بدل خلع گیارہ سو تھا تو بھی گواہی قبول نہ ہوگی۔

ان مسائل کی دلیل یہ ہے کہ مقصود یہاں پر عقد ہے یعنی عقد عتق بالمال، عقد صلح، عقد رہن، اور عقد خلع، اور بدل کے اختلاف کے ساتھ عقد مختلف ہو جاتا ہے، اور یہاں بدل مختلف ہیں کہ ایک گواہ کہتا ہے بدل ایک ہزار ہے اور دوسرا گواہ کہتا ہے کہ بدل گیارہ سو ہے جب بدل میں اختلاف ہے تو گویا عقد مختلف ہیں (یعنی دو عقد ہیں ایک عقد ہزار کے بدلے میں اور دوسرا گیارہ سو کے بدلے میں ہے) اور ہر عقد پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی۔

(فقیہ... الخ) یہاں لف و نشر مرتب ہے چنانچہ دعویٰ عبد، اعتاق بالمال کی طرف راجع ہے اور دعویٰ قاتل، صلح عن قود کی طرف راجع ہے، اور دعویٰ راہن رهن کی طرف راجع ہے، اور دعویٰ عرس (بیوی) خلع کی طرف راجع ہے۔

(وان ادعی... الخ) اگر ان مسائل میں دعویٰ دوسری جانب سے ہو یعنی اعتاق بالمال والے مسئلے میں مدعی مولیٰ ہو اور صلح عن قود والے مسئلے میں مدعی ولی مقتول (مقتول کا وارث) ہو اور رہن والے مسئلے میں مدعی مرتہن ہو، اور خلع والے مسئلے میں شوہر مدعی ہو تو اب یہ دین کے دعویٰ کی طرح ہوگا، یعنی دیکھیں گے اگر گواہوں کا آپس میں اختلاف لفظاً ہو تو امام صاحب کے نزدیک ان کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی اور اگر وہ دونوں گواہ معنی متفق ہو جائیں تو دیکھیں گے اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرتا ہے تو اس گواہ کی بات غلط ہوگی جو اکثر کی گواہی دیتا ہے اور وہ گواہ جو اقل کی گواہی دیتا ہے اس کی بات اگرچہ درست ہے لیکن چونکہ وہ اکیلا فرد ہے اور فرد کی گواہی معتبر نہیں ہوتی اس لیے دونوں کی گواہی مردود ہوگی، اور اگر مدعی اکثر کا دعویٰ کرے تو اقل پر یہ گواہی قبول کر لی جائیگی، لہذا ان مسائل میں مدعی اگر گیارہ سو کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہی اقل یعنی ہزار پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی ہزار کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہی قبول نہیں کی جائیگی۔

(ولقائل... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو ذکر کرتے ہیں کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اگر مدعی ان مسائل میں مولیٰ، ولی مقتول، مرتہن اور شوہر ہو تو یہ دین کے دعویٰ کی طرح ہے اس لیے کہ دین اور ان مسائل میں فرق ہے وہ اس طرح کہ دین مدیون کے اقرار کے ساتھ ثابت ہوتا ہے، پس یہ ممکن ہے کہ مدیون ایک گواہ کے سامنے ایک ہزار کا اقرار کرے اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا اقرار کرے، جس کی وجہ سے ان دونوں کی گواہی میں اختلاف واقع ہو گیا ہو، نیز یہ بھی ممکن ہے کہ اصل حق تو گیارہ سو ہو لیکن مدعی علیہ نے سوا کر دیا ہو یا مدعی نے اس کو سو سے بری کر دیا ہو، پس دین والے مسئلے میں گواہوں کے اختلاف کی تطبیق ممکن ہے، جب کہ ان مسائل میں گواہوں کے اختلاف کی تطبیق ممکن نہیں اس لیے کہ وہ مال جو ان مسائل میں مدعی علیہ کے ذمے ثابت ہے وہ عقد کے تابع ہوتے ہوئے ثابت ہے اور عقد کے بدل میں گواہوں کا اختلاف ہے اور بدل کے اختلاف سے عقد بھی مختلف ہو جاتا ہے، لہذا یہاں بھی عقد مختلف ہونگے۔ ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد کا غیر ہوگا پس دو عقد ہونے اور ہر عقد پر ایک فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں ہوتی، جب یہ بات ثابت ہو گئی کہ یہ مسائل دین والے مسئلے کی طرح نہیں ہیں تو ہم کہتے ہیں کہ جس طرح ان مسائل میں گواہوں کی گواہی اختلاف کی وجہ سے اس وقت رد کر دی جاتی ہے جب دعویٰ

کرنے والا قاتل، غلام، راہن اور بیوی ہو اسی طرح چاہیے کہ ان گواہوں کی گواہی اس وقت بھی رد کر دی جائے جب کہ مدعی ان کا مقابل ہو یعنی دعویٰ کرنے والا ولی مقتول، مولیٰ، مرتہن اور شوہر ہو۔ اس اعتراض کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ جس طرح دین والے مسئلے میں یہ ممکن ہے کہ مدیون نے ایک گواہ کے سامنے ہزار کا اقرار کیا ہو اور دوسرے گواہ کے سامنے گیارہ سو کا لیا ہو اسی طرح یہاں بھی ممکن ہے کہ مدعی علیہ نے ایک گواہ کے سامنے ہزار کے عقد کا اقرار کیا ہو اور دوسرے کے سامنے گیارہ سو کے عقد کا اقرار کیا ہو، لہذا یہاں بھی دین والی تفصیل جاری ہو سکتی ہے۔

(والاجارۃ... الخ) ایک آدمی دوسرے کو کہتا ہے کہ میرے لیے فلاں کام ایک ماہ میں اجرت پر کر دو تو پہلا آدمی مستاجر ہوگا اور دوسرا آدمی اجیر کہلائے گا، اسکے بعد دونوں کا اختلاف ہو گیا، ان میں سے ایک نے اپنے دعویٰ پر دو گواہوں کو پیش کر دیا تو بدل اجارہ میں گواہوں کا اختلاف ہو گیا، ایک گواہ کہتا ہے اجرت ایک ہزار تھی اور دوسرا گواہ کہتا ہے کہ اجرت گیارہ سو مقرر ہوئی تھی، تو دیکھیں گے اگر مدعی کا دعویٰ اجارے کی مدت کے شروع میں ہو یعنی اس وقت یہ دعویٰ ہو جس وقت مستاجر نے ابھی تک منفعت حاصل نہیں کی تھی تو یہ بیع کی طرح ہے، مطلب یہ کہ گواہوں کی گواہی قبول نہ لی جائیگی اور اگر یہ دعویٰ اجارے کی مدت کے بعد ہو یعنی اس وقت ہو جس وقت کہ مستاجر نے منفعت حاصل کر لی تھی تو یہ دین کی طرح ہے، یعنی مدعی اگر اکثر (گیارہ سو) کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہی اقل (ہزار) پر قبول کر لی جائیگی اور اگر مدعی اقل (ہزار) کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہی زیادہ کر دی جائیگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ اول مدت میں اگر دعویٰ ہو تو مقصود عقد ہوتا ہے اور عقد بدل کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے لہذا ہزار کا عقد گیارہ سو کے عقد کا غیر ہوگا اور ہر عقد پر یہاں فرد کی گواہی ہے اور فرد کی گواہی قبول نہیں لی جاتی، اور اگر دعویٰ مدت اجارہ کے بعد ہو تو اس وقت دعویٰ اجیرانہ چاہئے ہوگا جو اجرت کا دعویٰ کریگا اور اس وقت مقصود عقد نہ ہوگا اس لیے کہ عقد تو گزر چکا ہے، مستاجر نے جو منفعت حاصل کر لی تھی وہ تو اس نے کر لی ہے اب صرف اجرت کا دعویٰ ہوگا اور اجرت مستاجر کے ذمے دین ہوتی ہے تو یہ دین کے دعویٰ کی طرح ہو، لہذا جو تفصیل دین کے دعویٰ کی گزری وہ یہاں بھی جاری ہوگی۔

وصحَّ النکاح بالف استحساناً وقالوا رُدَّتْ فِيهِ اَيْضاً هَذَا هُوَ الْقِيَاسُ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ هُوَ الْعَقْدُ مِنَ الْجَانِبَيْنِ فَصَارَ كَالْبَيْعِ وَجْهُ الْأَسْتِحْسَانِ أَنَّ الْمَالَ فِي النِّكَاحِ تَبَعٌ وَلَا اخْتِلَافَ فِيمَا هُوَ الْأَصْلُ وَهُوَ الْعَقْدُ فَيُثْبِتُ ثُمَّ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ فِي التَّبَعِ فَيَقْضَى بِالْأَقْلِ وَيَسْتَوِي دَعْوَى أَقْلِ الْمَالِيْنِ أَوْ أَكْثَرِ هُمَا فِي الصَّحِيحِ وَقَدْ قِيلَ إِنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي دَعْوَى الزَّوْجَةِ أَمَّا فِي دَعْوَى الزَّوْجِ فَلَا تُقْبَلُ التَّعَاوُفُ إِذَا الْمَقْصُودُ هُوَ الْعَقْدُ لَا الْمَالَ وَفِي جَانِبِ الزَّوْجَةِ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْمَقْصُودُ هُوَ الْمَالَ لَكِنْ الصَّحِيحُ أَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي الْفَصْلَيْنِ .

ترجمہ

اور صحیح ہے نکاح ہزار کے بدلے میں استحساناً اور یہاں میں فرماتے ہیں کہ اس میں بھی گواہی زیادہ کر دی جائیگی یہی قیاس

ہے، اس لیے کہ مقصود عقد ہے جانین سے پس یہ بیع کی طرح ہوگا، اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے اور کوئی اختلاف نہیں اس چیز میں جو اصل ہے جو کہ عقد ہے پس ثابت ہو جائیگا پھر واقع ہو گیا اختلاف تابع میں لہذا فیصلہ کیا جائیگا اقل کا، اور برابر ہے دو مالوں میں سے اقل کا دعویٰ کرنا یا ان میں سے اکثر کا دعویٰ کرنا صحیح قول کے مطابق، اور بعض نے کہا کہ اختلاف بیوی کے دعویٰ میں ہے بہر حال شوہر کے دعویٰ میں پس قبول نہیں کی جائے گا بالاتفاق، اس لیے کہ مقصود عقد ہی ہے نہ کہ مال، اور بیوی کی جانب میں ممکن ہے کہ مقصود مال ہو، لیکن صحیح یہ ہے کہ اختلاف دونوں صورتوں میں ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) نکاح کا دعویٰ ہوا اس کے بعد مدعی کے حق میں ایک گواہ نے یہ گواہی دی کہ مہر ایک ہزار تھا، اور دوسرے گواہ نے کہا کہ مہر گیارہ سو تھا تو استحسان کا تقاضا اور امام صاحب کا قول یہ ہے کہ یہ نکاح ہزار کے بدلے صحیح ہو جائے گا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ گواہی رد کردی جائیگی، قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ جانین یعنی میاں بیوی کا مقصود عقد نکاح ہوتا ہے اور یہ بدل کے مختلف ہونے سے مختلف ہو جاتا ہے اور یہاں بدل یعنی مہر میں گواہوں کا اختلاف ہے لہذا عقد نکاح بھی مختلف ہوگا، ہزار کا عقد گیارہ سو والے عقد کا غیر ہوگا اور ہر عقد پر فرد کی گواہی ہے پس قبول نہ ہوگی۔ تو یہ نکاح والا مسئلہ بیع والے مسئلے کی طرح ہو گیا جس طرح بیع میں اگر ایک گواہ یہ گواہی دے کہ ثمن ایک ہزار تھا اور دوسرا گواہ یہ کہے کہ ثمن گیارہ سو تھا تو گواہی قبول نہیں ہوتی اسی طرح یہاں نکاح والے مسئلے میں بھی گواہی مقبول نہ ہوگی۔

(وجه الاستحسان... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ نکاح میں مال تابع ہوتا ہے اصل نہیں ہوتا، اصل عقد ہوا کرتا ہے اور گواہوں کا یہاں اختلاف اصل میں نہیں ہے بلکہ مال میں ہے جو کہ تابع ہے پس عقد نکاح تو ثابت ہو جائیگا اور باقی رہا مال میں اختلاف، تو اس کا فیصلہ یوں کریں گے کہ مرد پر اقل مال یعنی ایک ہزار واجب کر دیں گے اس لیے کہ یہ متیقن ہے۔ (ویستوی... الخ) یہاں سے بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں، بعض کہتے ہیں کہ اس صورت میں اگر مدعی اکثر یعنی گیارہ سو کا دعویٰ کرتا ہے تو اب گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی، اور اقل یعنی ایک ہزار اس شوہر پر بطور مہر کے لازم کر دیں گے اور اگر مدعی اقل کا دعویٰ کرتا ہے تو گواہی بالکل قبول نہ کی جائے گی، توفی الصحیح کہہ کر شارح نے ان پر رد کر دیا کہ خواہ مدعی اقل کا دعویٰ کرے یا اکثر کا دونوں صورتوں میں یہ گواہی اقل پر قبول کر لی جائیگی۔

وَلَزِمَ الْجَرُّ لِشَاهِدِ الْإِرْثِ بِقَوْلِهِ مَاتَ وَتَرَكَهُ مِيرَاثَالَهُ أَوْ مَاتَ وَذَافَى مِلْكِهِ أَوْ فِي يَدِهِ إِذَا قَالَ الشُّهُودُ كَانَتْ هَذَا لِمُورِثٍ هَذَا الْمُدَّعَى لَا يُقْضَى لِلْوَارِثِ حَتَّى يَجُرَّ الْمِيرَاثُ إِلَى الْمُدَّعَى بِقَوْلِهِمْ مَاتَ وَتَرَكَهُ مِيرَاثَالَهُ إِلَى آخِرِهِ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ فَإِنَّهُ لَا يَشْتَرِطُ الْجَرُّ عِنْدَهُ فَإِنْ قَالَ كَانَ لِأَبِيهِ أَعَارَهُ أَوْ أَوْذَعَهُ أَوْ أَجَارَهُ مَنْ فِي يَدِهِ جَازَ بِلَا جَرٍّ لِأَنَّ يَدَ الْمُسْتَعِيرِ وَالْمُودِعِ وَالْمُسْتَأْجِرِ قَائِمَةٌ مَقَامَ يَدِهِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى الْجَرِّ وَلَوْ شَهِدَا بِيَدِهِ حَتَّى مِنْذُ كَذَا رُدَّتْ أَيْ شَهِدَا أَنَّهُ كَانَ فِي يَدِ الْمُدَّعَى مِنْذُ شَهْرٍ وَالْحَالُ أَنَّهُ لَيْسَ

فِي يَدِ الْمُدَّعَى عِنْدَ الدَّعْوَى لَا تُقْبَلُ لَأَنَّ الْيَدَ مُتَنَوِّعَةً إِلَى يَدِ مُلْكٍ وَيَدِ أَمَانَةٍ وَيَدِ ضَمَانٍ فَتَعَذَّرَ الْقَضَاءُ بِإِعَادَةِ الْيَدِ الْمَجْهُولِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ تُقْبَلُ وَإِنْ أَقْرَأَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِذَلِكَ أَوْ شَهِدَ بَأَنَّهُ أَقْرَبُ يَدِ الْمُدَّعَى صَحَّ لِأَنَّ جَهَالََةَ الْمُقَرَّبِ بِهِ لَا تَمْنَعُ صَحَّةَ الْإِقْرَارِ .

﴿ترجمہ﴾

اور لازم ہے کھینچنا وراثت کے گواہ کے لیے اپنے اس قول کے ساتھ کہ وہ مرگیا اور اس نے یہ مال بطور وراثت کے اس کے لیے چھوڑا ہے یا وہ مرگیا اس حال میں کہ یہ مال اس کی ملک میں تھا یا اس کے قبضہ میں تھا، اگر گواہ یہ کہیں کہ یہ مال مورث کا تھا اور یہ اس کا مدعی ہے تو وارث کے لیے فیصلہ نہیں کیا جائیگا حتیٰ کہ وہ گواہ میراث کو کھینچے مدعی کے لیے اپنے اس قول کے ساتھ کہ وہ مرگیا اور یہ مال اس کے لیے بطور وراثت کے چھوڑ گیا آخر تک، بخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس لیے کہ ان کے نزدیک ”جسر“ شرط نہیں ہے پس اگر کہے یہ مال اس کے باپ کا تھا جو اس نے بطور عاریت کے دیا تھا یا ودیعت کے طور پر دیا تھا یا اس کو اجارے پر طور دیا تھا اس شخص کو جس کے قبضہ میں ہے تو جائز ہے بغیر جر کے، اس لیے کہ مستعیر اور مودع اور مستاجر کا قبضہ قائم مقام ہوتا ہے اس کے قبضہ کے لہذا کوئی ضرورت نہیں ہے جر کی، اور اگر گواہی دی زندہ کے قبضے کی اتنے عرصے سے، تو رد کردی جائیگی یعنی گواہی دی یہ چیز مدعی کے قبضے میں رہی ایک ماہ تک اور حال یہ ہے کہ وہ دعویٰ کے وقت مدعی کے قبضے میں نہیں ہے تو قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ قبضہ منقسم ہوتا ہے ملکیت کے قبضے، امانت کے قبضے اور ضمان کے قبضے کی طرف، پس مشکل ہوگا فیصلہ کرنا اس قبضے کے اعادے کا جو مجہول ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قبول کی جائیگی، اور اگر اقرار کر لیا مدعی علیہ نے اس کا یا گواہی دی اس بات کی کہ اس نے اقرار کر لیا ہے مدعی کے قبضے کا تو صحیح ہے اس لیے کہ اس چیز کی جہالت جس کا اقرار کیا جا رہا ہے، مانع نہیں ہوتی اقرار کے صحیح ہونے سے۔

﴿توضیح﴾

(ولزم... الخ) جر میراث کا مطلب یہ ہے کہ گواہ ایسے الفاظ ذکر کرے جو کہ مورث (میت) کی وراثت کو وارث کی طرف منتقل ہونے پر دلالت کریں، پس جو آدمی وراثت کی گواہی دے رہا ہو اسے چاہیے کہ جر میراث کرے مثلاً یہ کہے کہ فلاں مرگیا اور اپنے اس مال کو بطور وراثت کے اس مدعی کے لیے چھوڑ گیا یا وہ مرگیا اس حال میں کہ وہ اس مال کا مالک تھا یا اس حال میں مرگیا کہ اس مال پر مرنے والے کا قبضہ تھا، اور اگر گواہ نے گواہی اس طرح دی کہ یہ مال مورث کا تھا اور یہ اس کا مدعی ہے تو وارث کے لیے اس کا فیصلہ نہیں کیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ گواہ کے لیے جر میراث ضروری نہیں۔

(فان قال... الخ) اگر گواہ نے وراثت کی گواہی دیتے وقت یہ کہا کہ یہ مال اس مدعی وارث کے باپ کا تھا جو اس نے بطور عاریت کے یا بطور ودیعت کے یا بطور اجارہ کے اس شخص کے پاس رکھوایا تھا جو شخص ابھی اس مال پر قابض ہے تو اس

طرح کی گواہی دینا جائز ہے اور جرمیراث کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ یہاں یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ اس صورتحال میں مال پر مستعیر، مودع یا مستاجر کا قبضہ ہے اور ان لوگوں کا قبضہ اصل مالک کے قبضہ کے قائم مقام ہوتا ہے، اگر گواہ یوں کہہ دیتا کہ موت کے وقت اس مال کا مالک اس پر قابض تھا تو گواہی صحیح ہوتی ہے اور مال وارث کو مل جاتا ہے تو یہاں بھی یہ گواہی کافی ہوگی اور مال وارث کو دے دیا جائیگا۔

(ولو شهدا... الخ) ایک آدمی نے ایک چیز پر اپنی ملک کا دعویٰ کیا پھر دو گواہوں نے اس کے حق میں گواہی دی، گواہی اس طرح دی کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں ایک مہینہ تک رہی ہے اور حال یہ ہے کہ اب مدعی دعویٰ کے وقت اس پر قابض نہیں ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہ بینہ قبول نہ ہوگی اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ قبول کر لی جائیگی۔

(لان... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ گواہوں نے مطلق قبضہ کی گواہی دی اور قبضہ کی کئی قسمیں ہیں قبضہ ملک، قبضہ امانت، قبضہ ضمان، تو یہاں قبضہ مجہول ہے، پتہ نہیں مدعی اس چیز پر ایک ماہ تک کس قسم کا قابض رہا ہے تو قاضی کے لیے مشکل ہے کہ وہ قبضہ مجہول کے اعادہ کا فیصلہ کرے۔

(وان اقر... الخ) مدعی نے ایک چیز پر دعویٰ کیا کہ یہ میری ملک ہے اور مدعی علیہ نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز ایک ماہ تک مدعی کے قبضہ میں رہی ہے یا گواہوں نے گواہی دی کہ مدعی علیہ خود اقرار کر چکا ہے کہ یہ چیز مدعی کے قبضہ میں رہی ہے اور حال یہ ہے کہ اب دعویٰ کے وقت مدعی اس پر قابض نہیں ہے تو یہ صحیح ہے لہذا مدعی کے حق میں فیصدہ کردیں گے وجہ اس کی یہ ہے کہ یہاں مدعی علیہ کی جانب سے خود اس بات کا اقرار پایا جاتا ہے کہ مدعی اس چیز پر ایک ماہ تک قابض رہا ہے اور اگرچہ یہاں مقربہ (جس کا اقرار ہو رہا ہے) مجہول ہے کہ پتہ نہیں مدعی کا قبضہ کیسا تھا وہ قبضہ، قبضہ امانت تھا، قبضہ ملک یا قبضہ ضمان؟ لیکن یہاں کوئی ضرر نہیں اسلئے کہ یہاں اقرار ہے اور مقربہ کی جہالت اقرار کے صحیح ہونے سے مانع نہیں ہوتی۔ ہذا اقرار صحیح ہوگا۔

وَتَقْبَلُ الشَّهَادَةَ عَلَى الشَّهَادَةِ الْإِثْنَانِ حِدٍ وَقَوْدٍ وَشُرْطُ لَهَا تَعْدُّرُ حُضُورَ الْأَصْلِ بِمَوْتِ أَوْ مَرَضِ
أَوْ سَفَرٍ وَعِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ يَكْفِي مَسَافَةً إِنْ عَدَا لَا يَبِيتُ إِلَى أَهْلِهِ وَشَهَادَةُ عَدَدٍ مِنْ كُلِّ أَصْلٍ لَا تَعْلَمُ
فَرَعَى هَذَا وَذَلِكَ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ إِذْ عِنْدَهُ لَا بُدَّ مِنْ أَرْبَعَةٍ يَشْهَدُ اثْنَانِ عَنْ هَذَا وَآخَرَانِ عَنْ ذَلِكَ
وَعِنْدَنَا يَكْفِي اثْنَانِ يَشْهَدَانِ عَنْ هَذَا أَوْ يَشْهَدَانِ عَنْ ذَلِكَ وَيَقُولُ الْأَصْلُ أَشْهَدُ عَلَى شَهَادَتِي أَنِّي
أَشْهَدُ بِكَذَا وَالْفِرْعُ يَقُولُ أَشْهَدُ أَنَّ فُلَانًا أَشْهَدُنِي عَلَى شَهَادَتِهِ بِكَذَا وَقَالَ أَنِّي أَشْهَدُ عَلَى شَهَادَتِي
بَذَلِكَ بَعْضُ الْمَشَائِخِ طَوَّلُوا وَقَالُوا يَقُولُ الْأَصْلُ أَشْهَدُ بِكَذَا وَأَنَا أَشْهَدُكَ عَلَى شَهَادَتِي فَأَشْهَدُ
عَلَى شَهَادَتِي وَفِيهِ خَمْسُ شَهَادَاتٍ وَيَقُولُ الْفِرْعُ أَشْهَدُ بِكَذَا أَنَّ فُلَانًا شَهِدَ عِنْدِي بِكَذَا فَأَشْهَدُ نِي
عَلَى شَهَادَتِهِ بِكَذَا وَأَمَرَنِي أَنْ أَشْهَدَ عَلَى شَهَادَتِهِ وَأَنَا أَشْهَدُ عَلَى شَهَادَتِهِ بِذَلِكَ وَفِيهِ ثَمَانِي شَهَادَاتٍ
وَالْأَحْسَنُ الْأَقْصَرُ قَوْلُ أَبِي جَعْفَرٍ أَنْ يَقُولُ الْأَصْلُ أَشْهَدُ عَلَى شَهَادَتِي بِكَذَا وَيَقُولُ الْفِرْعُ أَشْهَدُ عَلَى

شهادة فلان بكذا من غير احتياج الى ذكر زيادة وعليه الفتوى اللامام السرخسي.

﴿ترجمہ﴾

اور قبول کی جائیگی گواہی پر گواہی مگر حدود و قصاص میں اور اسکے لیے مشروط ہے اصل کے حاضر ہونے کا متعذر ہونا موت یا مرض یا سفر کی وجہ سے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کافی ہے اتنی مسافت کہ اگر صبح کو چلے تو رات تک اپنے گھر نہ آ سکے اور قبول کی جائیگی عدد کی گواہی ہر اصل سے تو مغائر نہ ہو اس کے اور اس کے دو فرعوں کے بخلاف امام شافعیؒ کے اس لیے کہ ان کے نزدیک ضروری ہے چار کا ہونا جو گواہی دیں اس سے اور دوسرے دو اس سے اور ہمارے نزدیک کافی ہیں دو گواہ جو گواہی دیں ایک اصل سے اور گواہی دیں دوسرے اصل سے، اور اصل کہے: گواہ بن جا میری اس گواہی پر کہ میں گواہی دیتا ہوں اس معاملے کے اور فرع یہ کہے کہ میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور کہا: میں گواہ بناتا ہوں اپنی اس گواہی پر، بعض مشائخ نے طوالت اختیار کی اور کہا کہ اصل کہے میں اسکی گواہی دیتا ہوں اور میں تجھے اپنی گواہی پر گواہ بناتا ہوں پس میری گواہی پر گواہ بن جاؤ، اسمیں پانچ شہادات ہیں، اور فرع یہ کہے کہ میں اسکی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں نے میرے پاس اس کی گواہی دی پس مجھے اپنی اس گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے امر کیا کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دوں، اور میں گواہی دیتا ہوں اس کی اس گواہی پر، اس میں آٹھ شہادات ہیں، اور سب سے بہتر اور مختصر امام ابی جعفر کا قول ہے کہ اصل کہے میری اس گواہی پر گواہ بن جاؤ اور فرع کہے میں فلاں کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں بغیر زیادتی کے ذکر کی طرف احتیاج کے، اور اسی پر فتویٰ ہے امام سرخسیؒ کا۔

﴿توضیح﴾

(وتقبل... الخ) گواہی پر گواہی قبول کی جائیگی اسلئے کہ بسا اوقات اصل گواہ گواہی نہیں دے سکتے تو اگر وہ اپنی گواہی پر دوسروں کو گواہ بنالیں تو یہ جائز ہے، ہاں وہ معاملات جو شبہات کی وجہ سے ساقط ہو جاتے ہیں ان میں شہادت علی الشہادت جائز نہیں جیسے حدود و قصاص، لیکن شہادت علی الشہادت کے جواز کے لیے شرط یہ ہے کہ اصل گواہوں کا قاضی کی مجلس میں حاضر ہونا متعذر ہو مثلاً وہ مر گئے ہوں، یا مریض ہوں یا سفر کی مسافت پر ہوں اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اگر اصل گواہ اتنا دور ہیں کہ وہ اگر وہ صبح کو چلیں تو رات تک گھر نہ پہنچ سکیں تو یہ کافی ہیں لہذا فرع گواہی دے سکتے ہیں۔

(وشهادة... الخ) شهادة مرفوع ہے اس بنا پر کہ اس کا عطف پچھلے الشهادة پر ہے اور یہ تقبل کا نائب فاعل ہے، اور عدد سے مراد دو ہیں، فرع عی تنبیہ ہے اصل میں فرعین تھا نون اضافت کی وجہ سے گر گیا، معنی یہ ہے کہ ہر اصل کی طرف ت دو آدمیوں کی گواہی قبول کی جائیگی جو اس اصل کی دو فرع کے مغائر نہ ہوں، مطلب یہ ہے کہ فرع گواہ اگر دو آدمی ہوں تو بھی کافی ہے یہ دو فرع ایک اصل کی طرف سے بھی گواہ ہونگے اور دوسرے اصل کی طرف سے بھی گواہ ہونگے۔ جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ فروع کا چار ہونا ضروری ہے تا کہ دو گواہ ایک اصل کی طرف سے گواہی دیں اور دوسرے دو گواہ دوسرے اصل کی طرف سے گواہی دیں۔

(ویقول... الخ) یہاں سے شارح شہادت علی الشہادت کی چند صورتوں کو بیان کرتے ہیں کہ اصل یہ

کہے میری اس گواہی پر گواہ بن جاؤ کہ میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں اور فرع یہ کہے میں گواہی دیتا ہوں کہ فلاں اصل نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا اور کہا میں تمہیں اپنی گواہی پر گواہ بناتا ہوں۔

(بعض... الخ) یہاں بعض مشائخ سے جو شہادت علی الشہادت کی صورت منقول ہے اسکو بیان کرتے ہیں کہ بعض مشائخ نے اسمیں طوالت اختیار کی ہے اور کہا: اصل یہ کہے میں اس چیز کی گواہی دیتا ہوں اور میں اپنی اس گواہی پر گواہ بناتا ہوں پس میری گواہی پر گواہ بن جاؤ تو اس میں پانچ مرتبہ شہادت کا ذکر ہے اور فرع یہ کہے گا میں اس بات کی گواہی دیتا ہوں کہ فلاں اصل نے میرے پاس اس بات کی گواہی دی پس اس نے مجھے اپنی گواہی پر گواہ بنایا اور مجھے امر کیا کہ میں اس کی گواہی پر گواہی دوں اور اب میں اس کی گواہی پر گواہی دیتا ہوں، تو اسمیں آٹھ مرتبہ لفظ شہادت یعنی گواہی کا ذکر ہے۔

(والاحسن... الخ) یہاں سے شہادت علی الشہادت کی ایک صورت ذکر کرتے ہیں جو مختصر ہے جس کے بارے میں شارح کہتے ہیں کہ یہ احسن ہے، امام ابو جعفر کہتے ہیں اصل یہ کہے گا میری اس گواہی پر گواہ بن جاؤ اور فرع یہ کہے گا میں فلاں اصل کی اس گواہی پر گواہی دیتا ہوں، یہ مختصر ہے اور اسمیں کسی قسم کی زیادتی کی ضرورت نہیں ہے، شارح کہتے ہیں اس پر امام سرحسی کا فتویٰ ہے۔

فَإِنْ عَدَلَ الْفَرْعُ الْأَصْلَ صَحَّ كَأَحَدِ الشَّاهِدِينَ الْآخَرَ وَإِنْ سَكَتَ عَنْهُ يَنْظَرُ فِي حَالِهِ إِي يَنْظُرُ الْقَاضِي إِلَى حَالِ الْأَصْلِ فَإِنْ ثَبَتَ عَدَالَتُهُ تَقْبَلُ شَهَادَةُ فَرْعِهِ هَذَا عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا تَقْبَلُ إِذَا شَهَادَةُ الْإِلَّا بِالْعَدَالَةِ فَإِذَا لَمْ يَعْرِفِ الْفَرْعُ عَدَالَةَ الْأَصْلِ لَمْ تَقْبَلْ شَهَادَتُهُ فَلَا تَقْبَلُ شَهَادَةُ الْفَرْعِ قُلْنَا لَا يُشْتَرَطُ مَعْرِفَةُ الْفَرْعِ عَدَالَةَ الْأَصْلِ بَلْ يُشْتَرَطُ أَنْ يَثْبُتَ ذَلِكَ عِنْدَ الْقَاضِي فَإِنْ ثَبَتَ عِنْدَهُ يَقْبَلُهُ وَالْأَلَا.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر تعدیل کی فرع نے اپنے اصل کی تصحیح ہے جیسا کہ ایک گواہ کا دوسرے کی تعدیل کرنا، اور اگر اس سے خاموشی اختیار کر لی تو دیکھا جائیگا اس کے حال کی طرف، یعنی قاضی دیکھے گا اصل کے حال کی طرف پس اگر اس کی عدالت ثابت ہو جائے تو قبول کر لی جائیگی اس کی فرع کی گواہی، یہ امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اور امام محمد کے نزدیک قبول نہیں کی جائیگی اس لیے کہ کوئی گواہی نہیں مگر عدالت کے ساتھ پس جب فرع کو معلوم نہیں ہے اصل کی عدالت تو اس کی گواہی قبول نہیں کی جائیگی لہذا فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی ہم کہتے ہیں کہ مشروط نہیں ہے فرع کا اصل کی عدالت کو جاننا بلکہ شرط یہ ہے کہ ثابت ہو جائے یہ قاضی کے نزدیک، پس اگر ثابت ہو جائے اس کے نزدیک تو اس کو قبول کر لے ورنہ نہیں۔

﴿توضیح﴾

(فان عدل... الخ) فرع اگر اصل کی تعدیل کرے تو یہ صحیح ہے مثلاً فرع یہ کہے کہ مجھے جس اصل نے

اپنی گواہی پر گواہ بنایا ہے وہ عادل ہے، یہ بالکل ایسے ہے جیسے دو گواہوں میں سے ایک گواہ دوسرے گواہ کی تعدیل کرے تو جائز ہوتا ہے۔ اور اگر فرع اصل کی تعدیل نہیں کرتا بلکہ خاموشی اختیار کر لیتا ہے تو امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ قاضی اب اصل کے حال کو دیکھے گا اگر اس کی عدالت کسی طرح سے ثابت ہو جائے تو اس کے فرع کی گواہی قبول کر لی جائیگی اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اگر فرع اصل کی تعدیل نہیں کرتا بلکہ اس سے خاموشی اختیار کر لیتا ہے تو قاضی اس فرع کی گواہی قبول نہیں کریگا۔

(اذ لا... الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ شہادت اس وقت قبول کی جاتی ہے جب گواہ عادل ہوں۔ جب فرع کو اصل کے بارے میں پتہ نہیں کہ وہ عادل ہے یا نہیں تو اصل کی گواہی بھی قبول نہیں جب اصل کی گواہی قبول نہیں تو فرع کی گواہی بھی قبول نہ ہوگی۔

(قلنا... الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ فرع کے لیے ضروری نہیں کہ اس کو اصل کے عادل ہونے کا پتہ ہو بلکہ یہ بات ضروری ہے کہ اصل کا عادل ہونا قاضی کے پاس ثابت ہو جائے لہذا اگر اصل کی عدالت قاضی کے پاس ثابت ہو جاتی ہے تو فرع کی گواہی قبول کر لیں گے اور اگر اصل کی عدالت ثابت نہ ہو تو فرع کی گواہی بھی قبول نہیں کریں گے۔

وإن أنكر الأصل شهادته بطلت شهادة فرعه ولو شهدا عن اثنين على عزة بنت عزر المضري وقالوا
أخبرنا بمعرفتها وجاء المدعي بامرأة لم يدري بابانها هي أم لا قيل له هات شاهدين على أنها عزة أعلم
أن الغرض من هذه المسئلة أنه لا يشترط أن يعرف الفرع المشهود عليه بل يقال للمدعي هات
شاهدين يشهدان أن اللدي أحسنرتة هو "أ" * برؤ عليه وليس "أ" ض أنه اذا شهدا على فلانة بنت
فلان المضري يكون النسبة تامة ويكون الشهادة مقبولة لأنه اذا تم ذكر الجد فلا بد أن ينسب إلى
السكة الصغيرة أو إلى الفخذ أي إلى القبيلة الخاصة لتمام النسبة ويقبل الشهادة عند أبي حنيفة
ومحمد خلافاً لأبي يوسف فإن ذكر الجد لا يشترط عنده فلا يشترط ما يقوم مقامه من ذكر السكة
أو الفخذ وكذا الكتاب الحكمي أي اذا جاء كتاب القاضي إلى القاضي ولا يعرف الشهود المشهود
عليه قيل للمدعي هات شاهدين أن هذا هو المشهود عليه فإن قالوا فيها المضرية لم يجز حتى
ينسبها إلى فخذها أي قالوا في الشهادة على الشهادة والكتاب الحكمي المضرية لم يجز لأن هذه
النسبة عامة ثم أعلم أن هذا في العرب أمّا في العجم فلا يشترط ذكر الفخذ لأنهم ضيعوا أنسابهم بل
ذكر الصناعة يقوم مقام الجد.

ترجمہ

اور اگر اصل اس کی گواہی کا انکار کر دے تو اس کے فرع کی گواہی باطل ہو جائیگی اور اگر گواہی دیں دو گواہوں کی طرف

سے عزہ بنت عزمضری کے خلاف اور یہ کہیں کہ ہمیں ان دونوں نے خبر دی تھی اس کو جاننے کی اور مدعی ایک عورت لے کے آگیا جس کو یہ دونوں نہیں جانتے کہ یہ وہی ہے یا نہیں تو مدعی کو کہا جائیگا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہی عزہ ہے، جان تو کہ اس مسئلے سے غرض یہ ہے کہ شرط نہیں یہ بات کہ فرع اس کو پہچانے جس کے خلاف گواہی دے رہا ہے بلکہ مدعی کو کہا جائیگا کہ دو گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ وہ شخص جس کو تم نے حاضر کیا ہے وہ وہی شخص ہے جس کے خلاف گواہی ہے اور یہ غرض نہیں ہے کہ جب انہوں نے گواہی دی فلاںہ بنت فلاں مضری کے خلاف تو یہ نسبت تام ہو جائیگی اور گواہی مقبول ہوگی اس لیے کہ اگر دادے کا ذکر نہ کیا جائے تو ضروری ہوتا ہے کہ نسبت کی جائے چھوٹے کو چے کی طرف یا فخذ یعنی خاص قبیلے کی طرف تاکہ نسبت تام ہو جائے اور گواہی قبول کی جائیگی امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس لیے کہ دادے کا ذکر مشروط نہیں ہے ان کے نزدیک پس شرط نہ ہوگا اس چیز کا ذکر جو اسکے قائم مقام ہو جائے یعنی چھوٹا کو چہ اور فخذ، اور اسی حال ہے کتاب حکمی کا یعنی اگر آیا قاضی کا قاضی کی طرف خط اور گواہ نہیں جانتے اس کو جس کے خلاف گواہی دے رہے ہیں تو مدعی کو کہا جائیگا کہ دو گواہ لاؤ اس بات پر کہ یہی وہ ہے جس کے خلاف گواہی ہے پس اگر انہوں نے اس عورت کے بارے میں کہا ”المضریہ“ تو جائز نہیں حتیٰ کہ اس کو منسوب کریں اس کے فخذ کی طرف یعنی گواہی پر گواہی اور کتاب حکمی میں کہا ”المضریہ“ تو جائز نہیں اس لیے کہ یہ نسبت عام ہے پھر جان تو یہ عرب میں ہے لیکن عجم میں فخذ کا ذکر کرنا شرط نہیں ہے اسلئے کہ انہوں نے ضائع کر دیا اپنے نسبوں کو بلکہ پیشے کا ذکر دادے کے ذکر کے قائم مقام ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وان انکر... الخ) اگر اصل فرع کی گواہی کا انکار کر دے بایں طور کہ اصل یہ کہے میں نے کوئی نواہی نہیں دی یا میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا تو اب فرع کی گواہی بھی قبول نہ کی جائیگی اسلئے کہ شہادت علی الشہادت کیلئے تحمیل کی ضرورت ہوتی ہے یعنی اس بات کی ضرورت ہوتی ہے کہ فرع کو گواہ بنایا جائے اور یہاں یہ بات مفقود ہے۔

(ولو شهدا... الخ) فرعین (دو فرع) نے اصلین (دو اصل) سے اس طرح گواہی دی کہ اصل کہتے تھے ہم گواہی دیتے ہیں کہ عزہ بنت عزمضری نے زید کے ہزار درہم دینے ہیں اس کے بعد فرع نے کہا کہ اصل نے یہ بھی کہا تھا کہ ہم اس عورت کو جانتے ہیں اب مدعی (زید) ایک عورت کو لے آیا اور کہا یہی وہ عورت ہے جس کے خلاف یہ گواہی ہے لیکن فرع کہتے ہیں کہ ہم اس عورت کو نہیں جانتے تو اب مدعی کو کہا جائیگا کہ تم اس بات پر گواہ لاؤ کہ یہی وہ عزہ ہے جس کے خلاف تمہارا دعویٰ ہے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ مصنف کی اس مسئلے کو بیان کرنے سے غرض یہ ہے کہ جب فلاںہ بنت فلاں مضری کے خلاف فرع گواہی دے دیں تو یہ نسبت تامہ ہے اور گواہی قبول کر لی جائیگی اور دادا یا خاص قبیلہ کو ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مصنف کی مراد یہ نہیں ہے بلکہ اس مسئلے کو بیان کرنے سے غرض یہ

ہے کہ فرع کا مشہود علیہ (جس کے خلاف فرع گواہی دے رہا ہے) کو پہچاننا ضروری نہیں ہے جیسا کہ اس مسئلے میں فرع جس عورت کے خلاف گواہی دے رہے ہیں یعنی عزہ بنت عزمضریٰ اس کو یہ نہیں پہچانتے بلکہ مدعی کو کہا جاتا ہے کہ تم اور گواہ لاؤ جو اس بات کی گواہی دیں کہ جس کو تم نے حاضر کیا ہے یہی مشہود علیہ ہے۔

مصنف کی اس مسئلے کو بیان کرنے سے یہ غرض نہیں ہے کہ مثلاً فلانہ بنت فلان المضریٰ کہنے سے نسبت تام ہو جائیگی اور فرع کی گواہی مقبول ہوگی اس لیے کہ یہاں دادا کو ذکر نہیں کیا گیا جو کہ ضروری ہے اور اگر دادا کا ذکر نہ ہو تو ضروری ہے کہ مشہود علیہ کی گلی اور محلہ کو ذکر کیا جائے یا خاص قبیلہ کی طرف اس کی نسبت کر دی جائے تاکہ نسبت تام ہو جائے جب یہ شرائط پائی جائیں تو طرفین کے نزدیک گواہی قبول کی جائیگی جبکہ امام ابو یوسف کے نزدیک ان چیزوں کے ذکر کرنے کی ضرورت نہیں ہے اس لیے کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دادا کا ذکر ضروری نہیں ہے جب دادا کا ذکر ضروری نہیں تو اس کے قائم مقام یعنی گلی یا خاص قبیلہ کو بیان کرنے کی بھی ضرورت نہیں ہے۔

(و کذا... الخ) جس طرح شہادت علی الشہادت کا یہ حکم ہے، اسی طرح کتاب القاضی الی القاضی کا بھی یہی حکم ہے اس کی صورت یوں ہے کہ ایک قاضی نے دوسرے قاضی کو خط لکھا کہ میرے پاس دو گواہوں نے گواہی دی کہ عزہ بنت عزمضریٰ نے زید کے ایک ہزار درہم دینے میں اس کے بعد قاضی مکتوب الیہ کے پاس خط پہنچا تو زید ایک عورت کو مکتوب الیہ قاضی کے پاس لے آیا اور کہا یہی وہ عزہ ہے جس نے میرے ہزار درہم دینے میں تو قاضی اس کو کہے گا کہ تم اس بات پر گواہ لاؤ کہ جس کو تم نے پیش کیا ہے وہ وہی عزہ ہے جس کے خلاف دعویٰ ہے۔

(فان قال... الخ) پیچھے شارح نے کہا کہ مصنف کا اس مسئلے کو بیان کرنے سے مقصود یہ نہیں ہے کہ فلانہ بنت فلان المضریٰ کہنے سے نسبت تام ہو جاتی ہے اور اس کے خلاف گواہی قبول کر لی جائیگی، یہاں سے اسی کچھلی بات کی تکمیل ہے کہ شہادت علی الشہادت یا کتاب حکمی میں اگر اس عورت کے بارے میں صرف المضریہ ہونے کا ذکر ہوتا ہے تو یہ کافی نہیں بلکہ ضروری ہے کہ اسکی خاص نسبت ذکر کی جائے تاکہ اچھی طرح اسکی معرفت حاصل ہو جائے مثلاً اس کے دادا کا نام ذکر کر دیا جائے۔

(ثم اعلم... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ جو کہا کہ فخذ (مدعی علیہ کا خاص قبیلہ) کی طرف نسبت ذکر کرنا ضروری ہے یہ عرب میں ہے عجم میں ضروری نہیں اس لیے کہ ان لوگوں نے اپنے انساب کو ضائع کر دیا ہے بلکہ ان کے لیے پیشہ کو ذکر کرنا چاہیے، پس پیشہ کا ذکر ان کے دادا کے ذکر کے قائم مقام ہو جائیگا۔

وَمَنْ أَقَرَّ أَنَّهُ شَهِدٌ زُورٌ شَهْرٌ وَلَمْ يُعْزَرْ فَإِنَّ شَرْيْحًا كَانَ يُشْهَرُ وَلَا يُعْزَرُ فَيُبْعَثُ إِلَى سُوقِهِ إِنْ كَانَ سُوقِيًّا
وَالِی قَوْمِهِ إِنْ لَمْ يَكُنْ سُوقِيًّا عِنْدَ اجْتِمَاعِهِمْ فَيَقُولُ إِنَّا أَحَدُنَا شَهِدٌ زُورٌ فَاحْذَرُوهُ وَحَذَرُوهُ النَّاسُ
وَقَالَا يُوجَعُ ضَرْبًا وَبَحْسُهُ وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ فَإِنْ غَمَرَ حَرْبًا شَهِدَ الزُّورُ أَوْ بَعْسًا وَسَخَمًا

وَجَهَّهْ، وَقَدْ قِيلَ إِنَّمَا وَضَعَ الْمَسْئَلَةَ فِي الْأَقْرَارِ لِأَنَّ شَهَادَةَ الزُّورِ لَا تُعْلَمُ إِلَّا بِالْأَقْرَارِ وَلَا تُعْلَمُ بِالْبَيِّنَةِ
أَقُولُ قَدْ يُعْلَمُ بَدُونِ الْأَقْرَارِ كَمَا إِذَا شَهِدَ بِمَوْتِ زَيْدٍ أَوْ بَأَنِّ فُلَانًا قَتَلَهُ ثُمَّ ظَهَرَ زَيْدٌ حَيًّا وَكَذَا إِذَا شَهِدَ
بِرُؤْيَا الْهَلَالِ فَمَضَى ثَلَاثُونَ يَوْمًا وَلَيْسَ بِالسَّمَاءِ عِلَّةٌ وَلَمْ يَرَوْا الْهَلَالَ وَمِثْلُ هَذَا كَثِيرٌ.

﴿ترجمہ﴾

اگر کسی نے اقرار کیا کہ اس نے جھوٹی گواہی دی تھی تو اس پر تعزیر جاری نہ کی جائیگی اس لیے کہ حضرت شریح اس کی تشہیر کیا کرتے ہیں اور تعزیر جاری نہیں کرتے تھے پس اسے بازار کی طرف بھیجتے اگر وہ بازاری ہوتا اور اس کی قوم کی طرف بھیجتے اگر وہ بازاری نہ ہوتا ان کے جمع ہونے کے وقت، پس وہ کہتے ہم نے اسے پکڑا ہے جھوٹے گواہ کے طور پر پس اس سے ڈرو اور لوگوں کو اس سے ڈراؤ اور صاحبین فرماتے ہیں اس کو تکلیف پہنچائے مار کر، اور اسے قید کرے اور یہی امام شافعی کا قول ہے اس لیے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے تھے اور اس کے چہرے کو سیاہ کر دیا تھا اور بعض نے کہا جزیں نیست کہ مسئلے کی صورت اقرار میں ہے اس لیے کہ جھوٹی گواہی معلوم نہیں ہوتی مگر اقرار کے ساتھ اور معلوم نہیں ہوتی بینہ کے ساتھ، میں کہتا ہوں کہ کبھی بینہ کیساتھ بھی معلوم ہو جاتی ہے بغیر اقرار کے بھی جیسا کہ جب گواہی دی زید کی موت کی یا اس بات کی کہ فلان نے اس کو قتل کیا، پھر ظاہر ہو گیا زید کا زندہ ہونا اور اس طرح اگر گواہی دی چاند دیکھنے کی پھر تیس دن گزر گئے حالانکہ آسمان پر بادل نہیں تھے اور لوگوں نے چاند نہیں دیکھا اور اس جیسی مثالیں بہت زیادہ ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ومن اقر... الخ) گواہ نے گواہی دینے کے بعد اس بات کا اقرار کر لیا کہ میں نے جھوٹی گواہی دی تھی تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس گواہ کی تشہیر کی جائے گی، اور اس پر تعزیر (بطور سزا کے اس کو کوڑے مارنا) جاری نہ کی جائے گی تشہیر اس طرح کی جائیگی کہ اس گواہ کو دیکھیں گے اگر وہ بازاری آدمی ہے تو اس کو بازار میں بھیجیں گے اور اگر بازاری نہیں ہے تو اس کو اپنی قوم کی طرف بھیجیں گے، جس وقت لوگ جمع ہوں تو قاضی کی طرف سے ایک آدمی یہ کہے گا ہم نے اس کو جھوٹی گواہی دیتے ہوئے پکڑا ہے لہذا اس سے تم خود بھی بچو اور لوگوں کو بھی اس سے بچاؤ اور صاحبین اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس گواہ کو مارا جائیگا اور اس کو قید کیا جائیگا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جھوٹے گواہ کو چالیس کوڑے مارے تھے اور اس کا چہرہ سیاہ کر دیا تھا جبکہ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ قاضی شریح جھوٹے گواہ کی تشہیر کیا کرتے تھے اور اس پر تعزیر جاری نہیں کرتے تھے۔ صاحبین اور امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب یہ ہے کہ حضرت عمرؓ کا یہ فعل سیاست پر مبنی ہے اگر قاضی مناسب سمجھے تو اس طرح کی سزا بھی دے سکتا ہے۔ (وقد قیل... الخ) یہاں سے بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں، بعض نے کہا کہ جھوٹے گواہ کے لیے تشہیر یا تعزیر کا مسئلہ اس صورت میں ہے جبکہ اس گواہ نے خود کہا ہو کہ میں نے جھوٹی گواہی دی ہے کیونکہ جھوٹا ہونا صرف اقرار کے ذریعے معلوم

ہوسکتا ہے، بینہ کے ذریعے کسی کا جھوٹا ہونا معلوم نہیں ہوسکتا۔ شارح نے اقوال سے ان لوگوں پر رد کر دیا کہ یہ مسئلہ مطلقاً گواہ کے جھوٹا ثابت ہو جانے کے بارے میں ہے خواہ اس نے جھوٹ کا اقرار کیا ہو یا نہ کیا ہو اس لیے کہ جھوٹا ہونا جس طرح اقرار کے ذریعے معلوم ہوسکتا ہے اس طرح بغیر اقرار کے بھی معلوم ہوسکتا ہے مثلاً کسی نے گواہی دی کہ زید مر گیا ہے یا فلان نے زید کو قتل کر دیا ہے پھر اس کے بعد ظاہر ہوا کہ زید زندہ ہے تو دیکھیں یہاں اس گواہ کے اقرار کے بغیر اس کا جھوٹا ہونا معلوم ہو گیا اسی طرح کسی نے گواہی دی کہ چاند نظر آ گیا ہے اس کے بعد تیس دن گزر گئے اور آسمان بھی صاف تھا لیکن لوگوں نے چاند نہیں دیکھا تو یہاں بھی گواہ کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا حالانکہ اس نے اپنے جھوٹے ہونے کا اقرار نہیں کیا ہے۔

﴿فصل﴾

لَا رُجُوعَ عَنْهَا إِلَّا عِنْدَ قَاضٍ فَإِنْ رَجَعَا عَنْهَا قَبْلَ الْحَكْمِ بِهَا سَقَطَتْ وَلَمْ يَضْمَنْهُ وَبَعْدَهُ لَمْ يُفْسَخْ
إِذَا رَجَعَا عَنِ الشَّهَادَةِ بَعْدَ حَكْمِ الْقَاضِي لَمْ يُفْسَخِ الْحَكْمُ وَضَمِنَا مَا اتَّفَقَا بِهِ إِذَا قَبَضَ مُدَّعَاهُ دِينَاً
كَانَ أَوْ عَيْنًا حَتَّى إِذَا قَضَى الْقَاضِي وَلَمْ يَقْبِضِ الْمُدَّعَى مُدَّعَاهُ لَا يَجِبُ الضَّمَانُ بَلْ يَتَوَقَّفُ الضَّمَانُ
عَلَى الْقَبْضِ فَلَمَّا قَبِضَ يَضْمَنُ الشُّهُودُ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا ضَمَانَ عَلَى الشُّهُودِ إِذَا رَجَعُوا إِذَا لَا اعْتِبَارَ
لِلتَّسَبُّبِ عِنْدَ وَجُودِ الْمُبَاشَرَةِ وَهُوَ حَكْمُ الْقَاضِي قُلْنَا إِذَا تَعَذَّرَ تَضْمِينُ الْمُبَاشِرِ وَهُوَ الْقَاضِي لِأَنَّهُ
مُلْجَأٌ فِي الْقَضَاءِ يُعْتَبَرُ التَّسَبُّبُ فَإِنْ رَجَعَ أَحَدُهُمَا ضَمِنَ نَصْفًا.

﴿ترجمہ﴾

کوئی رجوع نہیں گواہی سے مگر قاضی کے پاس، پس اگر رجوع کر لیا اس گواہی سے اس کے مطابق فیصلے سے پہلے تو گواہی ساقط ہو جائیگی اور وہ دونوں ضامن نہ ہونگے اور فیصلے کے بعد فسخ نہیں کیا جائیگا یعنی اگر رجوع کر لیا گواہی سے قاضی کے فیصلے کے بعد تو فیصلہ فسخ نہ ہوگا اور وہ دونوں ضامن ہونگے اس مال کے جو انہوں نے ہلاک کیا ہے اس گواہی کی وجہ سے جبکہ قبضہ کر لیا اپنے مدعی پر خواہ دین ہو یا عین ہو، حتیٰ کہ اگر قاضی نے فیصلہ کر دیا اور مدعی نے اپنے مدعی پر قبضہ نہیں کیا تو ضمان واجب نہ ہوگا بلکہ ضمان موقوف ہوگا قبضے پر پس جب قبضہ کر لے گا تو گواہ ضامن ہونگے اور امام شافعیؒ کے نزدیک کوئی ضمان نہیں گواہوں پر جبکہ وہ رجوع کر لیں اس لیے کہ کوئی اعتبار نہیں بننے کا فعل کے پائے جانے کے وقت جو کہ قاضی کا فیصلہ ہے ہم کہتے ہیں کہ جب متعذر رہے فاعل کو ضامن بنانا جو کہ قاضی ہے اس لیے کہ وہ مجبور ہے فیصلے کرنے میں، تو سبب بننے کا اعتبار کیا جائیگا۔ پس اگر ان میں سے کسی ایک نے رجوع کیا تو وہ نصف کا ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(لا رجوع... الخ) اگر گواہ اپنی گواہی سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو صرف قاضی کے سامنے رجوع کر سکتا ہے،

مصنف نے قاض کو نکرہ ذکر کر کے اس بات کی طرف اشارہ کیا کہ گواہ جس قاضی کے سامنے اپنی گواہی سے رجوع کرے اس قاضی میں تعیم ہے خواہ یہ وہی قاضی ہو جس کے سامنے گواہ نے پہلی گواہی دی تھی یا کوئی اور قاضی ہو۔

(فان رجعا... الخ) گواہ اگر اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اس وقت رجوع کریں جس وقت کہ قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق ابھی تک فیصلہ نہ کیا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر لیا اس کے بعد وہ رجوع کرتے ہیں، اگر قاضی کے فیصلہ سے پہلے رجوع کرتے ہیں تو ان کی گواہی ساقط ہو جائیگی (یعنی اب قاضی ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ نہیں کریگا) اور یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے ضامن بھی نہیں ہونگے (کیونکہ انہوں نے مدعی علیہ کا کوئی نقصان نہیں کیا) اور اگر یہ گواہ قاضی کے فیصلے کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کرتے ہیں تو قاضی کا فیصلہ فسخ نہ ہوگا بلکہ اس کا فیصلہ برقرار رہے گا اور یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے اس نقصان کے ضامن ہونگے جو نقصان اس کو ان کی گواہی اور قاضی کے فیصلے کی وجہ سے ہوا یا نہیں ہونگے؟ تو اس میں دیکھیں گے، اگر مدعی نے اپنے مدعا (وہ چیز جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا) پر قبضہ کر لیا ہے خواہ وہ مقبوض دین ہو یا عین تب تو یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے ضامن ہونگے اور اگر مدعی نے ابھی تک قبضہ نہیں کیا تو یہ گواہ ضامن نہ ہونگے بلکہ یہ ضمان مدعی کے قبضہ پر موقوف رہے گا، جب مدعی قبضہ کر لے گا تب یہ گواہ مدعی علیہ کے لیے ضامن ہونگے۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ گواہ اگر اپنی گواہی سے رجوع کر لیں تو ان پر کوئی ضمان نہیں اگرچہ قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر لیا ہو اور مدعی نے قبضہ بھی کر لیا ہو ان کی دلیل یہ ہے کہ وہ نقصان جو مدعی علیہ کو ہوا اس کا مباشر قاضی ہے (یعنی قاضی بذات خود وہ نقصان کرنے والا ہے) اور گواہ اس نقصان کے محض سبب ہیں اور مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا اعتبار نہیں کیا جاتا، پس قاضی کے ہوتے ہوئے گواہوں پر کیسے ضمان واجب کیا جاسکتا ہے۔

(قلنا... الخ) یہاں سے احناف کی طرف سے امام شافعی کو جواب دے رہے ہیں کہ ہم تسلیم کرتے ہیں کہ مباشر کے ہوتے ہوئے سبب کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا لیکن یہ اس وقت ہوتا ہے جب مباشر کو ضامن بنانا ممکن ہو اور یہاں ممکن نہیں ہے اس لیے کہ ہم قاضی کو جو کہ مباشر ہے ضامن نہیں بنا سکتے کیونکہ وہ تو فیصلہ کرنے میں مجبور تھا اس لیے کہ اس کے پاس گواہی دی جا چکی تھی لہذا ہم سبب کا اعتبار کریں گے اور گواہوں کو ضامن بنائیں گے۔

(وان رجع... الخ) گواہی کے بعد ایک گواہ اپنی گواہی سے رجوع کر لیتا ہے تو وہ اس نقصان کے نصف کا ضامن ہوگا جو مدعی علیہ کو ان کی گواہی کی وجہ سے ہوا ہے اس لیے کہ ایک گواہ شہادت کے نصاب کا نصف ہے پس اسی کے حساب سے وہ ضامن ہوگا۔

وَالْعِبْرَةُ لِلْبَاقِي لَا لِلرَّاجِعِ فَإِنْ رَجَعَ أَحَدُ ثَلَاثَةِ شُهَدَاءٍ لَمْ يَضْمَنْ لِبَقَاءِ نَصَابِ الشَّهَادَةِ وَإِنْ رَجَعَ آخَرُ ضَمِنَا نَصْفًا لِأَنَّ نَصْفَ نَصَابِ الشَّهَادَةِ بَاقٍ وَإِنْ رَجَعَتِ امْرَأَةٌ مِنْ رَجُلٍ وَامْرَأَتَيْنِ ضَمِنَتْ رُبْعًا وَإِنْ رَجَعَتَا ضَمِنَتَا نَصْفًا وَإِنْ رَجَعَتِ ثَمَانٍ مِنْ رَجُلٍ وَعَشْرُ نِسْوَةٍ فَلَا غُرْمَ وَإِنْ رَجَعَتِ أُخْرَى ضَمِنَتْ التَّسْعَ

رُبْعًا لِبَقَاءِ ثَلَاثَةِ أَرْبَاعِ النَّصَابِ وَإِنْ رَجَعَ الْكُلُّ فَعَلَى الرَّجُلِ السُّدُسُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَنَصْفٌ عِنْدَهُمَا وَمَا بَقِيَ عَلَيْهِنَ عَلَى الْقَوْلَيْنِ لَهُمَا أَنَّ الرَّجُلَ الْوَاحِدَ نَصْفُ النَّصَابِ وَالنِّسَاءُ إِنْ كَثُرْنَ يَقُمْنَ مَقَامَ رَجُلٍ وَاحِدٍ وَلَا بِي حَنِيفَةَ أَنَّ كُلَّ امْرَأَتَيْنِ مَعَ الرَّجُلِ تَقُومُ مَقَامَ رَجُلٍ وَاحِدٍ وَإِنْ رَجَعْنَ فَقَطْ فَنَصْفٌ أَجْمَاعًا لِبَقَاءِ نَصْفِ النَّصَابِ وَهُوَ الرَّجُلُ وَغَرِمَ رَجُلَانِ شَهَادًا مَعَ امْرَأَةٍ ثُمَّ رَجَعُوا لَا هِيَ لِأَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ بِشَهَادَةِ الْامْرَأَةِ الْوَاحِدَةِ شَيْءٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور اعتبار باقی کا ہوتا ہے نہ کہ رجوع کرنے والے کا پس اگر ایک نے رجوع کر لیا تین میں سے جنہوں نے گواہی دی تھی تو وہ ضامن نہ ہوگا بوجہ شہادت کے نصاب کے باقی ہونے کے اور اگر دوسرے نے رجوع کر لیا تو دونوں نصف کے ضامن ہونگے اس لیے کہ شہادت کے نصاب کا نصف باقی ہے اور اگر ایک عورت نے رجوع کر لیا ایک مرد اور دو عورتوں میں سے تو وہ چوتھائی حصے کی ضامن ہوگی اور اگر دونوں عورتوں نے رجوع کر لیا تو وہ نصف کی ضامن ہوگی، اور اگر آٹھ نے رجوع کیا ایک مرد اور دس عورتوں میں سے تو کوئی ضمان نہیں اور اگر دوسری نے رجوع کر لیا تو وہ نو عورتیں چوتھائی کی ضامن ہوگی بوجہ نصاب کے تین ربع کے باقی ہونے کے، اور اگر تمام نے رجوع کر لیا تو آدمی پر چھٹا حصہ لازم ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور نصف ہوگا صاحبین کے نزدیک اور جو باقی ہے وہ ان عورتوں پر لازم ہوگا دونوں قولوں کے مطابق، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ایک آدمی کے لیے نصاب کا نصف ہوتا ہے پس عورتیں اگرچہ وہ زیادہ ہوں، ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ ہر دو عورتیں ایک مرد کے ساتھ ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں اور اگر صرف عورتیں رجوع کر لیں تو نصف ہوگا بالا جماع، بوجہ نصف نصاب کے باقی ہونے جو کہ مرد ہے اور وہ دو مرد ضامن ہونگے جنہوں نے گواہی دی ہو ایک عورت کے ساتھ پھر انہوں نے رجوع کر لیا ہونہ کہ وہ عورت، اس لیے کہ ثابت نہیں ہوتی ایک عورت کی گواہی کی وجہ سے کوئی چیز۔

﴿توضیح﴾

(والعبرة... الخ) گواہی سے رجوع کر لیا گیا تو اعتبار ان گواہوں کا ہوگا جو باقی رہ گئے ہیں (جنہوں نے رجوع نہیں کیا) ان کا اعتبار نہ ہوگا جنہوں نے رجوع کیا ہے لہذا اگر تین گواہوں میں سے ایک نے رجوع کر لیا تو وہ رجوع کرنے والا ضامن نہ ہوگا کیونکہ اعتبار باقی کا ہے اور باقی دو ہیں جن سے نصاب شہادت پورا ہے اور اگر تین میں سے دو نے رجوع کر لیا تو وہ دونوں نصف کے ضامن ہونگے کیونکہ اعتبار باقی کا ہے اور باقی یہاں ایک گواہ ہے جو شہادت کے نصاب کا نصف ہے پس اب شہادت کے نصاب کا نصف باقی ہے جس نے رجوع نہیں کیا لہذا یہ دونوں رجوع کرنے والے نصف کے ضامن ہونگے۔ (مثلاً تین نے گواہی دی تھی کہ مدعی علیہ نے ہزار درہم ادا کرنا ہے پھر قاضی نے ان کی گواہی کے مطابق مدعی علیہ پر ہزار لازم کر دیے

اس کے بعد دو نے رجوع کر لیا تو وہ دونوں پانچ سو کے مدعی علیہ کے لیے ضامن ہونگے۔

(وان رجعت... الخ) دو عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی پھر ایک عورت نے رجوع کر لیا تو وہ عورت ایک ربع کی ضامن ہوگی اس لیے کہ دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں تو ایک عورت چوتھائی مرد کے قائم مقام ہوگی لہذا اگر ایک عورت یہاں رجوع کرے گی تو وہ چوتھائی کی ضامن ہوگی (مثلاً اوپر جو مثال ذکر کی گئی اس میں رجوع کرنے والی عورت دو سو پچاس کی ضامن ہوگی۔)

(وان رجعت... الخ) دس عورتوں اور ایک مرد نے گواہی دی پھر آٹھ عورتوں نے رجوع کر لیا تو اب ان پر کوئی ضمان نہ ہوگا کیونکہ اعتبار باقی کا ہوتا ہے اور باقی یہاں دو عورتیں اور ایک مرد ہے پس نصاب شہادت پورا ہے لہذا ان آٹھ رجوع کرنے والی عورتوں کو ضامن بنانے کی ضرورت نہیں ہے۔ اور اگر ان آٹھ کے ساتھ ایک اور عورت نے بھی رجوع کر لیا تو یہ نو عورتیں چوتھائی حصے کی ضامن ہونگی کیونکہ ہم نصاب شہادت کے چار حصے بنائیں گے دو حصے مرد کے لیے ہونگے اور باقی کے دو حصے ان دس عورتوں کے لیے، جب نو نے رجوع کر لیا تو باقی ایک مرد اور ایک عورت بچ گئی لہذا نصاب کے چار حصوں میں سے تین حصے باقی ہیں اور چوتھائی حصہ باقی نہیں ہے لہذا یہ نو عورتیں چوتھائی کی ضامن ہونگی۔

(وان رجعت... الخ) اگر ان دس عورتوں اور ایک مرد میں سے سب نے رجوع کر لیا تو امام صاحب کے نزدیک مرد سدس کا ضامن ہوگا اور باقی عورتیں پانچ حصوں کی ضامن ہونگی۔ جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مرد نصف کا ضامن ہوگا اور باقی نصف کی ضمان عورتیں ادا کریں گی۔

(لہما... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے مرد شہادت کے نصاب کا نصف ہوتا ہے اور عورتیں اگرچہ وہ کتنی زیادہ ہی کیوں نہ ہوں، ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں لہذا ان کے لیے شہادت کے نصاب کا نصف ہی ہوگا پس مرد بھی نصف کا ضامن ہوگا اور عورتیں بھی نصف کی ضامن ہونگی۔

(ولا بی حنیفۃ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے ہر دو عورتیں ایک مرد کے قائم مقام ہوتی ہیں، یہاں چونکہ دس عورتیں ہیں لہذا یہ پانچ مردوں کے قائم مقام ہونگی، گویا یہاں چھ مرد ہیں لہذا مرد سدس (چھٹے حصے) کا ضامن ہوگا اور عورتوں پر باقی پانچ حصوں کی ضمان لازم ہوگی۔

(وان رجعت... الخ) اگر اس مسئلے میں فقط عورتوں نے رجوع کیا اور مرد نے رجوع نہیں کیا تو بالاتفاق وہ نصف کی ضامن ہونگی اس لیے کہ اعتبار باقی کا ہوتا ہے اور باقی یہاں ایک مرد ہے جو کہ نصف نصاب شہادت ہے پس عورتیں باقی نصف کی ضامن ہونگی۔

(وغرم... الخ) دو مردوں اور ایک عورت نے گواہی دی پھر ان تمام نے رجوع کر لیا تو اب صرف مرد گواہ ضامن ہونگے اور عورت ضامن نہ ہوگی اس لیے کہ رجوع کرنے کی وجہ سے وہ گواہ ضامن ہوتا ہے جس کی گواہی کی وجہ سے کچھ

ثابت ہو اور ایک عورت کی گواہی سے کچھ بھی ثابت نہیں ہوتا لہذا اس کے رجوع کی وجہ سے اس کو ضامن بھی نہیں بنائیں گے۔

وَلَا يَضْمَنُ الرَّاجِعُ فِي نِكَاحٍ بِمَهْرٍ مُّسَمًّى شَهِدًا عَلَيْهَا أَوْ عَلَيْهِ الْإِمَارَةُ عَلَى مَهْرٍ مِّثْلِهَا إِنْ شَهِدَا
بِالنِّكَاحِ بِمَهْرٍ مُّسَمًّى مِثْلًا لِمَهْرٍ لِمِثْلٍ ثُمَّ رَجَعَا فَلَا ضَمَانَ سَوَاءٌ شَهِدَا عَلَى الْإِمْرَأَةِ أَوْ عَلَى الرَّجُلِ
لَا نَهْمَا لَمْ يُتْلَفَا شَيْئًا وَكَذَا إِنْ كَانَ الْمُسَمًّى أَقْلًا مِنْ مَهْرٍ الْمِثْلِ لِأَنَّ مَنَافِعَ الْبُضْعِ غَيْرُ مُتَقَوِّمَةٍ عِنْدَ
الْإِتْلَافِ أَمَّا إِذَا كَانَ الْمُسَمًّى أَكْثَرَ مِنْ مَهْرٍ الْمِثْلِ ضَمِنَا مَا زَادَ عَلَى مَهْرٍ الْمِثْلِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا رجوع کرنے والا مہر مسمیٰ کے ساتھ نکاح میں کہ گواہی دی ہو دونوں نے اس عورت کے خلاف یا مرد کے خلاف مگر اتنی مقدار کا جو زائد ہو اس کے مہر مثل سے، یعنی اگر دو نے نکاح کی گواہی دی اس مہر مسمیٰ کے ساتھ جو مہر مثل کے برابر تھا پھر رجوع کر لیا تو کوئی ضمان نہیں خواہ عورت کے خلاف گواہی ہو یا مرد کے خلاف، اس لیے کہ انہوں نے کسی چیز کا نقصان نہیں کیا، اور اسی طرح اگر مسمیٰ مہر مثل سے کم ہو اس لیے کہ بضع کے منافع کی ہلاک کرنے کے وقت کوئی قیمت نہیں ہوتی لیکن اگر مسمیٰ مہر مثل سے زائد ہو تو وہ دونوں ضامن ہونگے اس مقدار کے جو مہر مثل پر زائد ہو۔

﴿توضیح﴾

(وَلَا يَضْمَنُ... الخ) عورت یا مرد نے نکاح کا دعویٰ کیا اور گواہوں نے مہر مسمیٰ (وہ مہر جو مقرر کیا گیا تھا مثلاً ایک ہزار درہم) کے ساتھ نکاح کی گواہی دے دی پھر انہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو اب ان کے ضامن ہونے یا نہ ہونے کی تفصیل یہ ہے کہ دیکھیں گے، مہر مسمیٰ مہر مثل کے برابر ہے یا اس سے کم ہے یا اس سے زائد ہے اگر مہر مسمیٰ مہر مثل کے برابر ہو بایں طور کہ مسمیٰ بھی ہزار ہے اور اس عورت کا مہر مثلی بھی ہزار ہے تو گواہ رجوع کے بعد ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ انہوں نے کوئی شے تلف نہیں کی کیونکہ یہ گواہی اگر انہوں نے مرد کے خلاف دی ہو (یعنی عورت نے اس مرد کے ساتھ نکاح کا دعویٰ کیا ہو) تو اس مرد نے اگرچہ ہزار درہم دیے ہونگے لیکن بدلے میں وہ منافع بضع بھی تو وصول کر چکا ہے۔ اور اگر انہوں نے عورت کے خلاف گواہی دی ہو (بایں طور کہ مرد نے اس عورت کے ساتھ نکاح کا دعویٰ کیا ہو) تو اب اس لیے ضامن نہ ہونگے کہ عورت کے منافع بضع اگرچہ مرد کو گواہی کی وجہ سے حاصل ہوئے لیکن وہ بدلے میں ہزار درہم بھی تو لے چکی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ یہاں گواہی خواہ مرد کے خلاف ہو یا عورت کے خلاف، رجوع کرنے کے بعد اگرچہ مدعی علیہ کا نقصان ہوا ہے کیوں کہ ان گواہوں نے مدعی علیہ کی شے کو تلف کیا ہے لیکن یہ اتلاف بالعوض (عوض کے بدلے ہلاکت) ہے (اور وہ عوض مرد کے خلاف گواہی کی صورت میں منافع بضع ہیں اور عورت کے خلاف گواہی کی صورت میں ہزار درہم ہیں) اور اتلاف بالعوض عدم اتلاف کی طرح ہوتا ہے اور گواہ اگر گواہی دینے کی وجہ سے کسی کا نقصان نہ کریں پھر بعد میں رجوع کر لیں تو ان کو ضامن نہیں بنایا جاتا لہذا

مسئلہ مذکورہ میں بھی گواہ رجوع کے بعد ضامن نہ ہونگے۔

(و کذا... الخ) اگر صورت مذکورہ میں مہر مسمی (طے شدہ مہر) مہر مثل سے کم ہو بایں طور کہ مسمی تو ایک ہزار ہے لیکن مہر مثل بارہ سو ہے تو بھی گواہ رجوع کی وجہ سے ضامن نہ ہونگے، اگر دعویٰ اور گواہی مرد کے خلاف ہو تب تو عدم ضمان کی وجہ ظاہر ہے اور اگر دعویٰ اور گواہی عورت کے خلاف ہو تو پھر گواہ اس لیے ضامن نہ ہونگے کہ گواہوں نے اگرچہ یہاں عورت کا نقصان کیا ہے اسلئے کہ انہوں نے اس عورت کے لیے اتنے مہر کی گواہی دی جو کہ مہر مثل سے کم ہے لیکن ضابطہ یہ ہے کہ: منافع بضع اتلاف کے وقت مقوم نہیں ہوتے اور یہاں پر بھی منافع بضع تلف ہو رہے ہیں کیونکہ جب گواہ اپنی گواہی سے رجوع کریں گے تو نکاح کا عدم ہو جائیگا جب نکاح کا عدم ہو جائیگا تو منافع بضع جو مرد کو حاصل ہوتے ہیں وہ فوت ہو جائیں گے، پس معلوم ہوا کہ منافع بضع گواہوں کے رجوع کرنے کی وجہ سے تلف ہو رہے ہیں لہذا اب یہ منافع غیر مقوم ہونگے تو ثابت ہوا گواہوں نے رجوع کرنے کی وجہ سے غیر مقوم شے کو تلف کیا اور غیر مقوم شے کو تلف کرنے پر ضمان نہیں ہوتا۔

(اما اذا كان... الخ) اور اگر مہر مسمی (طے شدہ مہر) مہر مثل سے زائد ہو بایں طور کہ مسمی ایک ہزار ہے اور مہر مثل آٹھ سو ہے پھر گواہوں نے رجوع کر لیا تو اگر گواہی عورت کے خلاف ہو تو گواہ ضامن نہ ہونگے اور اگر مرد کے خلاف ہو تو وہ گواہ مرد کے لیے مہر مثل سے زائد مقدار کے ضامن ہونگے مثلاً اس صورت میں وہ مرد کے لیے دو سو کے ضامن ہونگے۔

وفی بیع الا مانقَصَ عن قیمۃ مبیعہ ای لا یضمنُ الرّاجعُ فی بیع الا مانقَصَ عن قیمۃ المبیع صورۃ المسئلۃ اذا ادّعی المشتري انه اشترى العبد بالف وهو یساوی الفین فشہد شاهدان ثم رجعا ضمنا الالف وانما قلنا ادّعی المشتري حتی لو ادّعی البائع الثمن لم یضمنّا لانّ البائع رضی بالنقصان وان کان الثمن مساویاً للقیمۃ فلا ضمان لعدم الاتلاف وان کان الثمن اکثر فان کان الدعوی من المشتري فلا ضمان لانّ المشتري رضی بالزیادۃ علی قیمۃ وان کان الدعوی من البائع ضمنا للمشتري ما زاد علی قیمۃ وهذه المسئلۃ غیر مذکورۃ فی المتن لانّ وضع المسئلۃ فی المتن فیما اذا کان الدّعی من المشتري فان عبارة الهدایۃ هكذا وان شہدا بیع فانّ هذا الکلام انما یقال اذا ادّعی المشتري انّ البائع باع فانکر البائع البیع فشہد الشهود علی البیع وان کان الدّعی من البائع فالبائع يدّعی انّ المشتري اشترى منی هذا العبد بكذا وعلیه الثمن فانکر المشتري شراءه فشہد الشهود انه اشترى العبد بكذا وعلیه الثمن فالعبارة الصحیحۃ ان یقال شہدا علی الشراء فعلم انّ صورۃ مسئلۃ الهدایۃ فی دعوی المشتري وهذا دقیق تفرد به خاطری .

ترجمہ

اور ضامن نہ ہونگے بیع میں مگر اتنی مقدار کے جو کم ہو اس کی بیع کی قیمت سے یعنی رجوع کرنے والا ضامن نہ ہوگا بیع

میں مگر اتنی مقدار کا جو بیع کی قیمت سے کم ہو، مسئلے کی صورت یہ ہے کہ جب مشتری دعویٰ کرے کہ اس نے غلام ہزار کے بدلے میں خریدا ہے حالانکہ وہ دو ہزار کے برابر ہے پھر دو گواہوں نے گواہی دی پھر رجوع کر لیا تو وہ دونوں ہزار کے ضامن ہونگے اور جزیں نیست کہ ہم نے کہا مشتری دعویٰ کرے، حتیٰ کہ اگر بائع نے ثمن کا دعویٰ کیا تو وہ ضامن نہ ہونگے، اس لیے کہ بائع راضی ہو چکا ہے نقصان پر اور اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو کوئی ضمان نہیں اتلاف کے نہ ہونے کی وجہ سے، اور اگر ثمن زیادہ ہو تو اگر دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو تو کوئی ضمان نہیں اس لیے کہ مشتری راضی ہو چکا ہے قیمت سے زیادتی پر، اور اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو وہ ضامن ہونگے مشتری کے لیے اتنی مقدار کے جو قیمت سے زائد ہو، اور یہ مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے اس لیے کہ مسئلے کی وضع متن میں اس صورت میں ہے جب دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو اس لیے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے ”وان شهدا بیع“ پس تحقیق یہ کلام اس وقت کہی جاتی ہے جب مشتری دعویٰ کرے کہ بائع نے بیع کی ہے، پھر بائع بیع کا انکار کرے پس گواہ بیع پر گواہی دے دیں اور اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو پس بائع دعویٰ کرے کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام خریدا ہے اتنے کے بدلے میں اور اس پر ثمن لازم ہے، پھر مشتری اس کی شرائ کا انکار کرے پس گواہ گواہی دیں کہ اس نے یہ غلام اتنے کے بدلے میں خریدا ہے اور اس پر اتنا ثمن لازم ہے، تو عبارت صحیحہ یہ ہے کہ یوں کہا جائے: شهدا علی الشراء، پس معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت مشتری کے دعویٰ میں ہے، اور یہ باریک بات ہے جس کی طرف صرف میرا ذہن گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی بیع... الخ) دو گواہوں نے ایک بیع کی گواہی دی پھر اس کے بعد اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ ضامن نہ ہونگے لیکن اگر بیع کی قیمت زیادہ ہو اور ثمن تھوڑا ہو تو بقدر الزیادۃ وہ گواہ ضامن ہوں گے، اس مسئلے کی صورت یہ ہے کہ مشتری نے دعویٰ کیا میں نے یہ غلام ہزار کے بدلے میں خریدا ہے حالانکہ وہ غلام دو ہزار کے برابر ہے یعنی اس کی قیمت دو ہزار ہے اور گواہوں نے مشتری کے حق میں گواہی بھی دے دی پھر گواہوں نے رجوع کر لیا تو وہ بائع کے لیے ہزار کے ضامن ہونگے کیونکہ ایک ہزار بائع کا ضائع ہو گیا اس لیے کہ بیع دو ہزار کی تھی اور اس کو فقط ایک ہزار مشتری سے حاصل ہوا۔

(وانما قلنا... الخ) شارح نے متن والے مسئلے کی جو صورت ذکر کی ہے یہاں سے اس کی دلیل ہے کہ ہم نے صورت اس طرح بنائی ہے کہ اس میں مشتری مدعی ہے ایسا اس لیے کہا کہ اگر مدعی مشتری نہ ہو بلکہ بائع ہو اور اس نے دعویٰ کیا ہو کہ میں نے یہ غلام ایک ہزار کے بدلے بیچا ہے حالانکہ اس کی قیمت دو ہزار ہے اور دو گواہوں نے اس کے حق میں گواہی بھی دے دی ہو پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا ہو تو اب وہ گواہ بائع کے لیے ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ بائع خود اپنے نقصان پر راضی ہے کیونکہ اس نے خود ہی اپنے غلام کے لیے کم ثمن کا دعویٰ کیا۔

(وان كان... الخ) اگر ثمن قیمت سے زائد ہو مثلاً ثمن ایک ہزار ہو اور قیمت آٹھ سو ہو، گواہوں نے بیع کی گواہی دی پھر رجوع کر لیا تو دیکھیں گے کہ دعویٰ بائع کی طرف سے ہے یا مشتری کی طرف سے، اگر دعویٰ مشتری کی طرف سے ہو تو گواہ

ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ قیمت یعنی آٹھ سو سے زائد کا مشتری کو جو نقصان ہوا ہے اس پر وہ خود راضی ہے اور اگر مدعی بائع ہے تو گواہ مشتری کے لیے اتنی مقدار کے ضامن ہونگے جو قیمت سے زائد اس صورت میں دوسو کے ضامن ہونگے۔

(وہذہ... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ جو بیان کیا گیا کہ اگر ثمن قیمت سے زائد ہو اور دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو گواہوں کے رجوع کے بعد مشتری ان گواہوں کو اتنی مقدار کا ضامن بنائے گا جو قیمت سے زائد ہے، یہ مسئلہ متن میں مذکور نہیں ہے کیونکہ متن کا مسئلہ اس صورت کا ہے جس میں دعویٰ مشتری کی جانب سے ہو۔

(فان عبارة... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ متن والا مسئلہ اس صورت کا ہے جس میں مشتری مدعی ہو، حاصل یہ ہے کہ مصنف نے صاحب ہدایہ کی اتباع کی ہے، اور ہدایہ کے الفاظ مشتری کے مدعی ہونے پر دلالت کرتے ہیں، کیونکہ ہدایہ میں ہے: وان شهدا بیع... الخ اور اس قسم کے الفاظ اس وقت بولے جاتے ہیں جب مشتری دعویٰ کرے کہ بائع نے یہ چیز فروخت کی ہے اور بائع انکار کرے اس کے بعد گواہ بیع پر گواہی دیں۔ اور اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو بائع دعویٰ کریگا کہ مشتری نے مجھ سے یہ غلام اتنے میں خریدا ہے اور اس کے ذمہ ثمن لازم ہے، اور مشتری انکار کرتا ہے اس کے بعد گواہ اس بات کی گواہی دیتے ہیں کہ مشتری یہ غلام خرید چکا ہے اور اس کے ذمہ اتنا ثمن لازم ہے، تو اگر دعویٰ بائع کی جانب سے ہو تو صحیح عبارت اس طرح بنتی ہے شهدا علی الشراء، حالانکہ ہدایہ میں شهدا بیع ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ ہدایہ کے مسئلے کی صورت اس وقت ہے جب مشتری مدعی ہو لہذا متن میں بھی جو مسئلہ مذکور ہے اس کی صورت یہ ہوگی کہ مشتری مدعی ہو، شارح کہتے ہیں کہ یہ باریک بات ہے جس کی طرف صرف میرا ذہن ہی رسائی حاصل کر سکا ہے۔

وفی طلاقٍ الا نصفَ مہرِہا قبلَ الوطی ای اذا شہدا بالطلاق قبلَ الوطی ثم رجعا ضمینا نصفَ المہرِ اما بعدَ الدخولِ فلا لانَّ المہرَ قد تأکدَ بالدخولِ فلا إتلافٍ وضمن فی العتقِ القیمۃ وفی القصاصِ الدیۃ فحسبُ ای اذا شہدا انَّ زیداً قتلَ عمرواً فاقتصَّ زیدٌ ثم رجعا یجبُ الدیۃ عندنا وعند الشافعی یقتصُّ .

ترجمہ

اور ضامن نہ ہوگا طلاق میں مگر اس کے نصف مہر کا وطی سے پہلے یعنی اگر گواہی دی وطی سے پہلے طلاق کی پھر رجوع کر لیا تو وہ دونوں ضامن ہونگے نصف مہر کے بہر حال دخول کے بعد پس نہیں اس لیے کہ مہر پختہ ہو گیا ہے دخول کے ساتھ پس کوئی ضائع کرنا نہیں، اور ضامن ہوگا آزادی میں قیمت کا اور قصاص میں دیت کا پس کافی ہے، یعنی اگر گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کر دیا ہے پس زید سے قصاص لے لیا گیا پھر اس نے رجوع کر لیا تو دیت واجب ہوگی ہمارے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک قصاص لیا جائے گا۔

﴿توضیح﴾

(وفی طلاق... الخ) گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے پھر اس کے بعد ان گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو دیکھیں گے کہ انہوں قبل الوطی طلاق کی گواہی دی تھی یا بعد الوطی طلاق کی گواہی دی تھی، اگر انہوں نے یہ گواہی دی کہ اس نے اپنی بیوی کو دخول سے پہلے طلاق دی ہے تو وہ شوہر کے لیے نصف مہر کے ضامن ہونگے اس لیے کہ انہوں نے شوہر پر نصف مہر کو بغیر عوض کے ضائع کر دیا (یعنی شوہر نے ان کی گواہی کی وجہ سے عورت کو نصف مہر دے دیا تھا اور اس کو اس کے بدلے کچھ وصول نہ ہوا اس لیے کہ طلاق وطی سے پہلے ہے) اور اگر انہوں نے یہ گواہی دی تھی کہ اس نے اپنی بیوی کو وطی کے بعد طلاق دی ہے تو وہ ضامن نہ ہونگے اس لیے کہ جب شوہر نے وطی کی تو مہر بچتے ہو گیا لہذا گواہوں نے شوہر کا کچھ نقصان نہ کیا۔

(وضمن... الخ) دو گواہوں نے گواہی دی کہ زید نے عمرو کو قتل کر دیا ہے اس کے بعد زید سے قصاص لے لیا گیا پھر گواہوں نے اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ گواہوں کو قصاصاً قتل کیا جائیگا اور ہم کہتے ہیں کہ ان کو قتل نہیں کیا جائیگا بلکہ ان سے دیت لی جائیگی قتل تو اس لیے نہ کیا جائیگا کہ گواہوں کے ان دو قولوں میں شبہ ہے، معلوم نہیں کہ وہ اپنی پہلی بات میں یعنی گواہی دینے میں سچے ہیں یا اپنی دوسری بات یعنی رجوع والی بات میں سچے ہیں اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے اور دیت اس لیے لی جائیگی تاکہ ان گواہوں کو اپنے کیے کی سزا مل جائے۔

وَضَمِنَ الْفِرْعُ بِالرَّجُوعِ لَا أَصْلُهُ بِقَوْلِهِ مَا أَشْهَدْتُهُ عَلَى شَهَادَتِي وَأَشْهَدْتُهُ وَغَلَطْتُ قَوْلُهُ لَا أَصْلُهُ
مَسْئَلَةٌ مُبْتَدَأَةٌ لَا تَعْلُقُ لَهَا بِرَجُوعِ الْفِرْعِ فَإِذَا قَالَ الْأَصْلُ مَا أَشْهَدْتُ الْفِرْعَ عَلَى شَهَادَتِي لَا يُلْتَفَتُ إِلَى
قَوْلِهِ فَلَا يَضْمَنُ وَإِنْ قَالَ أَشْهَدْتُهُ وَغَلَطْتُ فَلَا ضَمَانَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَيَضْمَنُ عِنْدَ مُحَمَّدٍ
وَلَوْ رَجَعَ الْأَصْلُ وَالْفِرْعُ غَرِمَ الْفِرْعُ فَقَطْ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ لِأَنَّ الْقَضَاءَ وَقَعَ بِشَهَادَةِ
الْفِرْعِ فَهِيَ عِلَّةٌ قَرِيبَةٌ فَيُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهَا وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ إِنْ شَاءَ ضَمَّنَ الْأَصْلُ وَإِنْ شَاءَ ضَمَّنَ الْفِرْعُ
وَقَوْلُ الْفِرْعِ كَذِبٌ أَصْلِي أَوْ غَلَطٌ فِيهَا لَيْسَ بِشَيْءٍ لِأَنَّ كَذِبَ الْأَصْلِ لَا يَثْبُتُ بِقَوْلِ الْفِرْعِ وَالْفِرْعُ لَمْ
يَرْجِعْ عَنْ شَهَادَتِهِ فَلَا يُلْتَفَتُ إِلَى قَوْلِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن ہوگا فرع رجوع کرنے کی وجہ سے نہ کہ اصل، اپنے اس قول کے ساتھ کہ میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا یا میں نے اس کو گواہ بنایا اور غلط ہوا، مصنف کا قول لا اصلہ نیا مسئلہ ہے اس کا کوئی تعلق نہیں ہے فرع کے رجوع کے ساتھ، پس جب اصل کہے میں نے فرع کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا تو التفات نہیں کیا جائیگا اس کے قول کی طرف اور وہ ضامن نہ ہوگا

اور اگر کہا میں نے اس کو گواہ بنایا اور مجھ سے غلطی ہوگئی تو کوئی ضمان نہیں امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک اور ضامن ہوگا امام محمد کے نزدیک، اور اگر رجوع کر لیا اصل اور فرع نے تو ضامن ہوگا فقط فرع، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے اس لیے کہ فیصلہ واقع ہوا تھا فرع کی گواہی کے ساتھ پس یہ علت قریبہ ہے لہذا حکم کو منسوب کیا جائیگا اسی کی طرف اور امام محمد کے نزدیک اگر چاہے تو اصل کو ضامن بنائے اور اگر چاہے تو فرع کو ضامن بنائے، اور فرع کا یہ کہنا کہ میرے اصل نے جھوٹ بولا یا اس نے اس میں غلطی کی، یہ کچھ نہیں ہے اس لیے کہ اصل کا جھوٹ ثابت نہیں ہوتا فرع کے قول کی وجہ سے اور فرع نے رجوع نہیں کیا اپنی شہادت سے پس التفات نہیں کیا جائے گا اس کے قول کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(وضمن... الخ) فرع نے اصل کی گواہی پر گواہی دی پھر قاضی نے اس کی گواہی کے مطابق فیصلہ کر دیا اس کے بعد فرع نے رجوع کر لیا تو وہ (فرع) ضامن ہوگا۔

(لا اصلہ... الخ) اصل اگر فرع کی گواہی کے بارے میں انکار کرے تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ وہ یہ کہے میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ نہیں بنایا اور دوسری صورت یہ ہے کہ وہ کہے میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ تو بنایا لیکن مجھ سے گواہی میں غلطی ہوگئی، پہلی صورت میں تو اتفاق ہے کہ اصل کی بات کی طرف التفات نہ کیا جائیگا یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ اصل نے یہ بات اس وقت کہی ہو جب قاضی نے فیصلہ سنا دیا ہو اور اگر فیصلے سے پہلے اصل ایسی بات کرتا ہے تو فرع کی گواہی باطل ہوگی، اور دوسری صورت میں جبکہ اصل یہ کہے میں نے اس کو اپنی گواہی پر گواہ بنایا اور مجھ سے اس گواہی میں غلطی ہوگئی تو شیخین کے نزدیک اس اصل پر کوئی ضمان نہ ہوگا اور امام محمد کے نزدیک اصل ضامن ہوگا۔

(ولود جمع... الخ) گواہی کے بعد اصل اور فرع دونوں اپنی گواہیوں سے رجوع کر لیتے ہیں تو شیخین کے نزدیک صرف فرع ضامن ہونگے نہ کہ اصل، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ مدعی علیہ کو اختیار ہے چاہے تو وہ اصل کو ضامن بنائے اور چاہے تو فرع کو ضامن بنائے۔ شیخین کی دلیل یہ ہے کہ قاضی کے فیصلہ کے لیے فرع کی گواہی علت قریبہ ہے اور اصل کی گواہی علت بعیدہ ہے اور حکم کو علت قریبہ کی طرف منسوب کیا جاتا ہے لہذا صرف ہم یوں سمجھیں گے کہ قاضی نے فرع کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کیا تھا پس مدعی علیہ صرف فرع کو ضامن بنائے گا۔ باقی رہی یہ بات کہ فرع کی گواہی علت قریبہ کیوں ہے؟ تو اس کی وجہ یہ ہے کہ قاضی نے جو فیصلہ کیا تھا وہ فرع کی گواہی کی وجہ سے کیا تھا نہ کہ اصل کی گواہی کی وجہ سے، پس فرع کی گواہی علت قریبہ ہوئی۔

(وقول... الخ) فرع نے کہا کذب اصلی، میرے اصل نے جھوٹ بولا تھا یا کہا غلط فیہا میرے اصل نے اس میں غلطی کی تو فرع کی اس بات کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، یعنی اصل کو ضامن نہیں بنائیں گے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فرع کے یہ

کہنے سے کہ اصل نے جھوٹ بولا اس سے اصل کا جھوٹا ہونا ثابت نہیں ہوتا اس لیے کہ جب فرع اصل کی گواہی پر گواہی دے رہا ہے تو گواہ وہ فرع اس بات کی توثیق کر رہا ہے کہ اصل سچا ہے، پھر جب وہ اصل پر جرح کریگا تو یہ تناقض ہوگا لہذا فرع کی اس جرح کی طرف التفات نہ کیا جائیگا۔

(والفرع... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں اصل کو تو ضامن نہیں بنائیں گے لیکن شاید فرع کو ضامن بنائیں گے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ فرع کو بھی ضامن نہیں بنائیں گے اس لیے کہ اس کو ضامن اس وقت بناتے جب اس نے اپنی گواہی سے رجوع کیا ہوتا حالانکہ اس نے رجوع نہیں کیا۔

وَضَمِنَ الْمُزَكِّي بِالرُّجُوعِ عَنِ التَّزْكِيَةِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافًا لَهُمَا لِأَنَّ التَّزْكِيَةَ جَعَلَتِ الشَّهَادَةَ شَهَادَةً لَا شَاهِدَ الْإِحْصَانِ إِيَّاهُ إِذَا شَهِدَ وَالزَّانَا وَشَهِدَ الشَّهَادَةُ عَلَى إِحْصَانِ الزَّانِي فَرُجِمَ ثُمَّ رَجَعَ شُهُودُ الْإِحْصَانِ لَمْ يَضْمَنُوا لِأَنَّ الْإِحْصَانَ شَرْطٌ مُحَضٌّ لَا يُضَافُ الْحُكْمُ إِلَيْهِ بِخِلَافِ التَّزْكِيَةِ وَهُمَا قَاسَا الْمُزَكِّي عَلَى شَاهِدِ الْإِحْصَانِ كَمَا ضَمِنَ شَاهِدُ الْيَمِينِ لَا الشَّرْطَ إِذَا رَجَعُوا إِيَّاهُ إِذَا شَهِدَ شَاهِدَانِ أَنَّهُ عُلِقَ عَتَقَ عَبْدَهُ بِشَرْطٍ وَشَهِدَ آخَرَانِ عَلَى وَجُودِ الشَّرْطِ فَحُكِّمَ بِالْعَتَقِ ثُمَّ رَجَعَ الْكُلُّ ضَمِنَ شَاهِدُ الْيَمِينِ لَأَنَّهُمَا صَاحِبَا الْعَلَّةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن ہوگا تزکیہ کرنے والا تزکیہ سے رجوع کرنے کی وجہ سے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، بخلاف صاحبین کے اس لیے کہ تزکیہ نے گواہی کو گواہی بنایا نہ کہ محسن (شادی شدہ) ہونے کے گواہ یعنی اگر چار نے زنا پر گواہی دی اور دوسرے گواہوں نے زانی کے محسن ہونے کی گواہی دی پھر اس کو سنگسار کیا گیا پھر احصان کے گواہوں نے رجوع کر لیا، تو وہ ضامن نہ ہونگے، اس لیے کہ احصان شرط محض ہے حکم کو اس کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا بخلاف تزکیہ کے اور صاحبین نے مزی کو قیاس کیا احصان کے گواہوں پر، جیسا کہ ضامن ہونگے یمین کے گواہ نہ کہ شرط کے گواہ جبکہ وہ رجوع کر لیں یعنی اگر دو گواہوں نے گواہی دی کہ اس نے اپنے غلام کی آزادی کو معلق کیا ہے شرط کے ساتھ اور دوسرے دو نے گواہی دی کہ شرط کے پائے جانے پر پس اس (قاضی) نے آزادی کا فیصلہ کر دیا پھر تمام نے رجوع کر لیا تو یمین کے گواہ ضامن ہونگے اس لیے کہ وہ صاحب علت ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وضمن... الخ) گواہوں نے گواہی دی اور مزی نے ان کا تزکیہ کیا کہ یہ گواہ عادل ہیں قاضی نے ان گواہوں کی گواہی کی وجہ سے فیصلہ کر دیا اس کے بعد مزی نے تزکیہ سے رجوع کر لیا (یعنی یہ کہا کہ میں نے جو ان گواہوں کے بارے میں کہا تھا کہ یہ عادل ہیں وہ میں نے جھوٹ بولا تھا) تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ مزی ضامن ہوگا، اور صاحبین کے نزدیک یہ

ضامن نہ ہوگا اور اگر چار گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ فلاں نے زنا کیا ہے اور دوسرے چار گواہوں نے اس بات پر گواہی دی کہ یہ زانی محسن (شادی شدہ) بھی ہے اس کے بعد اس زانی کو سنگسار کیا گیا پھر شہود احسان (وہ گواہ جنہوں نے زانی کے محسن ہونے کی گواہی دی تھی) نے گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ بالاتفاق ضامن نہ ہونگے۔ صاحبین مزکی کو شہود احسان پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس طرح شہود احسان رجوع کی وجہ سے ضامن نہیں ہوتے اسی طرح مزکی بھی اگر تڑکیہ سے رجوع کر لے تو وہ بھی ضامن نہ ہوگا اور امام صاحب ان کے درمیان فرق کرتے ہیں کہ تڑکیہ علت العلت ہے وہ اس طرح کہ قاضی کے فیصلہ کی علت تو گواہی ہے اور گواہی کے قبول کرنے کی علت گواہوں کا تڑکیہ ہے اس لیے کہ اسی تڑکیہ نے اس گواہی کو گواہی بنایا ہے تو تڑکیہ علت العلت ہوا اور حکم کو جس طرح علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے علت العلت کی طرف بھی منسوب کیا جاتا ہے لہذا تڑکیہ سے اگر مزکی رجوع کر لے تو اس پر ضمان واجب ہوگا جس طرح کہ گواہی سے اگر گواہ رجوع کر لے تو اس پر ضمان واجب ہوتا ہے، بخلاف احسان کے، کہ یہ نہ تو رجم کی علت ہے اور نہ ہی علت العلت ہے بلکہ یہ رجم کی شرط محض ہے اور شرط کی طرف حکم کو منسوب نہیں کیا جاتا (یعنی یوں نہ کہا جائیگا کہ چونکہ یہ محسن تھا اس لیے اس پر سنگساری کا حکم دیا گیا) پس شہود احسان (جنہوں نے یہ گواہی دی تھی کہ زانی شادی شدہ ہے) رجوع کی وجہ سے ضامن نہ ہونگے۔

(کما ضمن... الخ) دو گواہوں نے گواہی دی کہ فلاں نے اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے، اور دوسرے دو گواہوں نے گواہی دی کہ یہ شرط پائی گئی ہے، اس کے بعد قاضی نے اس غلام کی آزادی کا فیصلہ سنا دیا، پھر تمام گواہوں نے اپنی اپنی گواہی سے رجوع کر لیا تو وہ گواہ ضامن ہونگے جنہوں نے کہا تھا کہ مولیٰ نے اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے وہ گواہ ضامن نہ ہونگے جنہوں نے یہ کہا تھا کہ شرط پائی گئی ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین کے گواہ صاحب علت ہیں (یعنی وہ گواہ جنہوں نے یہ خبر دی کہ مولیٰ نے اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کیا ہے وہ صاحب علت ہیں۔ یمین سے مراد یہاں مولیٰ کا اپنے غلام کی آزادی کو شرط کے ساتھ معلق کرنا ہے) کیونکہ یمین غلام کی آزادی کی علت ہے اور حکم کو علت کی طرف منسوب کیا جاتا ہے پس وہ گواہ ضامن ہونگے اور وہ گواہ جو شرط کے پائے جانے کے گواہ ہیں وہ صاحب علت نہیں اس لیے وہ رجوع کی وجہ سے ضامن بھی نہ ہونگے۔

﴿کتاب التوکیل﴾

جَازَ التَّوَكُّلُ وَهُوَ تَفْوِیْضُ التَّصَرُّفِ إِلَى غَیْرِهِ وَشَرْطُهُ أَنْ يَمْلِكَهُ الْمُوَكَّلُ الضَّمِيرُ الْمَنْصُوبُ يَرْجِعُ إِلَى التَّصَرُّفِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ مَطْلَقُ التَّصَرُّفِ فَإِنَّ عِبَارَةَ الْهَدَايَةِ هَكَذَا وَمِنْ شَرْطِ الْوَكَالَةِ أَنْ يَكُونَ الْمُوَكَّلُ مِمَّنْ يَمْلِكُ التَّصَرُّفَ بَأَن يَكُونَ حُرّاً عَاقِلاً بَالِغاً أَوْ مَآذُوناً وَإِنْ أُرِيدَ بِالتَّصَرُّفِ التَّصَرُّفُ الَّذِي وَكَّلَ بِهِ لَا مَطْلَقُ التَّصَرُّفِ يَكُونُ قَوْلُهُمَا لَا قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنَّ الْمُسْلِمَ إِذَا وَكَّلَ الذَّمِّيَ بَبَيْعِ الْخَمْرِ يَجُوزُ عِنْدَهُ وَيَعْقِلُهُ الْوَكِيلُ وَيَقْضِيهِ إِيَّاهُ يَعْقِلُ أَنَّ الْبَيْعَ سَالِبٌ لِلْمَلِكِ وَالشَّرَاءُ جَالِبٌ لَهُ وَيَعْرِفُ

الْغَبْنَ الْيَسِيرَ مِنَ الْفَاحِشِ وَيَقْصُدُ الْعَقْدَ حَتَّى لَوْ تَصَرَّفَ هَازِلًا لَا يَقَعُ عَنِ الْأَمْرِ .

﴿ترجمہ﴾

جائز ہے وکیل بنانا اور وہ تصرف اپنے غیر کے ذمہ لگا دینا ہے، اور اسکی شرط یہ ہے کہ موکل اس کا مالک ہو، ضمیر منصوب راجع ہے تصرف کی طرف، اور ظاہر یہ ہے کہ مراد مطلق تصرف ہے اس لیے کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے ”اور وکالت کی شرط میں سے یہ ہے کہ موکل ان لوگوں میں سے ہو جو تصرف کے مالک ہیں بایں طور کہ آزاد ہو، عاقل ہو بالغ ہو یا ماذون ہو“ اور اگر تصرف سے مراد وہ تصرف ہو جس کا اس کو وکیل بنایا ہے نہ کہ مطلق تصرف تو یہ صاحبین کا قول ہو گا نہ کہ امام صاحب کا، اس لیے کہ مسلمان جب ذمی کو شراب کی بیع کا وکیل بنائے تو جائز ہے امام صاحب کے نزدیک، اور وکیل اس کو سمجھتا ہو اور اس کا ارادہ کرتا ہو یعنی سمجھتا ہو کہ بیع ملک کو سلب کرنے والی ہے اور شراء اس کو کھینچنے والی ہے اور جانتا ہو تھوڑے نقصان کو زیادہ نقصان سے، اور عقد کا قصد کرتا ہو حتیٰ کہ اگر اس نے تصرف کر لیا مذاق میں تو وہ آمر کی طرف سے نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(جاء... الخ) توکیل کا لغوی معنی ہے تفویض، اور اصطلاحی معنی ہے تفویض التصرف الی غیرہ، یعنی اپنے علاوہ کسی اور کو کوئی تصرف (کام) ذمے لگا دینا، توکیل جائز ہے اس لیے کہ اللہ تعالیٰ نے اصحاب کہف کی حکایت کرتے ہوئے فرمایا: فابعثوا احدکم بورقکم الی المدینۃ فلینظر ایہا ازکی طعاما فالیاتکم برزق منه، اس آیت میں توکیل بالشراء ثابت ہے اور باقی قسم کی توکیلات کو توکیل بالشراء پر قیاس کر کے ثابت کیا جاسکتا ہے۔
(وشرطہ... الخ) یہاں سے توکیل کی شرط بیان کرتے ہیں کہ توکیل کیلئے شرط یہ ہے کہ موکل خود تصرف کا مالک ہو، اور وکیل اس تصرف کو سمجھتا بھی ہو جو اس کے ذمہ لگایا جا رہا ہے اور اس کا ارادہ کرتا ہو۔

(الضمیر... الخ) یملکہ کی ضمیر منصوب کے مرجع کو بیان کرتے ہیں کہ اس کا مرجع تصرف ہے۔

(والظاهر... الخ) مصنف کی عبارت میں تصرف سے کیا مراد ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں پہلا احتمال یہ ہے کہ مراد مطلق تصرف ہو اس صورت میں معنی یہ ہوگا کہ توکیل کی شرط یہ ہے کہ موکل مطلق تصرف کا مالک ہو بایں طور کہ وہ آزاد ہو، عاقل ہو بالغ ہو یا ماذون (وہ غیر بالغ جس کو اس کے ولی نے تصرف کی اجازت دی ہو) ہو، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ مراد وہ تصرف ہے جو موکل نے وکیل کے ذمے لگایا ہے، تو اب معنی یہ ہوگا کہ توکیل کی شرط یہ ہے کہ موکل اس تصرف کا مالک ہو (یعنی موکل کے لیے خود وہ تصرف کرنا شرعاً جائز ہو) جس تصرف کا وہ دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے۔ اگر وہ تصرف ہو جس کا موکل دوسرے کو وکیل بنا رہا ہے تو اس وقت یہ شرط امام صاحب کے قول کے مطابق نہ ہوگی، بلکہ صاحبین کے قول کے مطابق ہوگی اس لیے کہ امام صاحب تو اس بات کے قائل ہیں کہ توکیل کیلئے اتنا کافی ہے کہ موکل مطلق تصرف کا مالک ہو، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ موکل

کیلئے ضروری ہے کہ وہ اس تصرف کا خود مالک ہو جس کا دوسرے کو وکیل بننا رہا ہے۔

(فان المسلم... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک موکل کا اس تصرف کا مالک ہونا ضروری نہیں جس کا وہ دوسرے کو وکیل بننا رہا ہے حاصل یہ ہے کہ مسلمان اگر ذمی کو شراب کی بیع کا وکیل بنائے تو امام صاحب کے نزدیک جائز ہے، حالانکہ مسلم خود شراب کی بیع نہیں کر سکتا۔ معلوم ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک موکل کے لیے ضروری نہیں کہ وہ اس تصرف کا خود بھی مالک ہو جس کا دوسرے کو وکیل بننا رہا ہے۔

(ای یعقل... الخ) یہ یعقلہ الوکیل کے معنی کا بیان ہے، کہ وکیل کے لیے ضروری ہے کہ وہ یہ سمجھتا ہو کہ بیع سے ملک سلب ہو جاتی ہے اور شراء سے ملک حاصل ہو جاتی ہے اور اسی طرح اسے یہ بھی پتہ ہونا چاہیے کہ غبن یسیر اور غبن فاحش (تھوڑا نقصان اور زیادہ نقصان) کیا ہوتا ہے اور یقصد... الخ سے شارح نے یقصدہ کے معنی کو بیان کیا کہ اس کا مطلب ہے وکیل عقد کا ارادہ کرتا ہو، لہذا مذاق میں اگر وکیل نے عقد کر لیا تو یہ عقد وکیل کی طرف سے سمجھا جائیگا موکل کی طرف سے نہیں سمجھا جائیگا اس لیے کہ وکیل نے عقد کا ارادہ نہیں کیا تھا۔

فَصَحَّ تَوَكُّلُ الْحُرِّ الْبَالِغِ وَالْمَاذُونِ مِثْلَهُمَا وَلَوْ قَالَ كُلًّا مِنْهُمَا لَكَانَ أَشْمَلَ لِتَنَاقُلِهِ تَوَكُّلُ الْحُرِّ الْبَالِغِ مِثْلَهُ وَالْمَاذُونِ وَتَوَكُّلُ الْمَاذُونِ مِثْلَهُ وَالْحُرِّ الْبَالِغِ وَالْمَرَادُ بِالْمَاذُونِ الصَّبِيُّ الَّذِي أَذِنَهُ الْوَلِيُّ وَالْعَبْدُ الَّذِي أَذِنَهُ السَّمُولِيُّ وَصَبِيًّا يَعْقِلُ وَعَبْدًا مُحْجُورِينَ وَيَرْجِعُ حَقُوقُ الْعَقْدِ إِلَى مُوَكَّلِهِمَا دُونَهُمَا إِيْذَا وَكَّلَ الْحُرُّ الْبَالِغُ أَوِ الْمَاذُونُ صَبِيًّا مُحْجُورًا أَوْ عَبْدًا مُحْجُورًا يَرْجِعُ حَقُوقُ الْعَقْدِ إِلَى مُوَكَّلِهِمَا وَلَا يَرْجِعُ إِلَيْهِمَا بِكُلِّ مَا يَعْقِدُهُ بِنَفْسِهِ يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ فَصَحَّ تَوَكُّلُ الْحُرِّ الْبَالِغِ إِلَى آخِرِهِ .

﴿ترجمہ﴾

پس صحیح ہے آزاد بالغ اور ماذون کا اپنی مثل کو وکیل بنانا، اور اگر مصنف "کلا منہما کہہ دیتے تو زیادہ عام ہوتا، بوجہ اس کے شامل ہونے آزاد بالغ کے اپنی مثل کو اور ماذون کو وکیل بنانے کے اور ماذون کے اپنی مثل کو اور آزاد بالغ کو وکیل بنانے کے، اور ماذون سے مراد وہ بچہ ہے جو عاقل ہو جس کو ولی نے اجازت دی ہو اور (مراد) وہ غلام ہے جس کو مولیٰ نے اجازت دی ہو، اور (صحیح ہے وکیل بنانا) ایسے بچے کو جو سمجھدار ہو اور ایسے غلام کو جو مجبور ہو اور راجع ہونگے عقد کے حقوق ان کے موکل کی طرف نہ کہ ان کی طرف، یعنی اگر آزاد بالغ یا ماذون نے وکیل بنایا ایسے بچے کو جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا یا ایسے غلام کو جس کو روکا گیا تھا تو عقد کے حقوق راجع ہونگے ان کے موکل کی طرف اور ان کی طرف راجع نہ ہونگے (وکیل بنانا صحیح ہے) ہر اس چیز کا جس کا وہ خود عقد کر سکتا ہے یہ متعلق ہے مصنف کے قول فصیح... الخ کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(فصح... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ توکیل کی شرط یہ ہے کہ موکل تصرف کا مالک ہو اور وکیل اس کو

سمجھتا ہو اور اس کا ارادہ کرتا ہو اس لیے آزاد بالغ اور ماذون اپنی مثل یعنی آزاد، بالغ اور ماذون کو وکیل بنا سکتا ہے۔
(ولو قال... الخ) یہاں سے شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کی عبارت سے خلاف مقصود کا وہم پیدا ہوتا ہے وہ اس طرح کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بالغ اپنی مثل یعنی بالغ کو وکیل بنا سکتا ہے ماذون کو وکیل نہیں بنا سکتا اسی طرح ماذون اپنی مثل یعنی ماذون کو وکیل بنا سکتا ہے بالغ کو وکیل نہیں بنا سکتا، حالانکہ معاملہ ایسے نہیں ہے بلکہ بالغ اور ماذون میں سے ہر ایک دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے، یعنی بالغ، بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون کو بھی، اور اسی طرح ماذون بالغ کو بھی وکیل بنا سکتا ہے اور ماذون کو بھی، تو بہتر یہ تھا کہ یوں کہتے فصیح توکیل الحر البالغ والماذون کلانہما، تاکہ عبارت میں عموم پیدا ہو جاتا۔

(والمرا د... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شاید مصنف کی عبارت میں ماذون سے مراد فقط عبد ماذون ہے، تو اس وہم کو دور کر دیا کہ ماذون سے مراد فقط عبد ماذون نہیں، بلکہ اس سے مراد وہ بچہ ہے جس کو اس کے ولی نے تصرفات کی اجازت دی ہو، اور وہ غلام بھی مراد ہے جس کو اس کے مولیٰ نے تصرفات کی اجازت دی ہو۔
(وصبیا... الخ) اس کا عطف مثلہما پر ہے، معنی یہ ہے کہ اگر بالغ یا ماذون نے ایسے سمجھدار بچے یا غلام کو وکیل بنایا جن پر حجر قائم کی گئی تھی (یعنی اس بچے اور غلام کو تصرفات سے منع کیا گیا تھا) تو یہ صحیح ہے، لیکن اس صورت میں عقد کے حقوق ان کے موکل کی طرف راجع ہونگے خود اس بچے اور غلام کی طرف راجع نہ ہونگے، اس لیے کہ ان دونوں میں حقوق کے تحمل (اٹھانے) کی صلاحیت نہیں ہے۔

(بکل... الخ) یہ جار مجرور صح کے متعلق ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے صح توکیل الحر بکل ما یعقد... الخ مطلب یہ ہے کہ انسان ہر ایسے عقد کا دوسرے کو وکیل بنا سکتا ہے جس عقد کو وہ خود کر سکتا ہے۔

وبالخصومة في كل حق ولا يلزم بلارضى خصمه قال بعض المشائخ ان التوكيل بالخصومة بلا رضى الخصم باطل عند ابى حنيفة. صحيح عندهما وقال البعض الاختلاف في اللزوم لافى الصحة وفى الهداية اختار هذا الا لمؤكل مريض لا يمكنه حضور مجلس الحاكم او غائب مسيرة سفر ومريد للسفر وهو ان يكون مشتغلا باعداء عدوة السفر او مخدرة لاتعتاد الخروج وبايفاء واستيفاء ه الا فى استيفاء حدوقود بغية مؤكله اى صح التوكيل باعطاء كل حق وكذا بقبض كل حق الا انه لا يصح فى استيفاء حدوقود بغية المؤكل لشبهة العفو فى القصاص وشبهة ان يصدق القاذف فى حد القذف وشبهة ان يدعى المال ولا يدعى السرقة.

ترجمہ

اور (وکیل بنانا صحیح ہے) خصومت کا ہر حق میں اور لازم نہ ہوگی بغیر اس کے خصم کی رضا مندی کے، بعض مشائخ نے کہا

کہ خصومت کی توکیل بغیر خصم کی رضامندی کے باطل ہے امام صاحب کے نزدیک صحیح ہے صاحبین کے نزدیک اور بعض نے کہا کہ اختلاف لزوم میں ہے نہ کہ صحیح ہونے میں اور ہدایہ میں صاحب ہدایہ نے اسی کو اختیار کیا ہے مگر اس موکل کے لیے جو مریض ہو اس کے لیے ممکن نہ ہو حاکم کی مجلس میں حاضر ہونا یا غائب ہو سفر کی مسافت پر یا سفر کا ارادہ کرنے والا ہو اور وہ یہ ہے کہ وہ مشغول ہو سفر کے سامان کی تیاری میں، یا پردہ نشین عورت ہو جس کی عادت نہ ہو باہر نکلنے کی (وکیل بنانا صحیح ہے) حق کے دینے کا اور اس کو وصول کرنے کا مگر حد و قصاص کو وصول کرنے میں اپنے موکل کے غائب ہونے کے وقت یعنی صحیح ہے وکیل بنانا ہر حق کے دینے میں اور اسی طرح ہر حق پر قبضہ کرنے میں مگر یہ کہ صحیح نہیں ہے حد و قصاص کو وصول کرنے میں موکل کے غائب ہونے کی حالت میں قصاص میں معاف کر دینے کی شبہ کی وجہ سے اور اس شبہ کی وجہ سے کہ تصدیق کر دے تہمت لگانے والے کی حد قذف میں، اور اس شبہ کی وجہ سے کہ وہ مال کا دعویٰ کرے اور چوری کا دعویٰ نہ کرے۔

﴿توضیح﴾

(و بالخصومة... الخ) خصومت کا وکیل بنانا جائز ہے یعنی حقوق العباد میں دعاوی (جمع دعویٰ) اور ان کے جوابات کے لیے وکیل بنایا جاسکتا ہے البتہ امام صاحب اور صاحبین کا اس بات میں اختلاف ہے کہ توکیل بالخصومت میں وکیل پر خصم (وہ شخص جس کیساتھ خصومت کرنے کیلئے وکیل بنایا جا رہا ہے) کی رضامندی ضروری ہے یا نہیں، امام صاحب کے نزدیک ضروری ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کی رضامندی ضروری نہیں ہے، پھر مشائخ کا آپس میں اختلاف ہے کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف توکیل کے صحیح ہونے میں ہے یا لزوم میں ہے، بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف صحت میں ہے یعنی امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ توکیل خصم کی رضا کے بغیر باطل ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے، اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ اختلاف لزوم میں ہے نہ کہ صحت میں، یعنی اس بات پر اتفاق ہے کہ توکیل بالخصومت خصم کی رضامندی کے بغیر صحیح ہے لیکن امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل لازم تب ہوگی جب خصم اس وکیل پر راضی ہوگا۔

اور صاحبین کے نزدیک یہ توکیل اس خصم کی رضا کے بغیر بھی لازم ہو جائیگی۔ صاحب ہدایہ نے مشائخ کے اس دوسرے قول کے مطابق امام صاحب کے مذہب کو اختیار کیا ہے اور مصنف نے صاحب ہدایہ کی پیروی کی ہے چنانچہ کہا ولا يلزم بلا رضی خصمه، یعنی خصم کی رضا کے بغیر توکیل بالخصومت جائز تو ہو جائیگی لیکن لازم نہ ہوگی۔

(الا لموكل... الخ) یہاں سے ان استثنائی صورتوں کو بیان کرتے ہیں جن میں توکیل بالخصومت کے لیے خصم کی رضامندی ضروری نہیں ہوتی ان صورتوں میں ایک صورت یہ ہے کہ موکل مریض ہو اور وہ خود حاکم کی مجلس میں حاضر نہ ہو سکتا ہو یا موکل مسافت قصر پر غائب ہو یعنی اتنی مسافت پر ہو جہاں نماز کا قصر کیا جاتا ہے، یا موکل سفر کا ارادہ رکھتا ہو یا اس طور کہ وہ سفر کی تیاری میں مشغول ہو تو وہ کسی کو اپنا وکیل بنا سکتا ہے اگرچہ خصم راضی نہ ہو۔

(او مخدرة... الخ) موكلہ اگر پردہ دار عورت ہو جس کے نکلنے کی عادت نہ ہو تو وہ بھی اپنی خصومت کے لیے کسی کو وکیل بنا سکتی ہے اگرچہ خصم راضی نہ ہو۔

(وبایفاء... الخ) کسی کا حق دینا ہو یا کسی سے حق وصول کرنا ہو تو اس کام کے لیے بھی دوسرے کو وکیل بنایا جاسکتا ہے، لیکن حد و قصاص کو وصول کرنے کے لیے توکیل صحیح نہیں ہے بشرطیکہ موکل غائب ہو، (اس کی صورت یہ ہے کہ مقتول کے ولی نے کسی کو اس بات کا وکیل بنایا کہ وہ قاضی کے سامنے قاتل سے قصاص کا مطالبہ کرے اور خود موکل غائب ہو گیا تو اب اس کا وکیل قاضی سے اسکے قصاص کو طلب نہیں کر سکتا اور قاضی اس موکل کی عدم موجودگی میں قاتل کو قصاصاً قتل نہیں کروا سکتا) ہاں اگر موکل حاضر ہو تو پھر اس قسم کی توکیل میں مضائقہ نہیں، موکل کے غائب ہونے کی صورت میں حد و قصاص کو وصول کرنے کی توکیل اس لیے جائز نہیں کہ قصاص کی صورت میں ہو سکتا ہے کہ موکل جو کہ غائب ہے اس نے معاف کر دیا ہو تو ہمیں پتہ نہیں چلے گا اور قاتل کو قصاصاً قتل کر دیا جائے گا، اسی طرح حد قذف میں مثلاً ہو سکتا ہے کہ موکل قاذف (زنا کا الزام لگانے والے) کی تصدیق کر دے یوں کہہ دے کہ قاذف نے مجھ پر صحیح الزام لگایا ہے، تو ظاہر ہے اس وقت حد ساقط ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر حد سرقہ کا معاملہ ہو اور موکل غائب ہو تو اس بات کا شبہ ہے کہ شاید موکل مال کا دعویٰ کرے اور سرقہ کا دعویٰ نہ کرے تو اس صورت میں سارق سے حد ساقط ہو جائیگی۔

و حقوق عقد یضیفہ الوکیل الی نفسہ ای لا یحتاج فیہ الی ذکر الموکّل فإن فی البیع والشراء عن الموکّل یکفی ان یقول الوکیل بعث واشتریت کبیع واجارة وصلح عن اقرار یتعلق به فیسلم المبیع ای فی الوكالة بالبیع ویقبضه ای فی الوكالة بالشراء وضمن مبیعه ویطالب بضمن مشتریہ ویخاصم فی عیبه وشفعة ما بیع وهو فی یدہ فان سلمه الی امره فلا یرد بالعیب الا باذنه ویرجع بضمن مشتریہ مستحقاً هذا کله عندنا وعند الشافعی یرجع الحقوق الی الموکّل لکن یجب ان یعلم ان الحقوق نوعان حق یشترک لک الوکیل وحق یشترک علی الوکیل فالاول کقبض المبیع ومطالبة ثمن مشتری والمخاصمة فی العیب والرجوع بضمن المستحق ففی هذا النوع للوکیل ولایة هذه الامور لکن لا یجب علیه فان امتنع لا یجبره الموکّل علی هذه الافعال لانه متبرّع فی العمل بل یوکّل الموکّل لهذه الافعال وسیاتی فی کتاب المضاربة بعض هذا وهو قوله وكذا سائر الوكلاء وان مات الوکیل فولاية هذه الافعال لورثته فان امتنعوا وکلوا موکّل مورثهم وعند الشافعی للموکّل ولایة هذه الافعال بلا توکیل من الوکیل او ورثته وفي النوع الآخر الوکیل مدعی علیه فللمدعی ان یجبر الوکیل علی تسليم المبیع وتسليم الثمن وأخواتهما .

ترجمہ

اور اس عقد کے حقوق جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرے یعنی اس میں احتیاج نہ ہو موکل کے ذکر کی پس تحقیق موکل

کی طرف سے بیع اور شراء میں کافی ہے یہ بات کہ وکیل کہے بعت اور اشتريت، جیسے بیع، اجارہ، اور اقرار سے صلح کرنا، متعلق ہوتے ہیں وکیل کے ساتھ پس وہ بیع سپرد کریگا یعنی بیع کی وکالت میں اور اس پر قبضہ کریگا یعنی وکالت بالشراء میں اور اس کے بیع کے ثمن پر اور وہ مطالبہ کریگا اپنی بیع کے ثمن کا اور مخاصمت کرے گا اس کے عیب میں اور اس دار کے شفیعہ میں جو فروخت ہوا حالانکہ بیع اسکے قبضے میں ہے پس اگر اس کو اپنے آمر کے حوالے کر دیا پس اس کو نہ لوٹائے عیب کی وجہ سے مگر اس کی اجازت کے ساتھ اور رجوع کریگا اپنی خریدی ہوئی چیز کے ثمن کا در آنحالیکہ اس کا استحقاق ہو جائے، یہ تمام تفصیل ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ حقوق راجع ہوتے ہیں موکل کی طرف لیکن واجب ہے کہ یہ معلوم ہو کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں، ایک حق جو وکیل کے لیے ہوتا ہے اور ایک حق جو وکیل کے ذمے ہوتا ہے پس اول جیسے بیع پر قبضہ کرنا اور مشتری کے ثمن کا مطالبہ کرنا اور عیب میں مخاصمت کرنا اور استحقاق شدہ بیع کے ثمن کا رجوع کرنا پس اس نوع میں وکیل کے لیے ان امور کی ولایت ہے لیکن اس پر واجب نہیں پس اگر وہ منع کرے تو موکل اس کو مجبور نہیں کر سکتا ان افعال پر اس لیے کہ وہ متبرع ہے عمل میں بلکہ وہ موکل کو وکیل بنائے ان افعال کا، اور عنقریب آئیگا کتاب المضاربة میں اسکا بعض بیان، اور وہ مصنف کا قول و کذا سائر الوکالات ہے، اور اگر وکیل مر جائے تو ان افعال کی ولایت اس کے ورثاء کے لیے ہوگی پس اگر وہ منع کریں تو وہ وکیل بنائیں گے اپنے مورث کو اور امام شافعیؒ کے نزدیک موکل کے لیے جائز ہے ان افعال کی ولایت بغیر وکیل بنانے وکیل یا اس کی وارث کی طرف سے، اور دوسری قسم میں وکیل مدعی علیہ ہے پس مدعی کے لیے جائز ہے کہ وہ وکیل کو مجبور کرے بیع کی سپردگی اور ثمن کی ادائیگی اور اس کے نظائر پر۔

﴿توضیح﴾

(و حقوق... الخ) وہ عقد جس کو وکیل اپنی طرف منسوب کرتا ہے اس عقد کے حقوق وکیل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ موکل کے ساتھ (یعنی اس عقد کی تمام تر ذمہ داری وکیل کی ہوتی ہے موکل کی نہیں ہوتی)، جیسے بیع، اجارہ، اور صلح عن اقرار بایں طور کہ کسی نے موکل پر دعویٰ کیا اور موکل نے مدعی کے حق کا اقرار کر لیا اور پھر کسی کو وکیل بنایا کہ وہ جا کر مدعی سے اس کے دعویٰ سے صلح کرے۔

(ای لا... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ وکیل کا عقد کو اپنی طرف منسوب کرنا اس کا مطلب یہ ہے کہ اس میں موکل کا تذکرہ ضروری نہ ہو جیسے بیع اور شراء، کیونکہ اگر وکیل موکل کی طرف سے بیع اور شراء کرتا ہے تو موکل کا ذکر ضروری نہیں بلکہ وکیل کا صرف بعت یا اشتريت کہنا کافی ہے۔

(فیسلم... الخ) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ ایسا عقد جس میں موکل کا ذکر ضروری نہ ہو اس کے حقوق وکیل کی طرف لوٹتے ہیں چنانچہ اگر موکل نے کسی اپنی چیز کی بیع کا وکیل بنایا تو بیع کو مشتری کے حوالے کرنا وکیل کے ذمہ ہوگا

اور اگر موکل نے کسی کو شرا کا وکیل بنایا تو بائع سے بیع پر قبضہ وکیل کریگا اسی طرح وکالت بالبیع میں ثمن کی ادائیگی وکیل کے ذمے ہوگی اور وکالت بالشراء میں وکیل مشتری سے بیع کے ثمن کا مطالبہ کریگا۔ اسی طرح اگر بیع میں عیب نکل آیا تو یہ وکیل بالشراء ہے تو بائع سے خصومت یہی وکیل کریگا اور اگر یہ وکیل بالبیع ہے تو مشتری اسی وکیل سے مخاصمت کریگا۔

(وشفعة... الخ) کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا تا کہ وہ وکیل موکل کے لیے دار خریدے، وکیل نے دار موکل کے لیے خرید لیا اس کے بعد اس دار کے پڑوس میں دوسرا دار فروخت ہوا تو یہ وکیل اس پر شفعہ کر سکتا ہے بشرطیکہ وہ گھر جس کو وکیل نے خریدا ہے وہ ابھی تک وکیل کے قبضہ میں ہو اور اگر اس نے وہ دار موکل کے سپرد کر دیا تو اب وکیل شفعہ نہیں کر سکے گا۔

(فان سلمہ... الخ) وکیل بالشراء نے بیع پر قبضہ کر لیا اور پھر وہ بیع موکل کے حوالے کر دی اس کے بعد اس میں عیب ظاہر ہو گیا تو اب وکیل موکل کی اجازت کے بغیر وہ بیع بائع کو عیب کی وجہ سے واپس نہیں کر سکتا۔

(ویرجع... الخ) وکیل بالشراء نے موکل کے لیے شے خریدی پھر اس شے کا کوئی اور مستحق نکل آیا تو اب وکیل اس کے ثمن کا رجوع بائع سے کر سکتا ہے خواہ استحقاق اس وقت ظاہر ہوا ہو جب بیع وکیل کے قبضہ میں تھی یا اس وقت ظاہر ہوا ہو جب وہ بیع موکل کے حوالے کر چکا تھا۔

(وهذا كله... الخ) یہ تفصیل مذکور کہ وکیل فلاں فلاں چیز کا مالک ہے یہ ہمارے مذہب کے مطابق ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تمام حقوق موکل کی طرف راجع ہوتے ہیں، لیکن شارح کہتے ہیں یہ بات جاننا ضروری ہے کہ حقوق کی دو قسمیں ہیں بعض حقوق وہ ہوتے ہیں جو وکیل کیلئے دوسروں کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں اور بعض حقوق وہ ہوتے ہیں دوسروں کیلئے وکیل کے ذمہ ثابت ہوتے ہیں، اول کی مثال جیسے بیع پر قبضہ کرنا، مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنا، بیع میں عیب ظاہر ہونے کی صورت میں مخاصمت کرنا، اور بیع کے استحقاق کی صورت میں ثمن کا رجوع کرنا وغیرہ ان تمام صورتوں میں وکیل کے لیے دوسرے پر حق ثابت ہے اور ثانی کی مثال جیسے بیع کی سپردگی اور ثمن کی ادائیگی وغیرہ یہ ایسے حقوق ہیں جو دوسرے کے لیے وکیل کے ذمے ثابت ہیں۔ پہلی قسم کے حقوق کا حکم یہ ہے کہ ان امور کی ولایت وکیل کو حاصل ہوتی ہے لیکن اس پر یہ امور واجب نہیں ہوتے لہذا اگر وکیل وہ امور انجام نہیں دینا چاہتا تو اس کو مجبور نہ کیا جائیگا اس لیے کہ وہ ان افعال میں متبرع ہے۔ بلکہ وکیل ان امور کے لیے موکل کو وکیل بنائیگا۔ شارح کہتے ہیں کہ اس کا کچھ بیان کتاب المضاربة میں آئیگا۔

(وان مات... الخ) امور مذکورہ کی صورت میں اگر وکیل مرجع ہوتا ہے تو ان افعال کی ولایت وکیل کے ورثاء کو حاصل ہوگی اگر ورثاء خود یہ کام کرتے ہیں تو ٹھیک ہے اور اگر وہ یہ افعال کرنے سے انکار کرتے ہیں تو وہ اپنے مرنے والے مورث کے موکل کو ان افعال کا وکیل بنائیں گے۔

(وعند الشافعی... الخ) ہم تو کہتے ہیں کہ ان افعال کی ولایت وکیل کو حاصل ہوگی لیکن امام شافعیؒ فرماتے

ہیں کہ موکل کو ان افعال کی ولایت حاصل ہوگی خواہ وکیل اور اس کے وارث نے موکل کو ان افعال کا وکیل بنایا ہو یا نہ بنایا ہو۔
 (وفی النوع... الخ) یہاں سے حقوق کی دوسری قسم کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ دوسری قسم جسمیں وکیل کے ذمہ دوسروں کے حقوق ہوتے ہیں اسمیں وکیل مدعی علیہ ہوتا ہے یعنی مطلوب ہوتا ہے طالب نہیں ہوتا پس اگر وکیل وکیل بالبیع ہے تو مدعی اس کو بیع کی سپردگی پر مجبور کر سکتا ہے اور اگر وہ وکیل بالشراء ہے تو مدعی اس کو ثمن کی ادائیگی پر مجبور کر سکتا ہے۔

وَيُثْبِتُ الْمَلِكُ لِلْمُوَكَّلِ ابْتِدَاءً فَلَا يُعْتَقُّ قَرِيبُ وَكِيلٍ شَرَاهُ إِذَا اشْتَرَى الْوَكِيلُ فَلَا صَحُّ أَنْ يَثْبُتَ الْمَلِكُ لِلْمُوَكَّلِ ابْتِدَاءً وَعِنْدَ بَعْضِ الْمَشَائِخِ يَثْبُتُ الْمَلِكُ أَوَّلًا لِلْوَكِيلِ ثُمَّ يَنْتَقِلُ مِنْهُ إِلَى مُوَكَّلِهِ بِسَبَبِ عَقْدٍ يَجْرِي بَيْنَهُمَا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَلْفُوظًا بَلْ مُقْتَضًى لِلتَّوَكِيلِ السَّابِقِ فَعَلَى التَّخْرِيجِ الْأَوَّلِ إِذَا وَكَّلَ أَحَدٌ أَنْ يَشْتَرِيَ قَرِيبَهُ مِنْ مَالِكِهِ فَاشْتَرَاهُ لَا يُعْتَقُّ عَلَى الْوَكِيلِ لِأَنَّهُ يَثْبُتُ لِلْوَكِيلِ مَلِكٌ غَيْرُ مُتَقَرَّرٍ فَلَا يُعْتَقُّ.

ترجمہ

اور ملکیت ثابت ہو جائیگی موکل کے لیے ابتداءً پس آزاد نہ ہوگا وکیل کا قریبی رشتہ دار جس کو اس نے خریدا ہو یعنی اگر وکیل نے شراء کی تو واضح یہ ہے کہ ملکیت ثابت ہو جائے گی موکل کے لیے ابتداءً اور بعض مشائخ کے نزدیک ملک اولاً ثابت ہوگی وکیل کے لیے پھر اس سے منتقل ہو جائیگی اس کے موکل کی طرف اس عقد کے سبب سے جو ان دونوں کے درمیان جاری ہوا اگرچہ وہ ملفوظ نہیں بلکہ پچھلی تو وکیل کا مقتضی ہے پس پہلی تخریج کے مطابق اگر کسی نے وکیل بنایا کہ وہ اپنے قریبی رشتہ دار کو اس کے مالک سے خریدے پس اس نے اسے خریدا تو وہ وکیل پر آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ وہ اس کا مالک نہیں ہوا اور دوسری تخریج کے مطابق بھی وہ آزاد نہ ہوگا اس لیے کہ ثابت ہے وکیل کے لیے ایسی ملک جو پختہ نہیں ہے پس وہ آزاد نہ ہوگا۔

توضیح

(ویشبت... الخ) اس بات میں اختلاف ہے کہ وکیل بالشراء جب شراء کرتا ہے تو اولاً اور ابتداءً ملک کس کے لیے ثابت ہوتی ہے وکیل کے لیے یا موکل کے لیے؟ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ ملک اولاً موکل کے لیے ثابت ہوتی ہے وکیل کیلئے نہیں اور بعض مشائخ کہتے ہیں کہ ملک اولاً وکیل کیلئے ثابت ہوتی ہے پھر اس کے بعد موکل کی طرف ملک منتقل ہو جاتی ہے اسکی وجہ یہ ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان بھی ایک عقد ہوتا ہے وہ اگرچہ ملفوظ نہیں ہوتا لیکن تو وکیل سابق کا مقتضی ہوتا ہے (یعنی وکیل جو شراء کر رہا ہوتا ہے اس سے پہلے موکل نے اس کو اس شراء کا وکیل بنایا ہوتا ہے پس تو وکیل سابق اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ یہ شراء والا معاملہ وکیل سے موکل کی طرف منتقل ہو جائے،) چونکہ وکیل اور موکل کے درمیان بھی ایک عقد ہوتا ہے اس وجہ سے ملک اولاً وکیل کے لیے ثابت ہوگی اس کے بعد موکل کی طرف منتقل ہوگی۔

(فعلی... الخ) یہاں سے شارح مشائخ کے دونوں قولوں کے مطابق تفریع ذکر کرتے ہیں کہ اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم اپنے قریبی رشتہ دار کو مالک سے میرے لیے خریدو، وکیل نے وہ اپنا قریبی رشتہ دار خرید لیا تو وہ آزاد نہ ہوگا، قول اول کے مطابق بھی اور قول ثانی کے مطابق بھی، (واضح ہو کہ انسان جب اپنا ذی رحم محرم غلام خریدے تو وہ آزاد ہو جاتا ہے) پہلے قول کے مطابق اس کا آزاد نہ ہونا تو ظاہر ہے اس لیے کہ ملک ابتداء ہی موکل کے لیے ثابت ہوئی ہے وکیل کے لیے ثابت ہی نہیں ہے۔ اور دوسرے قول کے مطابق وہ اس لیے آزاد نہ ہوگا کہ اگرچہ اس قول کے مطابق ملک اولاً وکیل کیلئے ثابت ہوگئی ہے لیکن وہ ملک غیر مقرر ہے یعنی پختہ نہیں ہے بلکہ زائل ہونے والی ہے اور قریبی رشتہ دار آزاد اس وقت ہوتا ہے جب کہ اس پر ایسی ملک آجائے جو زائل ہونے والی نہ ہو۔

و حقوق عقد یضیفہ الی مؤکلہ کنکاح و صلح عن انکار او دم عمد و عتی علی مال و کتابہ و ہبہ و تصدق و اعارہ و ایداع و رهن و اقراض تتعلق بالموکل لایہ فلا یطالب و کیل الزوج بالمهر ولا و کیل العرس بتسلیمہا ولا بدل الخلع و للمشتري منع الثمن من موکل بائعہ فاذا دفع الیہ صح ولم یطالبہ بائعہ ثانیاً اعلم ان فی بعض هذه الامثله نظراً فی أنها یضاف الی الوکیل او الموکل اما البیع و الاجارۃ فلا شک انهما مستغنیان عن ذکر الموکل فهما من القسم الاول و النکاح و الخلع لا یستغنیان عنه فهما من القسم الثانی و اما الصلح فلا فرق فیہ بین ان یکون عن اقرار او انکار فی الاضافۃ فان زیدا اذا ادعی داراً علی عمرو فوکل عمرو و کیلاً علی أن یصلح بالمائۃ فیقول زید صالح عن دعوی الدار علی عمرو بالمائۃ و یقبل الوکیل هذا الصلح یتم الصلح سواء کان عن اقرار او انکار الا انہ اذا کان عن اقرار یکون کالبیع فیرجع الحقوق الی الوکیل کما فی البیع فتسلیم بدل الصلح علی الوکیل و اذا کان عن انکار فهو فداء یمین فی حق المدعی علیہ فالوکیل سفیر محض فلا یرجع الیہ الحقوق .

﴿ترجمہ﴾

اور اس عقد کے حقوق جس کو وہ منسوب کرتا ہے اپنے موکل کی طرف جیسے نکاح، خلع، انکار سے صلح، یا دم عمد سے صلح، اور مال پر آزاد کرنا، اور مکاتب بنانا، ہبہ، صدقہ کرنا، عاریت پر دینا، ودیعت رکھنا، رہن کے طور پر دینا، قرض دینا، یہ متعلق ہونگے موکل کے ساتھ نہ کہ اس کے ساتھ پس مطالبہ نہیں کیا جائیگا شوہر کے وکیل سے مہر کا اور نہ بیوی کے وکیل سے اس بیوی کو سپرد کرنے کا اور نہ بدل خلع کا اور مشتری کے لیے جائز ہے ثمن کو روک دینا اپنے بائع کے موکل سے پس اگر وہ اسے ادا کر دے تو صحیح ہے اور اس سے اس کا بائع مطالبہ نہیں کریگا دوسری مرتبہ، جان تو کہ ان مثالوں کے بعض میں اعتراض ہے اس بات میں کہ یہ

منسوب ہوتے ہیں وکیل کی طرف یا موکل کی طرف، بہر حال بیع اور اجارہ پس کوئی شک نہیں کہ یہ دونوں مستغنی کر دیتے ہیں موکل کے ذکر سے پس یہ دونوں پہلی قسم سے ہونگے اور نکاح اور خلع اس سے مستغنی نہیں کرتے پس یہ دوسری قسم سے ہونگے اور بہر حال صلح پس کوئی فرق نہیں ہے درمیان اس بات کے کہ وہ اقرار سے ہو یا انکار سے ہو، منسوب کرنے میں، اس لیے کہ زید اگر دار کا دعویٰ کرے عمرو کے خلاف پس عمرو وکیل بنا دے اس بات پر کہ وہ صلح کرے سو کی، پس زید کہے کہ میں نے صلح کر لی عمرو کے خلاف دار کے دعویٰ سے سو کے بدلے میں، اور وکیل اس صلح کو قبول کر لے تو صلح تام ہو جائیگی خواہ یہ اقرار سے ہو یا انکار سے ہو مگر یہ کہ اگر وہ اقرار سے ہو تو یہ بیع کی طرح ہوگی پس حقوق راجع ہونگے وکیل کی طرف جیسا کہ بیع میں، پس بدل صلح کی ادائیگی وکیل پر ہوگی اور جب یہ انکار سے ہو تو یہ یمین کا فدیہ ہوگا مدعی علیہ کے حق میں، پس وکیل سفیر محض ہوگا لہذا اس کی طرف حقوق راجع نہ ہونگے۔

﴿توضیح﴾

(و حقوق... الخ) وہ عقد جس کو وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرتا ہے اس کے حقوق موکل کے ساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ وکیل کے ساتھ، جیسے وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو یا عورت نے وکیل بنایا تم میرا میرے شوہر سے خلع کرادو، یا کسی نے موکل پر دعویٰ کیا کہ تمہارے قبضہ میں جو گھر ہے وہ میرا ہے، موکل نے اس کا اقرار کیا یا انکار کیا اس کے بعد مدعی علیہ موکل نے کسی کو وکیل بنایا کہ وہ اس مدعی سے صلح کرے یا کسی کو وکیل بنایا کہ تم میرا یہ غلام مال کے بدلے آزاد کرادو یا وکیل بنایا کہ میرا یہ مال ہبہ کرادو یا صدقہ کرادو یا کہا بطور عاریت کے کسی کو دے دو یا کہا کہ یہ مال کسی کے پاس ودیعت کے طور پر رکھوادو یا کہا کہ یہ مال دائن کو بطور رہن کے دے دو یا کہا میرا یہ مال کسی کو قرض کے طور پر دے دو۔ یہ تمام ایسے عقود ہیں جو وکیل اپنے موکل کی طرف منسوب کرتا ہے اپنی طرف نہیں کرتا لہذا ان عقود کے حقوق موکل کی طرف راجع ہونگے۔

(فلا یطالب... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ اس قسم کے حقوق موکل کیساتھ متعلق ہوتے ہیں نہ کہ وکیل کے ساتھ لہذا اگر کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو اس نے نکاح کرادیا تو اب اسکی بیوی وکیل سے اس بات کا مطالبہ نہیں کر سکتی کہ میرا مہر ادا کرو، اسی طرح کسی عورت نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو، وکیل نے نکاح کرادیا تو اب شوہر وکیل سے اس بات کا مطالبہ نہیں کر سکتا ہے کہ میری بیوی میرے سپرد کرو۔ اسی طرح اگر کسی عورت نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے شوہر سے میرا خلع کرادو، وکیل نے خلع کرادیا تو شوہر اس وکیل سے بدل خلع کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

(وللمشتري... الخ) کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم میری یہ چیز بیچ دو وکیل نے اس کو فروخت کر دیا اس کے بعد موکل نے مشتری کو کہا اس کا ثمن مجھے ادا کرو تو مشتری کے لیے جائز ہے کہ وہ یہ ثمن موکل کو ادا نہ کرے اس لیے کہ یہاں موکل اجنبی ہے (کیونکہ مشتری کا عقد تو اس کے وکیل کے ساتھ ہوا تھا نہ کہ اس کے ساتھ) لیکن اگر مشتری نے موکل کو ثمن

کی ادائیگی کردی تو یہ جائز ہے اور پھر اس کے بعد بائع یعنی وکیل اس مشتری سے دوبارہ ثمن کی ادائیگی کا مطالبہ نہیں کریگا۔
 (اعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض نقل کر کے اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ مصنفؒ نے بعض عقود کے بارے میں کہا یہ وکیل کی طرف منسوب ہوتے ہیں اور بعض عقود کے بارے میں کہا یہ موکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں، کچھ عقود کی نسبت کے بارے میں تو مصنفؒ کی بات درست ہے لیکن کچھ عقود کی نسبت کے بارے میں ان کی بات درست نہیں ہے، مصنفؒ نے بیع اور اجارے کے بارے میں کہا یہ وکیل کی طرف منسوب ہوتے ہیں یہ بات ٹھیک ہے اس لیے کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ بیع اور اجارے میں موکل کا تذکرہ ضروری نہیں ہوتا اور نکاح اور خلع کے بارے میں مصنفؒ نے کہا یہ موکل کی طرف منسوب ہوتے ہیں یہ بات بھی ٹھیک ہے اسلئے کہ نکاح اور خلع میں موکل کا ذکر ضروری ہوتا ہے۔ لیکن مصنفؒ نے صلح عن اقرار کے بارے میں کہا کہ یہ وکیل کی طرف منسوب ہوتی ہے اور صلح عن انکار کے بارے میں کہا یہ موکل کی طرف منسوب ہوتی ہے، یہ فرق کرنا ٹھیک نہیں ہے، اس لیے کہ مثلاً اگر زید نے عمرو کے خلاف دعویٰ کیا کہ جو دار تمہارے قبضہ میں ہے وہ میرا ہے پھر عمرو نے کسی کو وکیل بنا لیا کہ تم زید سے اس دار کے بارے میں سودرہم کے بدلے صلح کر لو (یعنی زید کو کہو کہ یہ سودرہم لے لے اور اپنے اس دار کے دعویٰ سے دستبردار ہو جائے) اس کے بعد زید یہ کہے کہ میں عمرو کے ساتھ دار کے دعویٰ سے سودرہم کے بدلے صلح کرتا ہوں اور وکیل یہ صلح قبول کر لے تو یہ صلح تام ہو جائیگی عام ازیں یہ صلح عن اقرار ہو یا عن انکار ہو (یعنی عام ہے خواہ عمرو نے زید کے دعویٰ کا اقرار کر لیا ہو کہ ہاں یہ دار اسی کا ہے پھر صلح کرتا ہو یا اس نے زید کے دعویٰ کا انکار کر کے صلح کی ہو) تو پھر یہ فرق کرنا ٹھیک نہیں ہے کہ اگر یہ صلح عن اقرار ہو تو یہ ایسا عقد ہے جو وکیل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور اگر یہ صلح عن انکار ہو تو یہ ایسا عقد ہے جو موکل کی طرف منسوب ہوتا ہے، اس فرق کی کوئی وجہ نہیں ہے۔
 (الا انه... الخ) یہاں سے شارح نے اس اعتراض کا جواب دیا کہ صلح عن اقرار بیع کی طرح ہوتی ہے جس طرح بیع میں حقوق وکیل کی طرف راجع ہوتے ہیں اسی طرح صلح عن اقرار میں حقوق وکیل کی طرف راجع ہونگے، لہذا بدل صلح کی ادائیگی وکیل کے ذمہ ہوگی چونکہ صلح عن اقرار بیع کی طرح ہوتی ہے اس لیے مصنفؒ نے کہا صلح عن اقرار ایسا عقد ہے جو وکیل کی طرف منسوب ہوتا ہے اور صلح عن انکار مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ ہوتا ہے گویا مدعی علیہ اس صلح میں ادائیگی اس لئے کرتا ہے تاکہ اس کو قسم نہ اٹھانی پڑے تو اُن میں وکیل سفیر محض ہوگا اور سفیر کی طرف حقوق راجع نہیں ہوتے لہذا صلح عن انکار میں وکیل کی طرف حقوق راجع نہ ہونگے اس لیے مصنفؒ نے کہا: صلح عن انکار ایسا عقد ہے جو موکل کی طرف منسوب ہوتا ہے۔

﴿باب الوكالة بالبيع والشراء﴾

الامرُ بشراءِ الطعامِ على البُرِّ في دراهم كثيرةٍ وعلى الخُبْزِ في قليله وعلى الدقيقِ في متوسطه وفي مُتَّخِذِ الوليمةِ على الخُبْزِ في كلِّ حالٍ هذه الوكالةُ يَنْبَغِي أن يكونَ باطلةً لأنَّ الطعامَ يَقَعُ على كلِّ ما يُطْعَمُ فيكونُ جهالةً جنسِه فاحشةً لَكِنَّ المتعارَفَ في قوله اشترى لي طعاماً أن يُرادَ به الحنطةُ أو الدقيقُ أو الخُبْزُ ولا يصحُّ بشراءِ شَيْءٍ فَحَشَ جهالةً جنسِه كالرقيقِ والثوبِ والدابةِ وإن بَيَّنَّ ثمنه أعلم أنَّ كلَّ شيئينِ يَتَّحِدُ حقيقتُهُما ومقاصدُهُما فهما من جنسٍ واحدٍ وإن اختلفَ الحقيقةُ والمقاصدُ فهما من جنسينِ فإن فَحَشَ جهالةً الجنسِ بان قد ذَكَرَ جنساً تحتَه اجناسٌ كالرقيقِ فَإِنَّهُ يَنْقَسِمُ إلى ذَكَرٍ وإناثٍ وهما في بنى آدمَ جنسانِ لاختلافِ المقاصدِ ثُمَّ كلُّ منهما قد يُقَصَّدُ منه الجمالُ كما في التُّرْكِيِّ وقد يُقَصَّدُ منه الخدمةُ كما في الهِنْدِيِّ إلا إذا ذَكَرَ نوعَ الدابةِ كالحمارِ والمرادُ بالنوعِ ههنا الجنسُ الأسفلُ في اصطلاحِ الفقهاءِ أُطْلِقَ عليه النوعُ لانه نوعٌ بالنسبةِ إلى الأعلى وَيُسَمَّى في المنطِقِ نوعاً اضافياً أو ثمنَ الدارِ أو المحلَّةِ الدارُ مِمَّا فَحَشَ جهالةً جنسِه فلا بُدَّ أن يُبَيَّنَّ ثمنُها ومحلَّتُها.

﴿ترجمہ﴾

طعام کی شراء کا امر کرنا محمول ہوگا گندم میں کثیر دراهم میں اور روٹی پر قلیل دراهم میں اور آٹے پر متوسط دراهم میں اور ویسے کی دعوت میں روٹی پر محمول ہوگا ہر حال میں، یہ وکالت مناسب ہے کہ باطل ہو اس لیے کہ طعام واقع ہوتا ہے ہر اس چیز پر جسکو کھایا جائے پس اس کی جنس کی جہالت فاحشہ ہوگی لیکن وہ چیز جو اس کے قول ”میرے لیے طعام خریدو“ میں متعارف ہے، یہ ہے کہ اس سے مراد گندم ہو یا آٹا ہو یا روٹی ہو، اور صحیح نہیں ایسی چیز کی شراء کا امر کرنا جسکی جنس کی جہالت زیادہ ہو جیسے غلام، کپڑا، اور جانور اگرچہ اس کا ثمن بیان کر دے، جان تو کہ ہر ایسی دو چیزیں کہ متحد ہوں ان کی حقیقت اور ان کے مقاصد تو وہ جنس واحد سے ہوتی ہیں اور اگر مختلف ہو جائے حقیقت اور مقاصد تو وہ دو جنسوں سے ہوتی ہیں پس اگر جنس کی جہالت فاحشہ ہو بایں طور کہ تحقیق اس نے ذکر کی ہو ایسی جنس جس کے تحت اجناس ہوں جیسے مملوک تو وہ منقسم ہوتا ہے مذکر اور مونث کی طرف اور یہ دونوں انسان میں دو جنسیں ہیں مقاصد کے مختلف ہونے کی وجہ سے پھر کبھی ان سے مقصود خوبصورتی ہوتی ہے جیسے ترکی میں اور کبھی خدمت مقصود ہوتی ہے جیسے ہندی غلام میں، اور اسی طرح کپڑا اور جانور ہے، پس صحیح نہیں ان اشیاء کی شراء کا وکیل بنانا اگرچہ ثمن بیان کر دے مگر جب کہ جانور کی نوع ذکر کرے جیسے گدھا، اور نوع سے مراد یہاں جنس اسفل ہے فقہاء کی اصطلاح میں، اس پر نوع کا اطلاق کیا گیا اس لیے کہ یہ نوع ہے اعلیٰ کے لحاظ سے اور نام رکھا جاتا ہے اسکا منطق میں نوع اضافی، یا (ذکر کرے) دار کے ثمن یا محلے کا، دار ان چیزوں میں سے جن کی جنس کی جہالت بہت زیادہ ہے، پس ضروری ہے یہ کہ بیان کرے اس کا ثمن اور اس کا محلہ۔

﴿توضیح﴾

(الامر... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو امر کیا کہ طعام خرید کر لاؤ تو طعام سے کیا مراد ہوگا اس میں تفصیل ہے اگر آمر نے دراہم کثیرہ دیئے ہوں مثلاً دس دراہم یا اس سے زائد، تو طعام سے مراد گندم ہوگی، اور اگر اس نے دراہم قلیلہ دیئے ہوں مثلاً تین دراہم یا اس سے کم، تو طعام سے مراد روٹی ہوگی اور اس نے دراہم متوسطہ دیئے ہوں مثلاً تین سے زائد اور دس سے کم تو طعام سے مراد آٹا ہوگا۔

(وفی متخذ... الخ) موکل نے ولیمہ کی دعوت کی اور اس نے وکیل کو امر کیا کہ تم طعام خریدو تو یہاں مراد ہر حال میں روٹی ہوگی، خواہ اس نے دراہم کثیرہ دیئے ہوں یا قلیلہ دیئے ہوں۔

(هذه الوكالة... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض کو نقل کر کے اسکا جواب دیتے ہیں اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب کوئی طعام کی شراء کا امر کرے تو مناسب یہ ہے کہ یہ وکالت جائز نہ ہو باطل ہو اس لیے کہ طعام کا اطلاق ہر ایسی چیز پر ہوتا ہے جس کو کھایا جائے پس یہاں جنس کی جہالت فاحشہ پائی جاتی ہے اور جب ایسی چیز کی شراء کا وکیل بنایا جائے جس چیز کی جنس میں جہالت فاحشہ ہو تو یہ وکالت باطل ہوتی ہے؟ شارح نے لکن سے اس کا جواب دیا کہ اگرچہ طعام کی جنس میں جہالت فاحشہ ہے لیکن عرف عام میں طعام سے مراد یا تو گندم ہوتی ہے یا روٹی ہوتی یا آٹا ہوتا ہے اس لیے اس توکیل کو جائز قرار دیا گیا۔ (ولا یصح... الخ) اگر کسی ایسی چیز کی شراء کا امر کیا جس کی جنس میں جہالت فاحشہ ہے تو یہ صحیح نہیں، جیسے کہا کہ ایک غلام خریدو یا ایک کپڑا خریدو یا ایک جانور خریدو، تو یہ صحیح نہیں اگرچہ اسکا ثمن بھی بیان کر دے مثلاً کہے: میرے لیے ایک جانور سودرہم کے بدلے میں خریدو۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ ایسی دو چیزیں جن کی حقیقت اور مقاصد ایک ہوں تو وہ دو چیزیں جنس واحد سے شمار ہوتی ہیں جیسے بکرا اور بکری، جو قربانی کے لیے ہوں، یہ جنس واحد سے ہیں اس لیے کہ ان کی حقیقت بھی ایک ہے اور مقصد بھی دونوں سے ایک ہے۔ اور اگر ان کی حقیقت اور مقاصد مختلف ہوں یا حقیقت ایک ہو لیکن مقصد مختلف ہو تو وہ دو چیزیں دو جنسوں سے شمار ہونگی (یعنی یہ سمجھا جائیگا کہ ان کی جنس الگ الگ ہے) ان کی حقیقت اور مقصد مختلف ہو جیسے انسان اور جانور اور حقیقت ایک ہو لیکن مقصد مختلف ہو جیسے مرد اور عورت۔

(فان... الخ) یہاں سے جنس کے جہالت فاحشہ کے حکم کو بیان کرتے ہیں جس کے ضمن میں جہالت فاحشہ کی صورت بھی بیان کر رہے ہیں۔ اسکی صورت یہ ہے کہ ایک ایسی جنس ذکر کی جائے جس کے تحت متعدد اجناس ہوں جیسے رقیق (غلام یا لونڈی) اب یہ ایک جنس ہے جس کے تحت مذکر یعنی غلام بھی داخل ہے اور مونث یعنی لونڈی بھی داخل ہے اور مذکر و مونث بنی آدم میں دو جنسیں ہیں، کیونکہ انکے مقاصد مختلف ہیں، مثلاً غلام سے مقصود یہ ہوتا ہے کہ وہ خدمت کرے اور گھر کے باہر

کے کام سرانجام دے اور لونڈی سے مقصود و طی ہوتی ہے اور یہ کہ وہ گھر کے اندر کے کام کرے، مذکر اور مونث کے مقاصد تو مختلف ہیں ہی، بسا اوقات خود ان میں سے ہر ایک سے مقصود مختلف ہو سکتا ہے مثلاً غلام ہے کہ اگر یہ ہندی ہو تو اس سے مقصود خدمت ہوتی ہے اور اگر یہ ترکی ہو تو اس سے حسن مقصود ہوتا ہے (ترکی غلام خوبصورت ہوتے تھے)۔ اسی طرح کپڑے اور جانور کا حال ہے، ان میں سے ہر ایک کے مقاصد مختلف ہو سکتے ہیں، پس یہ جہالت فاحشہ ہے اس کا حکم یہ ہے کہ ان جیسی چیزوں کی شراء کا امر کرنا جائز نہیں ہے اگرچہ ان کا ثمن بھی بیان کر دیا جائے۔

(الا اذا... الخ) یہ لا یصح سے استثناء ہے کہ دابلی شراء کا امر کرنا صحیح نہیں ہے، ہاں اگر دابہ (جانور) کی نوع بیان کر دی جائے جیسے ہمارا تو اب صحیح ہے۔

(والمرا... الخ) یہ تعین مراد ہے کہ مصنف کی عبارت میں نوع سے مراد جنس اسفل ہے جو فقہاء کی اصطلاح ہے۔
(اطلق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب نوع سے مراد جنس اسفل ہے تو اس پر نوع کا اطلاق کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ اس پر نوع کا اطلاق اس لیے کیا گیا کہ یہ اپنے مافوق کے اعتبار سے نوع ہے۔ منطق میں اس کا نام نوع اضافی رکھا جاتا ہے۔

(او ثمن... الخ) دار کی جنس میں جہالت فاحشہ ہے لہذا اس کی شراء کا امر کرنا صحیح نہ ہوگا لیکن اگر دار کی قیمت اور محلہ بیان کر دیا جائے تو جائز ہو جائیگا۔

وصحَّ بشراءِ شئٍ عُلِمَ جنسُهُ لا صفته كالشاةِ والبقرِ فإنهما جنسٌ واحدٌ لا اتحاد المقصودِ والمنفعة فلا احتیاج الى بيان الصفة كالسمنِ والهزالِ ويصحَّ بشراءِ شئٍ جُهِلَ جنسُهُ من وجهٍ كالعبدِ وذَكَرَ نوعه كالتُّركي او ثمنًا عَيَّنَ نوعًا العبدُ معلومُ الجنسِ من وجهٍ لکن من حيث المنفعةِ او الجمالِ كأنه اجناسٌ مختلفةٌ فان بَيَّنَ نوعه كالتُّركي يصحَّ الوكالةُ وكذا اذا بَيَّنَ ثمنًا ويكون الثمنُ بحيث يعلم منه النوعُ.

ترجمہ

اور صحیح ہے (وکیل بنانا) ایسی چیز کی شراء کا جس کی جنس معلوم ہو نہ کہ اس کی صفت، جیسے بکری اور گائے اس لیے کہ یہ دونوں جنس واحد ہیں بوجہ مقصود اور منفعت کے متحد ہونے کے پس کوئی احتیاج نہیں ہے صفت کو بیان کرنے کی جیسا کہ موٹا ہونا اور کمزور ہونا، اور صحیح ہے (وکیل بنانا) ایسی شے کی شراء کا جس کی جنس مجہول ہو من وجہ جیسے غلام، اور ذکر کرے اس کی نوع کو جیسے ترکی یا ذکر کرے ایسا ثمن جو اس کی نوع کو متعین کر دے، غلام کی جنس من وجہ معلوم ہے لیکن منفعت اور خوبصورتی کے لحاظ سے گویا وہ مختلف جنسیں ہیں پس اگر بیان کرے اس کی نوع جیسے ترکی تو وکالت صحیح ہوگی اور اسی طرح جب ثمن بیان کر دے اور وہ

ثمن ایسا ہو کہ اس سے نوع معلوم ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) اگر ایسی چیز کی شراء کا امر کیا جس کی جنس تو معلوم تھی لیکن اس کی صفت معلوم نہیں تھی تو صحیح ہے جیسے بکری اور گائے، ان کی جنس ایک ہے اس لیے ان سے مقصود ایک ہوتا ہے اور ان کی صفت معلوم نہیں کیونکہ پتہ نہیں کہ وہ موٹی ہوگی یا دبلی ہوگی، لہذا اس کی شراء کا وکیل بنانا جائز ہوگا۔

(ویرصح... الخ) اگر ایسی چیز کی شراء کا امر کیا جس کی جنس من وجہ معلوم ہے اور من وجہ معلوم نہیں ہے اور اس کی نوع بیان کر دی تو جائز ہے جیسے غلام، یہ من وجہ معلوم ہے اور من وجہ مجہول ہے، پتہ نہیں کہ وہ غلام حسین ہوگا یا بد صورت، اسی طرح منفعت کے لحاظ سے بھی مجہول ہے، پس اگر اس کی نوع بیان کر دی جائے کہ مثلاً وہ ترکی ہو تو یہ وکالت درست ہے اسی طرح اگر غلام کا ثمن بھی اس طور پر بیان کر دیا جائے کہ اس سے اس کی نوع معلوم ہو جائے تو بھی یہ وکالت جائز ہو جائیگی۔

وبشراء عین بدین له علی وکیلہ المراد بالعين الشئ المعین وفي غیر عین ان هلك في يد الوكيل هلك عليه فان قبضه أمره فهو له ای أمره أن يشتري بالالف الذي له علی المأمور عبدا ولم يعين العبد فاشتراه فمات في يد المأمور فهلك عليه ولا يصير للآمر إلا أن يقبضه وهذا عند أبي حنيفة بناء على أن الوكالة لم يصح لأن الدراهم والدنانير تتعين في الوكالات فيكون الشراء مقيدا بذلك الدين فيصير تملك الدين من غير من عليه الدين بلاكيل ذلك الغير وهذا لا يصح بخلاف ما اذا كان العبد متعينا فإن البائع يصير ح وکیلاً بقبض الدين فيصح تملك الدين وعندهما اذا قبض المأمور يصير ملكا للآمر لأن الدراهم والدنانير تتعين في الوكالات فلم تتقيد التوكيل بالدين فصحت الوكالة فيكون للآمر وجوبه ما مر من أنها تتعين في الوكالات فإنه اذا قيدت الوكالة بها عينا كانت او ديناً فهلكت او سقط الدين تبطل الوكالة.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے (وکیل بنانا) عین کی شراء کا اس دین کے بدلے میں جو اس کیلئے وکیل کے ذمہ ہو، عین سے مراد شے معین ہے اور غیر معین میں اگر (وہ عین) ہلاک ہو جائے وکیل کے قبضے میں تو ہلاک ہوگا اسی پر، پس اگر اس کے آمر نے اس پر قبضہ کر لیا تو وہ اسی کا ہوگا یعنی اس کو امر کیا کہ وہ خریدے اس ہزار کے بدلے میں جو مامور کے ذمے تھا، ایک غلام کو اور غلام کو متعین نہیں کیا پس اس نے خرید لیا پھر وہ مامور کے ہاتھ میں مر گیا تو ہلاک ہوگا اسی پر، اور وہ آمر کا نہ ہوگا، مگر یہ کہ وہ اس پر قبضہ کر لے اور یہ امام

صاحب کے نزدیک ہے بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ وکالت صحیح نہیں، اس لیے کہ دراہم اور دنانیر متعین ہوتے ہیں وکالات میں پس شراء مقید ہوگی اسی دین کے ساتھ پس یہ ہو جائیگا دین کا مالک بنانا اس شخص کے غیر کو جس کے ذمے دین نہیں ہے بغیر اس غیر کو وکیل بنانے کے اور یہ صحیح نہیں بخلاف اس صورت کے کہ جب غلام متعین ہو اس لیے کہ بائع اس وقت دین کے قبضے کا وکیل ہوگا، پس دین کا مالک بنانا صحیح ہوگا اور صاحبین کے نزدیک جب مامور قبضہ کرے تو وہ آمر کی ملک ہو جائیگا، اس لیے کہ دراہم اور دنانیر متعین نہیں ہوتے پس مقید نہ ہوگی توکیل دین کے ساتھ پس وکالت صحیح ہوگی لہذا بیع آمر کی ہوگی، اور اس کا جواب وہی ہے جو گزر چکا کہ یہ دراہم متعین نہیں ہوتے وکالات میں، اس لیے کہ اگر وکالت کو ان کے ساتھ مقید کیا جائے خواہ وہ عین ہوں یا دین، پھر ہلاک ہو گئے یا دین ساقط ہو گیا تو وکالت باطل ہو جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(وبشراء عین... الخ) وکیل کے ذمے موکل کے ہزار درہم تھے، موکل نے اس کو کہا: تم نے جو میرے ہزار درہم ادا کرنے ہیں ان کے بدلے میرے لیے ایک غلام خریدو، تو یہ وکالت درست ہے، وکیل نے غلام خرید لیا پھر اس کے بعد وہ غلام ہلاک ہو گیا تو اس ہلاکت کی ذمہ داری کس پر ہوگی؟ اس میں دیکھیں گے، اگر اسکی ہلاکت موکل کے قبضہ میں ہوئی ہے تو اس کی ذمہ داری موکل پر ہوگی، گویا موکل کا مال ہلاک ہو گیا (یعنی اب وکیل کے ذمے جو ہزار درہم تھے ان کی ادائیگی وکیل پر باقی نہیں رہے گی) اور اگر اس کی ہلاکت وکیل کے قبضہ میں ہوئی ہے تو اب دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ موکل نے توکیل کے وقت غلام متعین کیا ہوگا یا نہیں (یعنی جس وقت موکل وکیل کو غلام کی شراء کا امر کر رہا تھا اس وقت اس نے ایک غلام متعین کر دیا تھا کہ یہی غلام خریدو یا کوئی غلام متعین نہیں کیا تھا صرف اتنا کہا تھا کہ ایک غلام خریدو) اگر متعین کیا تھا تو ہلاکت کی ذمہ داری موکل کی ہوگی اور اگر غلام متعین نہیں کیا تھا تو امام صاحب کے نزدیک اس کی ہلاکت کی ذمہ داری وکیل پر ہوگی اور یہ ہلاکت وکیل کے مال سے ہوگی (یعنی وکیل پر لازم ہوگا کہ وہ ہزار درہم کی موکل کو ادائیگی کرے) اور صاحبین کے نزدیک یہ ہلاکت موکل کے مال سے ہوگی ہم یوں سمجھیں گے کہ موکل کا مال ہلاک ہو گیا۔ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ اس جیسی صورت حال میں اس قسم کی توکیل جائز ہے یا نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل جائز نہیں جب توکیل جائز نہیں تو ہلاکت کی ذمہ داری موکل پر نہیں آئے گی اور صاحبین کے نزدیک یہ توکیل جائز ہے لہذا اس ہلاکت کا ذمہ دار موکل ہوگا۔

امام صاحب کے نزدیک یہ توکیل اس لیے جائز نہیں ہے کہ وکالات میں دراہم و دنانیر متعین ہوا کرتے ہیں پس یہاں بھی جب موکل نے کہا تم ان ہزار درہم کے بدلے میں غلام خریدو جو تمہارے ذمے ہیں تو یہ توکیل بالشراء ان ہزار درہم کے ساتھ مقید ہوگی گویا موکل یہ کہہ رہا ہے کہ تم بائع (غلام کے مالک) کو ان ہزار درہم کا مالک بنا دو جس سے تم غلام خریدو گے

حالانکہ بائع پر دین نہیں ہے، تو یہ ”تملیک الدین من غیر من علیہ الدین بلا توکیل ذالک الغیر“ ہے یعنی یہاں اس شخص کو دین کا مالک بنایا جا رہا ہے جس کے ذمہ دین نہیں ہے حالانکہ اس شخص کو اس بات کا وکیل بھی نہیں بنایا گیا ہے کہ وہ دین پر قبضہ کرے۔ اور یہ صورت جائز نہیں ہوتی، پس یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بائع کے ذمہ دین نہیں ہے اور دوسری بات یہ ہے کہ بائع کو اس بات کا وکیل نہیں بنایا گیا ہے کہ وہ دین پر قبضہ کرے، پہلی بات یعنی بائع کے ذمہ دین کا نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ بائع مدیون نہیں، مدیون تو وکیل ہے جس نے موکل کے ہزار درہم ادا کرنے ہیں، اور دوسری بات یعنی بائع قبضہ دین کا وکیل نہیں ہے تو وہ اس طرح کہ یہاں غلام متعین نہیں ہے جس کی شراء کا وکیل کو امر کیا گیا ہے جب غلام متعین نہیں ہے تو بائع بھی متعین نہ ہو جب بائع متعین نہیں ہے تو وہ قبضہ دین کا وکیل کیسے ہو سکتا ہے۔

سوال ہوتا ہے کہ جب غلام متعین ہو اور وکیل اس کو خرید لے پھر اسی وکیل کے قبضہ میں وہ ہلاک ہو جائے تو اس کی ذمہ داری موکل پر ڈال دی جاتی ہے (یعنی یوں کہا جاتا ہے کہ موکل کا مال ہلاک ہو گیا) تو چاہیے کہ جب وہ غلام غیر متعین ہو اور وکیل کے پاس سے ہلاک ہو جائے تو بھی موکل ذمہ دار ہونا چاہیے؟ تو شارح نے بخلاف... الخ سے اس کا جواب دیا کہ جب غلام متعین ہو تو اس وقت بائع بھی متعین ہوگا لہذا وہ قبضہ دین کا وکیل ہوگا پس اس وقت غلام کی شراء کی توکیل جائز ہوگی لہذا ہلاکت کی ذمہ داری موکل پر ہوگی اور اگر غلام غیر متعین ہو تو بائع قبضہ دین کا وکیل نہ ہوگا کما مر لہذا غلام کی شراء کی توکیل جائز نہ ہوگی جب توکیل جائز نہ ہوگی تو ہلاکت کی ذمہ داری وکیل کی ہوگی۔

(وعندہما... الخ) صاحبین کے نزدیک غلام کی ہلاکت کی ذمہ داری موکل پر ہوگی جیسا کہ ہم پیچھے بیان کر چکے ہیں خواہ غلام کی ہلاکت موکل کے قبضہ میں ہو یا وکیل کے قبضہ میں ہو، اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے مذہب کے مطابق دراہم اور دنانیر وکالات میں بھی متعین نہیں ہوتے لہذا جب موکل نے کہا تم نے جو میرے ہزار درہم دینے ہیں ان کے بدلے میں غلام خریدو تو یہ توکیل ان ہزار درہموں کے ساتھ مقید نہ ہوگی لہذا یہاں ”تملیک الدین من غیر من علیہ الدین بلا توکیل ذالک الغیر“ والی صورت نہیں ہے پس یہ توکیل صحیح ہے جب توکیل جائز ہے تو وہ غلام جس کو خریدا گیا وہ آمر (موکل) کا ہوا پس ہلاکت کی صورت میں ذمہ داری بھی آمر (موکل) کی ہوگی۔

(وجوابہ... الخ) یہاں سے شارح امام صاحب کی طرف سے صاحبین کو جواب دیتے ہیں کہ وکالات میں دراہم و دنانیر متعین ہوتے ہیں پس صورت مذکورہ میں توکیل اسی دین کے ساتھ مقید ہوگی جو موکل کے لیے وکیل کے ذمہ ہے۔ چونکہ اس صورت میں تملیک الدین... الخ لازم آ رہا ہے جیسا کہ گزرا لہذا یہ توکیل جائز نہ ہوگی پس وکیل کے قبضہ میں اگر غلام ہلاک ہو جائے تو اس کا ذمہ دار موکل نہ ہوگا بلکہ وکیل ہوگا۔

(فانہ... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ وکالات میں دراہم و دنانیر متعین ہوتے ہیں دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اگر وکالات کو دراہم و دنانیر کے ساتھ مقید کر دیا جائے پھر وہ دراہم و دنانیر ہلاک ہو جائیں تو وکالت باطل۔

ہو جاتی ہے مثلاً موکل نے وکیل کو ہزار درہم دیے اور کہا انہی ہزار کے بدلے میں غلام خریدو پھر وہ ہزار ہلاک ہو گئے تو وکالت باطل ہو جائے گی۔ اسی طرح اگر وکیل نے موکل کے ہزار درہم دینے تھے، موکل نے اس کو کہا کہ تم نے جو میرے ہزار درہم دینے ہیں انکے بدلے میں میرے لیے غلام خریدو پھر دین کسی وجہ سے وکیل کے ذمہ سے ساقط ہو گیا تو بھی وکالت باطل ہو جائیگی، اس سے معلوم ہوا کہ وکالات میں درہم و دنانیر متعین ہوتے ہیں ورنہ اگر یہ غیر متعین ہوتے تو دین کی صورت میں سقوط دین کی وجہ سے اور عین کی صورت میں اس عین کی ہلاکت کی وجہ سے وکالت باطل نہ ہوتی۔

وبشراء نفس المأمور من سيده ان قال بعني نفسي لفلان فباع فان لم يقل لفلان عتق على المولى
اي اذا قال رجل لعبد اشتر لي نفسك من مولاك فالعبد ان قال لمولاه بعني نفسي لفلان فباع يقع
عن الامر وان لم يقل لفلان عتق على المولى فان قيل الوكيل بشراء معين اذا اشتراه من غير ان
يضيف الى الامر يقع عن الامر قلنا الوكيل قد اتى بتصرف من جنس آخر وهو العتق على ما قال وفي
مثل هذا يقع عن الوكيل .

ترجمہ

اور (صحیح ہے وکیل بنانا) مامور کے نفس کی شراء کا اس کے مالک سے اگر اس غلام نے کہا مجھے بیچ دو میرا نفس فلاں کے لیے، پس اس نے بیچ دیا پس اگر لفلان نہیں کہا تو وہ مولیٰ پر آزاد ہو جائیگا یعنی اگر ایک آدمی نے غلام کو کہا میرے لیے اپنے آپ کو خرید لو اپنے مولیٰ سے تو غلام اگر اپنے مولیٰ کو یہ کہے مجھے میرا نفس بیچ دو فلاں کے لیے پھر اس نے بیچ دیا تو وہ آمر کی طرف سے ہوگا اور اگر لفلان نہیں کہا تو وہ مولیٰ پر آزاد ہو جائیگا، پس اگر کہا جائے کہ شے معین کی شراء کا وکیل جب اس کو خرید لے بغیر اس بات کے کہ وہ اسے منسوب کرے آمر کی طرف تو وہ آمر کی طرف سے واقع ہوگا تو ہم کہتے ہیں کہ وکیل نے تحقیق تصرف کیا ہے دوسری جنس سے اور وہ ہے مال پر آزادی اور اس کی مثل میں (شراء) وکیل کی طرف سے واقع ہوتی ہے۔

توضیح

(وبشراء... الخ) ایک آدمی نے غلام کو کہا کہ اپنے مولیٰ سے اپنے آپ کو میرے لیے خریدو، اس غلام نے جا کر مولیٰ سے کہا بعني نفسي لفلان، مجھے میرا نفس فلاں کیلئے بیچ دو، مولیٰ نے بیچ دیا تو بیع آمر (وہ شخص جس نے غلام کو یہ بات کہی تھی کہ اپنے آپ کو میرے لیے مولیٰ سے خریدو) کی طرف سے ہوگی اور اس آمر کے ذمہ ثمن لازم ہو جائے گا اور اگر غلام نے صورت مذکورہ میں مولیٰ کو یوں کہا: بعني نفسي اور لفلان کے لفظ نہیں کہے تو اب یہ مولیٰ پر آزاد ہو جائیگا اور ثمن اس غلام پر لازم ہوگا نہ کہ آمر پر۔

(فان قيل... الخ) یہاں سے ایک سوال کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں سوال یہ ہے کہ دوسری صورت میں جبکہ غلام مولیٰ کو صرف یوں کہتا ہے بعني نفسي اور لفلان کا لفظ نہیں کہتا، چاہیے کہ یہ بیع آمر کی طرف سے ہو اور

اس پر ثمن لازم کر دیا جائے اور یہ غلام آزاد نہ ہو جس طرح کہ پہلی صورت میں یعنی بعضی نفسی لفلان میں غلام آزاد نہیں ہوتا اور ثمن آمر پر لازم ہو جاتا ہے، اس لیے کہ یہاں غلام کو شے معین کی شراء کا امر کیا گیا ہے اور وہ شے معین اس غلام کا نفس ہے اور وکیل کو جب شراء معین کی شراء کا امر کیا جائے اور وکیل اس کو خرید لے اور اس کو آمر کی طرف منسوب نہ کرے تو وہ شراء آمر کی طرف سے سمجھی جاتی ہے، پس یہاں بعضی نفسی میں بھی غلام جو کہ وکیل ہے، اس نے اس شراء کو آمر کی طرف منسوب نہ کیا تو یہ بیع آمر کی طرف سے ہونی چاہیے اور اس پر ثمن لازم ہونا چاہئے؟ تو قلنا سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ جب وکیل کو شے معین کی شراء کا امر کیا جائے تو شراء آمر کی طرف سے اس وقت سمجھی جاتی ہے جب وکیل اسی جنس کا تصرف کرے جس کا اس کو وکیل بنایا گیا ہے (یعنی ضروری ہے کہ وکیل بعینہ وہی کام کرے جو اس کے ذمہ لگایا گیا ہے) اور یہاں وکیل نے اسی جنس کا تصرف نہیں کیا جس کا اس کو وکیل بنایا گیا تھا، کیونکہ اس کو تو اس بات کا وکیل بنایا گیا تھا کہ وہ اپنے آپ کو موکل کے لیے خریدے (یعنی مولیٰ کو کہے کہ وہ اس کے نفس کی بیع کر دے) اور یہاں پر وکیل نے جو تصرف کیا ہے وہ عتق علی المال ہے یعنی مال کے بدلے آزاد کرنا (کیونکہ پیچھے گزرا کہ ایسا کہنے سے وہ غلام مال کے بدلے آزاد ہوگا اور مال اس غلام پر لازم ہوگا)۔ ظاہر ہے کہ بیع عتق کا غیر ہے لہذا وکیل نے موکل کی مخالفت کی پس ثمن اس غلام پر لازم ہوگا اور مولیٰ پر یہ آزاد ہو جائیگا۔

وفی شراء نفس الامر من سیدہ بالف دفع ان قال لسیدہ اشتریتہ لنفسہ فباعہ عتق علیہ وان لم یقل لنفسہ کان للوکیل وعلیہ ثمنہ والالف لسیدہ ای اذا قال عبد لرجل اشتری نفسی من مولای بالف ودفعها الیہ فقال الوکیل اشتریتہ لنفسہ فباعہ یكون اعتاقاً علی مال وان لم یقل لنفسہ کان الشراء واقعاً من الوکیل فیکون الثمن علی المشتري وهذا الالف للمولی لانه کسب عبده .

﴿ترجمہ﴾

اور آمر کی ذات کے اسکے آقا سے شراء میں اس ہزار کے بدلے میں جو اس نے دے دیے ہوں اگر اس نے اسکے آقا کو کہا ہو کہ میں نے اس کو خرید اس کی ذات کے لیے پھر اس نے بیچ دیا تو اس پر آزاد ہو جائیگا اور اگر لنفسہ نہیں کہا تو شراء وکیل کیلئے ہوگی اور اس پر ثمن لازم ہوگا اور ہزار اس کے آقا کے ہونگے یعنی اگر ایک غلام نے آدمی کو کہا میرے لیے میرے نفس کو خرید لو میرے مولیٰ سے ہزار کے بدلے میں اور وہ ہزار اس کو دے دیئے پس وکیل نے کہا میں نے اسے خرید اس کی ذات کے لیے پھر مولیٰ نے اسے بیچ دیا تو یہ مال پر آزاد کرنا ہوگا اور اگر اس نے لنفسہ نہیں کہا تو شراء واقع ہوگی وکیل کی طرف سے پس ثمن مشتری پر لازم ہوگا اور یہ ہزار مولیٰ کے ہونگے اس لیے کہ یہ اس کے غلام کی کمائی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی شراء... الخ) ایک غلام نے دوسرے آدمی کو کہا مجھے میرے مولیٰ سے میری (اپنی ذات) کے

لیے ہزار کے بدلے میں خریدو اور وہ ہزار درہم اس غلام نے اس آدمی کو دے دیئے، وکیل نے مولیٰ کو جا کر کہا اشتريتہ لنفسه، میں نے اس کو اس کے نفس کے لیے خریدا، مولیٰ نے وہ غلام اس کو بیچ دیا تو یہ اعتناق علی المال ہوگا، پس وہ ہزار درہم وکیل مولیٰ کو ادا کریگا، اور اگر وکیل نے صرف اشتريتہ کہا اور لنفسہ نہیں کہا تو یہ شراء وکیل کی جانب سے ہوگی، اور وکیل پر ہزار درہم لازم ہو جائیں گے اور وہ غلام وکیل کا ہو جائیگا اور وہ ہزار درہم جو غلام نے وکیل کو دیئے تھے وہ بھی مولیٰ کو مل جائیں گے، اس لیے کہ وہ ہزار اسی مولیٰ کے غلام کی کمائی تھی اور غلام کی کمائی مولیٰ کی ہوتی ہے۔

فان قال اشتریت عبداً للامير فمات وقال الامر بل لنفسك صدق الوكيل ان كان دفع الامر الثمن والا فالامر اي امر رجلاً بشراء عبد بالف فقال الوكيل قد فعلت ومات العبد عندي وقال الامر اشتریت لنفسك فان كان دفع الامر الثمن فالقول للوكيل وان لم يدفع فالقول للامير وغلل في الهداية فيما اذا لم يدفع الامر الثمن بان الوكيل اخبر بامر لا يملك استينافه وفيما اذا دفع الثمن بان الوكيل امين يريد الخروج عن عهدة الامانة اقول كل واحد من التعليلين شامل للصورتين فلا يتم به الفرق بل لا بد من انضمام امر آخر وهو ان فيما اذا لم يدفع الثمن يدعى المأمور على الامر وهو ينكره فالقول للمنكر وفيما اذا دفع الثمن يدعى الامر الثمن على المأمور وهو ينكره فالقول للمنكر.

ترجمہ

پس اگر کہا میں نے غلام خریدا آمر کے لیے پھر وہ مر گیا، اور آمر نے کہا بلکہ تم نے اپنے لیے خریدا تھا، تو وکیل کی تصدیق کی جائیگی اگر آمر نے ثمن ادا کیے ہوں، ورنہ پس آمر کے لیے ہوگی، یعنی ایک آدمی کو امر کیا ایک غلام خریدنے کا ہزار کے بدلے میں، پس وکیل نے کہا کہ میں نے خریدا لیا اور وہ غلام میرے پاس سے مر گیا اور آمر نے کہا تم نے اپنے لیے خریدا تھا پس اگر آمر نے ثمن ادا کر دیے ہوں تو قول وکیل کا ہوگا، اور اگر ادا نہیں کیے تو قول آمر کا ہوگا، اور علت بیان کی صاحب ہدایہ نے اس صورت میں جس میں آمر نے ثمن ادا نہ کیے ہوں کہ وکیل نے ایسے امر کی خبر دی جس کو از سر نو پیدا کرنے کا وہ مالک نہیں ہے اور اس صورت میں جس میں اس ثمن ادا کر دیئے ہوں بایں طور کہ وکیل امین ہے ارادہ کرتا ہے امانت کے ذمہ داری سے نکلنے کا، میں کہتا ہوں کہ دو تعلیلوں میں سے ہر ایک شامل ہے دونوں صورتوں کو، پس اس کے ساتھ فرق تام نہ ہوگا، بلکہ ضروری ہے ایک دوسرے امر کو ساتھ ملانا، وہ یہ ہے کہ اس صورت میں جس میں ثمن ادا نہ کیے ہوں، وکیل دعویٰ کرتا ہے آمر پر اور وہ اس کا انکار کرتا ہے پس قول منکر کا معتبر ہوگا، اور اس صورت میں جس میں ثمن ادا کر دیے ہوں آمر دعویٰ کرتا ہے مأمور کے ذمہ ثمن کا اور وہ اس کا انکار کرتا ہے پس قول منکر کا معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان قال... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو کہا میرے لیے ایک غلام خریدو وکیل نے غلام خرید لیا پھر وہ غلام مر گیا اس کے بعد وکیل اور موکل کا اختلاف ہو گیا، وکیل کہتا ہے کہ میں نے تمہارے لیے یہ غلام خریدا تھا لہذا تم پر ثمن لازم ہے اور موکل کہتا ہے کہ تم نے اپنے لئے یہ غلام خریدا تھا لہذا اس کا ثمن مجھ پر لازم نہیں ہے، اس اختلاف میں کس کی بات مانی جائیگی؟ تو اس میں دیکھیں گے کہ موکل نے وکیل کو ثمن ادا کیا ہے یا نہیں، اگر موکل نے وکیل کو پہلے سے ثمن ادا کر دیا ہو تو وکیل کی بات مانی جائیگی، لہذا یہ ثمن موکل کے لیے ہوگی، اور اگر موکل نے ابھی تک وکیل کو ثمن ادا نہیں کیا تو اس میں موکل کی بات مانی جائیگی لہذا ثمن وکیل کے لیے ہوگی۔

(وعلل... الخ) صاحب ہدایہ نے اس مسئلے کو ذکر کرنے کے بعد اس کی علت بیان کی، شارح اس علت کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ نے علت یہ بیان کی کہ اگر موکل نے وکیل کو ثمن ادا نہ کیا ہو تو اس صورت میں موکل کی بات اسلئے مانی جائیگی کہ وکیل جو یہ کہہ رہا ہے کہ میں نے وہ غلام موکل کے لیے خریدا تھا تو وہ ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جسکے استیناف (از سر نو پیدا کرنے) کا اب یہ وکیل مالک نہیں ہے (یعنی اب وکیل وہ غلام موکل کیلئے نہیں خرید سکتا) کیونکہ وکیل یہ کہہ رہا ہے کہ میں نے وہ غلام موکل کے لیے خریدا تھا حالانکہ وہ غلام مر چکا ہے اور مرنے کے بعد اس کی ثمن متحقق نہیں ہو سکتی۔ تو اب ظاہر حال موکل کیلئے موید و شاہد ہے، اور بات اسی کی معتبر ہوتی ہے جس کیلئے ظاہر حال شاہد و موید ہو، باقی یہاں ظاہر حال موکل کیلئے اس لئے شاہد ہے کہ وکیل موکل پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ ثمن تم پر واجب ہے جبکہ موکل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا منکر ہے۔ اور اگر موکل نے وکیل کو ثمن ادا کر دیا ہو تو اس صورت میں وکیل کی بات اس لیے معتبر ہوگی کہ جب ثمن وکیل کے پاس موجود ہے تو وہ وکیل امین ہے جو اپنی ذمہ داری سے نکلنا چاہتا ہے جو ذمہ داری اس کے حوالے کی گئی ہے، اور وکیل اپنی ذمہ داری سے اس وقت عہدہ برآ ہو سکتا ہے جب وہ غلام کی ثمن ان پیسوں سے موکل کیلئے کرے جو پیسے اسے موکل دے چکا ہے، تو یہاں ظاہر حال وکیل کیلئے شاہد و موید (تائید کرنا والا) ہے، اور بات اسی کی معتبر ہوتی ہے جس کیلئے ظاہر حال شاہد ہو، باقی یہاں وکیل کے لیے ظاہر حال اس طرح شاہد (تائید کرنے والا) ہے کہ موکل وکیل پر یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ ثمن تم پر واجب ہے، جبکہ وکیل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا انکار کرتا ہے۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کی بیان کردہ علت پر رد کرتے ہیں کہ دونوں علتیں دونوں صورتوں کو شامل ہیں، کیونکہ خواہ موکل نے وکیل کو ثمن ادا کیا ہو یا نہ کیا ہو دونوں میں یہ بات موجود ہے کہ وکیل ایسے امر کی خبر دے رہا ہے جس کے استیناف کا وہ مالک نہیں ہے (اس کا مطلب اوپر گزر چکا ہے) اسی طرح دونوں صورتوں میں وکیل امین ہے جو اپنی ذمہ داری سے عہدہ برآ ہونا چاہتا ہے۔ لہذا دونوں صورتوں کے درمیان فرق کرنا بایں طور کہ پہلی صورت کی علت اور بیان کرنا

اور دوسری صورت کی علت اور بیان کرنا، تام نہ ہوا۔

(بل لا بد... الخ) یہاں سے شارح اپنی طرف سے ان دونوں صورتوں کے درمیان فرق کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر وکیل نے موکل کو ثمن کی ادائیگی نہ کی تو موکل کی بات اس لیے مانی جائیگی کہ اس صورت میں وکیل مدعی ہے جو موکل پر ثمن کے وجوب کا دعویٰ کر رہا ہے، اور موکل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا منکر ہے، اور بات منکر کی مانی جاتی ہے اس لیے موکل کی بات معتبر ہوگی، اور اگر موکل نے وکیل کو ثمن کی ادائیگی کر دی تو اس صورت میں وکیل کی بات اس لیے مانی جاتی ہے کہ موکل مدعی ہے جو وکیل پر ثمن کے وجوب کا دعویٰ کر رہا ہے اور وکیل اپنے اوپر ثمن کے وجوب کا منکر ہے، بات منکر کی مانی جاتی ہے اس لیے یہاں وکیل کا قول معتبر ہوگا۔

وله الرجوع بالثمن على الأمر دفعه الى بائعه أولاً، أي للوكيل بالشراء الرجوع بالثمن على الأمر إذا فعل ما أمر به سواء دفع الوكيل الثمن الى بائعه أو لم يدفعه جعلوا هذه المسئلة مبنية على أنه يجري بين الوكيل والموكل مبادلة حكمية فيصير الوكيل بائعاً من موكله فله مطالبة الثمن وإن لم يدفع الى بائعه وله حبس المبيع من أمره لقبض ثمنه وإن لم يدفع بناءً على ما ذكرنا من المبادلة الحكمية فإن هلك في يده قبل حبسه منه هلك على الأمر ولم يسقط ثمنه وبعد حبسه منه سقط فإنه إذا حبسه عن الأمر لقبض الثمن فهلك في يد الوكيل يكون مضموناً على الوكيل ثم اختلف فيه فعند أبي يوسف يضمن ضمان الرهن وعند محمد وهو قول أبي حنيفة يضمن ضمان المبيع فما ذكر في المتن من سقوط الثمن إشارة الى هذا المذهب وعند زفر يضمن ضمان الغصب إذ عنده ليس له حق الحبس فإن كان الثمن مساوياً للقيمة فلا اختلاف وإن كان الثمن عشرة والقيمة خمسة عشرة فعند زفر يضمن خمسة عشرة وعند الباقيين يضمن عشرة وإن كان بالعكس فعند زفر يضمن عشرة فيطالب الخمسة من الموكل وكذا عند أبي يوسف لأن الرهن يضمن باقلاً من قيمته ومن الدين وعند محمد يكون مضموناً بالثمن وهو خمسة عشر.

ترجمہ

اور اس وکیل کے لیے جائز ہوگا رجوع کرنا ثمن کا آمر پر خواہ اس نے اپنے بائع کو ادائیگی کر دی ہو یا نہیں، یعنی وکیل بالشراء کیلئے جائز ہوگا آمر پر ثمن کا رجوع کرنا جبکہ اس نے وہ کام کر لیا ہو جس کا اس نے امر کیا تھا خواہ وکیل نے ثمن اپنے بائع کو دے دیا ہو یا نہ دیا ہو، فقہاء نے اس مسئلے کو مبنی قرار دیا ہے اس بات پر وکیل اور موکل کے درمیان جاری ہوتا ہے ایک حکمی مبادلہ (بیع)، پس وکیل اپنے موکل کا بائع ہو جائیگا تو اس کیلئے جائز ہوگا ثمن کا مطالبہ کرنا اگرچہ اس نے اپنے بائع کو ادا نہ کیا ہو، اور اس

وکیل کیلئے جائز ہے بیع کو مجبوس کرنا اپنے آمر سے اسکے ثمن پر قبضہ کرنے کیلئے اگرچہ اس نے ادائیگی نہ کی ہو بناء کرتے ہوئے اس بات پر جو ہم نے ذکر کی یعنی مبادلہ حکمیہ، پس اگر اس کے قبضہ میں وہ بیع ہلاک ہوگئی اس کے اس کو مجبوس کرنے سے پہلے تو ہلاک ہوگی آمر پر اور اس کا ثمن ساقط نہ ہوگا اور اس کے مجبوس کرنے کے بعد اس وکیل کی جانب سے ساقط ہو جائیگا اس لیے کہ جب اس نے اس کو آمر سے مجبوس کیا ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے پھر وہ ہلاک ہوگئی وکیل کے قبضے میں تو وہ وکیل پر مضمون ہوگی، پھر اس میں اختلاف کیا گیا پس امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا ضمان رہن کے ساتھ اور امام محمدؒ کے نزدیک اور یہی امام صاحب کا قول ہے، وہ ضامن ہوگا ضمان بیع کیساتھ پس جو کچھ متن میں ذکر کیا گیا یعنی ثمن کا ساقط ہونا، یہ اشارہ ہے اس مذہب کی طرف، اور امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا ضمان غصب کے ساتھ اس لیے کہ ان کے نزدیک اسکو جس کا حق نہیں تھا پس اگر ثمن قیمت کے مساوی ہو تو کوئی اختلاف نہیں، اور اگر ثمن دس درہم ہو اور قیمت پندرہ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا پندرہ کا اور باقیوں کے نزدیک وہ دس کا ضامن ہوگا اور اگر عکس کے ساتھ ہو تو امام زفرؒ کے نزدیک وہ دس کا ضامن ہوگا پس وہ موکل سے پانچ کا مطالبہ کریگا اور اسی طرح امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے، اس لیے کہ رہن مضمون ہوتا ہے قیمت اور دین میں سے اقل کے ساتھ، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ بیع ثمن کے ساتھ مضمون ہوگی جو کہ پندرہ ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وله الرجوع... الخ) وکیل بالشراء نے موکل کے لیے شراء کی تو وہ وکیل موکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے خواہ اس وکیل نے بائع کو خود ثمن کی ادائیگی کی ہو یا نہ کی ہو۔

(جعلوا... الخ) یہاں سے شارح اس مسئلے کی دلیل ذکر کرتے ہیں کہ وکیل بالشراء موکل سے ثمن کا مطالبہ اس لیے کر سکتا ہے کہ وکیل اور موکل کے درمیان ایک مبادلہ حکمیہ ہوتا ہے جس کی وجہ سے وکیل بمنزلہ بائع کے اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوتا ہے پس جس طرح بائع مشتری سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے اگرچہ اس نے ابھی تک بیع مشتری کے حوالے نہ کی ہو اسی طرح وکیل بھی موکل سے ثمن کا مطالبہ کر سکتا ہے اگرچہ اس نے بائع کو ثمن کی ادائیگی نہ کی ہو۔

(وله حبس... الخ) وکیل بالشراء کے لیے جائز ہے کہ وہ بیع کو اپنے پاس روکے رکھے جب تک موکل اس کا ثمن وکیل کو ادا نہیں کرتا اگرچہ وکیل نے خود ابھی تک بائع کو ثمن ادا نہ کیا ہو اس کی وجہ بھی وہی ہے جو گزر چکی ہے کہ وکیل بمنزلہ بائع کے ہوتا ہے اور موکل بمنزلہ مشتری کے ہوتا ہے پس جس طرح بائع بیع کو اپنے پاس روک سکتا ہے جب تک کہ مشتری سے ثمن پر قبضہ نہ کر لے اسی طرح وکیل بھی بیع موکل سے روک سکتا ہے تا وقتیکہ موکل اس کو ثمن کی ادائیگی نہ کر دے۔

(فان هلك... الخ) موکل نے وکیل کو شراء کا امر کیا وکیل نے شراء کر لی اور بیع اس وکیل کے قبضہ میں ہلاک ہوگئی تو یہ ہلاکت کس کے ذمہ ہوگی؟ اس میں تفصیل ہے اگر وکیل کے پاس وہ بیع مجبوس کرنے سے پہلے ہلاک ہوئی (یعنی

ابھی تک وکیل نے اس بیع کو اس لیے اپنے پاس نہیں روکا تھا تا کہ موکل ثمن کی ادائیگی کر دے (تو ہلاکت موکل کے ذمہ ہوگی اور ثمن اس سے ساقط نہ ہوگا بلکہ موکل پر واجب ہوگا کہ وہ وکیل کو اس کے ثمن ادا کرے اور اگر ہلاکت جس کے بعد ہوئی ہے (یعنی وکیل نے اس بیع کو اپنے پاس اس غرض سے روکا تھا تا کہ موکل ثمن کی ادائیگی کر دے پھر وہ ہلاک ہوگئی) تو اب موکل سے ثمن ساقط ہو جائیگا اس لیے کہ جب وکیل نے بیع کو اس لیے محبوس کیا تا کہ ثمن پر قبضہ کر سکے اور پھر وکیل کے ہاتھ میں وہ ہلاک ہوگئی تو اس کی ضمان وکیل پر ہوگی۔

(ثم اختلف... الخ) جس کے بعد اگر بیع وکیل کے پاس سے ہلاک ہو جاتی ہے تو اس میں اتنا تو اتفاق ہے کہ وکیل ضامن ہوگا، لیکن اس میں اختلاف ہے کہ اس پر کیسا ضمان لازم ہوگا؟ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان رہن واجب ہوگا یعنی ثمن اور قیمت میں سے اقل کا وہ ضامن ہوگا (یعنی دیکھیں گے کہ اس بیع کی قیمت کم ہے یا اس کا ثمن کم ہے، جو کم ہو اس کا ضمان وکیل پر لازم ہوگا، کس شے کی قیمت وہ عوض ہوتا ہے جو بازار میں رائج ہو جس کو ریٹ کہتے ہیں اور ثمن وہ عوض ہوتا ہے جو متعاقبین آپس میں طے کر لیں) اور طرفین کے نزدیک اس وکیل پر ضمان بیع لازم ہوگا یعنی وہ صرف ثمن کا ضامن ہوگا اور امام زفر فرماتے ہیں کہ اس پر ضمان غصب لازم ہوگا، یعنی وہ قیمت کا ضامن ہوگا، اس لیے کہ امام زفر کے نزدیک وکیل کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ بیع کو ثمن کے لیے محبوس کرے اس کے باوجود جب اس نے بیع کو محبوس کیے رکھا تو گویا وہ غاصب ہو گیا اور غاصب سے جب مغصوبہ شے ہلاک ہو جائے تو اس پر اس شے کی قیمت لازم ہوتی ہے۔ مصنف نے متن میں جو کچھ ذکر کیا ہے اس سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ وکیل پر ضمان بیع لازم ہوگا (یعنی وہ ثمن کا ضامن ہوگا) اس لیے کہ مصنف نے کہا کہ وکیل کے قبضہ میں بیع کی ہلاکت سے موکل سے ثمن ساقط ہو جائے گا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وکیل ثمن کا ضامن ہوگا۔ اور ثمن کی ضمان ہی ضمان بیع ہے۔

(فان كان... الخ) یہاں سے ثمرہ اختلاف ذکر کرتے ہیں کہ اگر بیع کی قیمت اور ثمن برابر ہو مثلاً بیع کی قیمت دس درہم ہے اور ثمن بھی دس درہم ہے تو پھر کوئی اختلاف نہیں ہے لیکن اگر ثمن اور قیمت برابر نہ ہوں تو اس کی دو صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ ثمن کم ہوں اور قیمت زیادہ ہو مثلاً ثمن دس درہم ہوں اور قیمت پندرہ درہم ہو تو امام زفر کے نزدیک وکیل پندرہ کا ضامن ہوگا اور امام ابو یوسف اور طرفین کے نزدیک وہ دس کا ضامن ہوگا، امام زفر کے نزدیک وہ پندرہ کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان کے نزدیک وکیل پر ضمان غصب لازم ہوتا ہے اور ضمان غصب میں قیمت کا ضمان لازم ہوتا ہے اور قیمت یہاں پندرہ درہم ہے اور طرفین کے نزدیک وہ دس درہم کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان کے نزدیک وکیل پر ضمان بیع لازم ہوتا ہے اور ضمان بیع ثمن کے برابر ہوتا ہے اور ثمن دس درہم ہیں تو وکیل پر دس درہم کا ضمان ہوگا اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر دس درہم کا ضمان اس لیے ہوگا کہ ان کے نزدیک قیمت اور ثمن میں جو اقل ہو اس کا ضمان لازم ہوتا ہے اور یہاں قیمت اور ثمن میں اقل دس درہم ہیں۔

اور دوسری صورت یہ ہے کہ ثمن زیادہ ہو اور قیمت کم ہو مثلاً ثمن پندرہ درہم ہو اور قیمت دس درہم ہو تو امام زفر اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ وکیل دس کا ضامن ہوگا اور طرفین کے نزدیک اس پر پندرہ کا ضمان لازم ہوگا۔ امام زفر کے نزدیک اس پر دس کا ضمان اس لیے لازم ہوگا کہ ان کے نزدیک وکیل قیمت کا ضامن ہوتا ہے اور قیمت یہاں دس ہے لہذا پانچ درہم جو وہ وکیل زائد ادا کر چکا ہے اس کا وہ موکل سے مطالبہ کر سکتا ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس پر دس کا ضمان اس لیے ہوگا کہ ان کے ہاں وکیل پر قیمت اور ثمن میں اقل کا ضمان آتا ہے اور اقل دس ہے۔ اور طرفین کے نزدیک وہ پندرہ کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان کے ہاں وکیل پر ثمن کی ضمان آتی ہے اور ثمن یہاں پندرہ ہیں۔

ولیس للوکیل بشرأ عین شراؤہ لنفسہ فلو شری بخلاف جنس ثمن سَمی او بغير النقود او غیرہ بامرہ بغیبتہ وقع له وبحضرته للآمر ای ان وکل بشرأ شیء معین فالوکیل ان لم یخالف امر الموکل فالمُشتری للموکل وان خالف فلوکیل فالموکل ان سَمی الثمن فالوکیل ان اشتری بخلاف ذالک الجنس کان مخالفاً وان لم یسم الثمن فان اشتری بغير النقود کان مخالفاً لان المتعارف الشراء بالنقود والمعروف عرفاً كالشروط شرطاً وان اشتری غیر الوکیل بامرہ لکن بغیبتہ یكون مخالفاً وان کان بحضرته لا یكون مخالفاً لانه حضر رأیہ. وفي غیر عین هو للوکیل الا اذا اُضاف العقد الى مال امرہ ونوی له ای قال الوکیل اشتریت بهذا الالف والالف ملک الموکل او اطلق ای قال اشتریت باللف مطلق من غیر ان یقید باللف هو ملک الموکل لکن نوی الشراء للآمر یكون للآمر .

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے عین کی شراء کے وکیل کے لیے اس کو خریدنا اپنی ذات لے لیے پس اگر خرید لیا ثمن کی جنس کے خلاف کے ساتھ اور بغير نقود کے یا اس کے غیر نے خرید لیا اس کے امر کے ساتھ اس کی عدم موجودگی میں تو شراء واقع ہوگی اسی کے لیے اور اس کی موجودگی میں واقع ہوگی امر کیلئے، یعنی اگر شے معین کی شراء کر وکیل بنایا تو وکیل اگر موکل کی مخالفت نہ کرے تو خریدی ہوئی چیز موکل کے لیے ہوگی اور اگر مخالفت کرے تو وکیل کے لیے ہوگی پس موکل اگر ثمن کا ذکر کرے تو وکیل اگر شراء کرے اس جنس کے غیر کے ساتھ تو یہ مخالفت ہوگی اور اگر ثمن کا ذکر نہ کرے پس اگر خریدے غیر نقدی کے ساتھ تو یہ مخالفت ہوگی اس لیے کہ متعارف نقود کے ساتھ خریدنا ہے اور جو چیز عرفاً معروف ہو وہ اس چیز کی طرح ہوتی جس کی شرط لگائی گئی ہو، اور اگر خرید اس کو غیر وکیل نے اس کے امر کے ساتھ لیکن اس کی عدم موجودگی میں تو یہ مخالفت ہوگی اور اس کی موجودگی میں ہو تو مخالفت نہ ہوگی اس لیے کہ اس کی رائے حاضر ہے، اور غیر معین میں وہ چیز وکیل کے لیے ہوگی مگر جبکہ وہ عقد کو منسوب کرے اپنے امر کے مال کی

طرف یا اطلاق کرے اور اس کی نیت کر لے، یعنی وکیل نے کہا میں نے خریدا اس ہزار کے بدلے میں حالانکہ وہ ہزار موکل کی ملک ہے یا اطلاق کیا یعنی کہا میں نے خریدا ہزار کے بدلے میں مطلقاً بغیر اس بات کے کہ اس کو مقید کرے اس ہزار کے ساتھ جو موکل کی ملک ہے لیکن شراء کی نیت کرے امر کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(ولیس... الخ) مصنف کی عبارت میں بشراء عین وکیل کے متعلق ہے اور شراء ہ اس بناء پر مرفوع ہے کہ یہ لیس کا اسم ہے، عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کو ایک معین شے کی شراء کا امر کیا تو مامور (وکیل) کے لیے جائز نہیں ہے کہ اس شے کو اپنے لیے خریدے۔

(فلو شری... الخ) اگر کسی کو معین چیز کی شراء کا وکیل بنایا پھر اس وکیل نے اس کو اپنے لیے خرید لیا تو یہ خریدی ہوئی چیز وکیل کی ہوگی یا موکل کی، اس میں تفصیل ہے، اگر وکیل نے موکل کی مخالفت کی تو یہ چیز وکیل کی ہوگی اور اگر اس نے موکل کی مخالفت نہ کی تو یہ چیز موکل کی ہوگی۔

(فالموکل... الخ) پیچھے کہا کہ اگر وکیل بالشراء نے موکل کی مخالفت کی تو بیع وکیل کیلئے ہوگی اب یہاں سے مخالفت کی چند صورتیں بیان کرتے ہیں کہ اگر موکل نے ثمن متعین کیا ہو مثلاً کہا ہو کہ دس درہم کے بدلے میں یہ شے خریدو اور وکیل نے دراہم کے بجائے دینار کے بدلے میں وہ چیز خرید لی تو یہ مخالفت ہے، اور اگر موکل نے ثمن کا تسمیہ نہیں کیا (یعنی یہ نہیں کہا کہ دراہم کے بدلے میں خریدو یا دنانیر کے بدلے میں خریدو) اور وکیل نے سامان کے بدلے میں شراء کر لی تو یہ بھی مخالفت ہے۔ اس لیے کہ متعارف یہ ہے کہ شراء نقد کے بدلے میں ہو۔ اور جو چیز عرفاً معروف ہو وہ مشروط کی طرح ہوتی ہے، گویا یہاں موکل نے نقد کے ساتھ شرط لگا دی ہے، اگر واقعۃً موکل نقد (دراہم یا دنانیر) کے ساتھ شراء کی شرط لگا دیتا اور وکیل سامان کے بدلے شراء کرتا تو یہ مخالفت ہوتی، چونکہ معروف مشروط کی طرح ہوتا ہے لہذا یہاں بھی جبکہ موکل نے نقد کے ساتھ شراء کی شرط نہیں لگائی، وکیل اگر سامان کے بدلے شراء کرے تو یہ مخالفت ہوگی۔

(وان اشتری... الخ) کسی نے دوسرے کو شراء کا وکیل بنایا اور وکیل نے پھر دوسرے آدمی کو امر کیا کہ تم یہ شے خریدو۔ تو یہ مخالفت ہے یا نہیں؟ اسمیں یہ تفصیل ہے کہ اگر دوسرے نے وکیل کی عدم موجودگی میں شراء کی تو یہ مخالفت ہے اور اگر اس پہلے وکیل کی موجودگی میں دوسرے نے شراء کی تو یہ مخالفت نہیں ہے۔ اس لیے کہ موکل نے جب وکیل کو شراء کا امر کیا تو اس کا مقصد یہ تھا کہ شراء میں اس وکیل کی رائے شامل حال ہونی چاہیے، دوسرا وکیل جب پہلے وکیل کی موجودگی میں شراء کرے گا تو پہلے وکیل کی رائے ساتھ میں شامل ہو جائیگی لہذا یہ مخالفت نہ ہوگی۔

(وفی غیر... الخ) اگر موکل نے کسی کو غیر معین شے کی شراء کا امر کیا مثلاً کہا میرے لیے ایک غلام خریدو

اور وکیل نے اس کو خرید لیا تو یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی نہ کہ موکل کے لیے۔ ہاں دو صورتیں ایسی ہیں جن میں شراء موکل کے لیے ہوگی، ایک یہ ہے کہ وکیل اس عقد کو موکل کے مال کی طرف منسوب کرے مثلاً وکیل یہ کہے کہ ”میں نے اس (غلام،) کو اس ہزار کے بدلے میں خریدا“ اور وہ ہزار موکل کے ہوں، اور دوسری صورت یہ ہے کہ وکیل یہ کہے کہ ”میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا“ اور ہزار کو اس ہزار کے ساتھ مقید نہ کرے جو موکل کی ملک ہے لیکن شراء کے وقت وہ وکیل آمر کی نیت کرتا ہے تو ان دونوں صورتوں میں شراء آمر (موکل) کے لیے ہوگی۔

وَيُطْلُ الصَّرْفُ وَالسَّلْمُ بِمَفَارَقَةِ الْوَكِيلِ دُونَ أَمْرِهِ صَوْرَةُ السَّلْمِ أَنْ يُؤْتَلَ رَجُلًا بَأَن يَشْتَرِيَ لَهُ كُرًّا
بُرِّ بِعَقْدِ السَّلْمِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ التَّوَكُّلَ بِبَيْعِ الْكُرِّ بِعَقْدِ السَّلْمِ لَأَنَّ هَذَا لَا يَجُوزُ إِذَا الْوَكِيلُ يَبِيعُ طَعَامًا
فِي ذِمَّتِهِ عَلَى أَنْ يَكُونَ الثَّمَنُ لغيرِهِ وَلَا نُظِيرَ لَهُ فِي الشَّرْعِ . وَأَمَّا يُعْتَبَرُ مَفَارَقَةُ الْوَكِيلِ لِأَنَّ الْعَاقِدَ
هُوَ الْوَكِيلُ فَإِنْ قَالَ :بِعْنِي هَذَا لِزَيْدٍ، فَبَاعَهُ ثُمَّ أَنْكَرَ الْأَمْرَ إِنْ أَنْكَرَ الْمُشْتَرِي أَنَّ زَيْدًا أَمَرَهُ بِالشَّرَاءِ
أَخَذَهُ زَيْدٌ لِأَنَّ قَوْلَهُ بِعْنِي لِزَيْدٍ أَقْرَارٌ بِتَوَكُّلِهِ لِأَنَّ هَذَا الْبَيْعَ إِنَّمَا يَكُونُ لِزَيْدٍ إِذَا أَمَرَهُ زَيْدٌ بِهِ فَلَا يُصَدَّقُ
فِي انْكَارِهِ أَمْرَهُ فَإِنْ صَدَّقَهُ لَا يَأْخُذْهُ جَبْرًا أَيْ صَدَّقَ زَيْدٌ الْمُشْتَرِي أَنَّهُ لَمْ يَأْمُرْهُ لَا يَأْخُذْهُ جَبْرًا لِأَنَّ
أَقْرَارَ الْمُشْتَرِي إِرْتِدَّ بَرْدُهُ وَأَمَّا قَالَ جَبْرًا لِأَنَّ الْمُشْتَرِي إِنْ سَلَّمَهُ إِلَى زَيْدٍ يَكُونُ بَيْعًا بِالتَّعَاطِي فَالتَّسْلِيمُ
عَلَى وَجْهِ الْبَيْعِ يَكْفِي لِلتَّعَاطِي وَإِنْ لَمْ يُوْجَدْ نَقْدُ الثَّمَنِ .

ترجمہ

اور باطل ہو جائیگی بیع صرف اور بیع سلم وکیل کے جدا ہونے کیساتھ نہ کہ آمر کے جدا ہونے کے ساتھ، سلم کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی کو وکیل بنائے کہ وہ اس کے لیے ایک کرگندم خریدے عقد سلم کے ساتھ، مراد نہیں ایک کرکی بیع کا وکیل بنانا عقد سلم کے ساتھ اس لیے کہ یہ جائز نہیں کیونکہ وکیل بیع کرے گا اس طعام کی جو اس کے ذمے میں ہوگا اس اس شرط کے ساتھ کہ ثمن اس کے غیر کے ہونگے اور اس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے، اور جزیں نیست کہ اعتبار کیا جائیگا وکیل کی مفارقت کا اس لیے کہ عاقد وکیل ہی ہے، پس اگر کہا مجھے یہ چیز زید کے لیے بیچ دو پس اس نے بیچ دی پھر امر کا انکار کیا، یعنی مشتری نے انکار کیا کہ زید نے اسے شراء کا امر کیا تھا تو اس سے زید وہ چیز لے لے، اس لیے کہ اس کا قول ”مجھے یہ چیز زید کے لیے بیچ دو“ اقرار ہے اس کے وکیل بنانے کا اس لیے کہ یہ بیع جزیں نیست کہ زید کے لیے ہوگی جب کہ زید نے اس کو اس کا امر کیا ہو پس اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی اس کے آمر کے امر کے انکار میں پس وہ اگر اس کی تصدیق کر دے تو اس سے وہ چیز جبراً نہیں لے گا یعنی اگر زید نے مشتری کی تصدیق کر دی کہ اس نے اسے امر نہیں کیا تھا تو اس سے وہ چیز جبراً نہیں لے گا اسلئے کہ مشتری کا اقرار رد ہو گیا اسکے رد کرنے کی وجہ سے اور جزیں نیست کہ مصنف نے جبراً کہا اس لیے کہ مشتری اگر وہ چیز زید کے حوالے کر دے تو یہ تعاطی کے

ساتھ بیع ہوگی پس اس طریقے سے حوالے کرنا کافی ہے تعاظمی کے لیے اگر چہ ثمن کی ادائیگی نہ پائی جائے۔

﴿توضیح﴾

(و یبطل... الخ) بیع صرف اور بیع سلم متعاقبین کی جدا ہونے سے باطل ہو جاتی ہے، بیع صرف اس وقت باطل ہوگی جب عوضین پر قبضہ سے پہلے متعاقبین ایک دوسرے سے جدا ہو جائیں اور بیع سلم اس وقت باطل ہوگی جب اس المال (ثمن) کی ادائیگی سے پہلے متعاقبین جدا ہو جائیں۔ مصنف کہتے ہیں کہ بیع صرف اور بیع سلم میں وکیل کی مفارقت (جدا ہونا) معتبر ہے موکل کی مفارقت معتبر نہیں ہے۔ پس اگر وکیل نے بیع صرف یا بیع سلم کی درآنحالیہ موکل بھی موجود تھا پھر عوضین پر قبضہ سے پہلے یا اس المال پر قبضہ سے پہلے موکل جدا ہو گیا لیکن وکیل حاضر ہے تو عقد باطل نہ ہوگا لیکن اگر وکیل جدا ہو گیا اور موکل حاضر ہے تو عقد باطل ہو جائیگا۔

(صورة... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں جو سلم مذکور ہے اس کی صورت یہاں پر یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا تا کہ وہ ایک کرگندم عقد سلم کے ساتھ بیچ دے تو اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں یہ صورت مراد نہیں ہے بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے لیے ایک کرگندم عقد سلم کے ساتھ خریدو، پہلی صورت اس لیے مراد نہیں ہے کہ اس صورت میں وکیل وہ گندم بیچے گا جو اس کے ذمے ہوگی اور ثمن اس کے غیر یعنی موکل کے لیے ہونگے اور انسان کا ایسی چیز بیچنا جو اس کے ذمے ہو اور ثمن اس کے غیر کے ہوں اس کی شرع میں کوئی نظیر نہیں ہے۔

(وانما يعتبر... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ بیع صرف اور بیع سلم میں وکیل کی مفارقت معتبر کیوں ہے حاصل یہ ہے کہ مفارقت عاقد کی معتبر ہوتی ہے اور عاقد وکیل ہوتا ہے نہ کہ موکل، لہذا مفارقت بھی وکیل کی معتبر ہوگی۔

(فان صدقه... الخ) اس مسئلے میں اگر زید مشتری کی تصدیق کر لیتا ہے کہ باں میں نے اس کو ثراء کا امر نہیں کیا تھا تو اب زید مشتری سے وہ چیز جبراً نہیں لے سکتا اس لیے کہ اگر چہ مشتری نے جب یہ کہا یعنی هذا الزید تو اس بات کا گویا اقرار کر لیا تھا کہ مجھے زید نے اس چیز کی ثراء کا امر کیا ہے لیکن دوبارہ اس نے امر کا انکار کیا اور زید نے بھی اس کی تصدیق کر دی تو گویا زید نے پہلے اقرار کو رد کر دیا اور اقرار مقررہ کے رد کرنے سے رد ہو جاتا ہے۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے جبراً کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے جبراً اس لیے کہا کہ اگر مشتری از خود اپنی رضا کے ساتھ وہ چیز زید کے سپرد کرتا ہے تو جائز ہے اور یہ زید اور مشتری کے درمیان بیع تعاظمی ہو جائیگی، اور بیع کے طریق پر اگر بیع کی تسلیم ہو جائے تو یہ تعاظمی کے لیے کافی ہے اگر چہ ثمن کی ادائیگی ابھی تک نہ ہوئی ہو۔

وَمَنْ وَكَلَ بِشْرَاءٍ مِّنْ لَّحْمٍ بِدَرْهَمٍ فَشَرَىٰ مِئْوِينَ بِدَرْهَمٍ مِّمَّا يُبَاعُ بِدَرْهَمٍ لَزِمَ مُوَكَّلُهُ مِّنْ بَنَصْفِ
دَرْهَمٍ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَلْزَمُهُ مِئْوَانِ بِدَرْهَمٍ لِأَنَّ الْمُوَكَّلَ أَمَرَهُ بِصَرْفِ الدَّرْهَمِ إِلَى اللَّحْمِ
فَصَرَفَ، وَزَادَهُ خَيْرًا لَهُ. وَلَهُ أَنَّهُ أَمَرَهُ بِشْرَاءٍ مِّنْ لَّابِشْرَاءِ الزِّيَادَةِ وَإِنَّمَا قَالَ مِمَّا يُبَاعُ مِّنْ بِدَرْهَمٍ حَتَّى لَوْ
اشْتَرَى لَحْمًا لَا يُبَاعُ مِّنْ بِدَرْهَمٍ بَلْ بِأَقْلَ يَكُونُ الشَّرَاءُ وَاقِعًا لِلْمُوَكَّلِ لِأَنَّ الْأَمْرَ أَمَرَهُ بِشْرَاءِ لَحْمٍ يُسَاوِي
مِّنْ مِنْهُ بِدَرْهَمٍ لَا بِأَقْلَ مِنْهُ.

ترجمہ

اگر کسی نے گوشت کے ایک سیر کی شراء کا وکیل بنایا ایک درہم کے بدلے میں پس اس نے دو سیر خرید لیے ایک درہم کے بدلے میں اس گوشت میں سے جس کا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں بکتا ہے تو اسکے موکل پر ایک سیر لازم ہوگا نصف درہم کے بدلے میں، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اسکو دو سیر ایک درہم کے بدلے میں لازم ہو جائیں گے اسلئے کہ موکل نے اسکو امر کیا ایک درہم کو گوشت پر خرچ کرنے کا پس اس نے اسے خرچ کر دیا اور اس کیلئے اچھا اضافہ کیا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس نے اسکو امر کیا تھا ایک سیر کی شراء کا نہ کہ زیادہ کی شراء کا اور جزیں نیست کہ مصنف نے کہا مِمَّا يُبَاعُ مِّنْ بِدَرْهَمٍ حَتَّى کہ اگر اس نے ایسا گوشت خریدا جس کا ایک سیر ایک درہم میں نہیں بکتا بلکہ اس سے کم میں بکتا ہے تو یہ شراء واقع ہوگی وکیل کے لیے اس لیے کہ آمر نے اس کو امر کیا ایسے گوشت کی شراء کا جس کا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں ہونہ کہ اس سے اقل کے بدلے میں۔

توضیح

(وَمَنْ وَكَلَ... الخ) ایک نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے لیے ایک درہم کے بدلے ایک سیر گوشت خریدو، وکیل نے دو سیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں خرید لیا حالانکہ وہ گوشت ایسا ہے کہ اس جیسا گوشت ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں بکتا ہے، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ موکل پر انہیں سے ایک سیر گوشت نصف درہم کے بدلے میں لازم جائیگا (یعنی باقی ایک سیر گوشت نصف درہم کے بدلے میں وکیل کا ہوگا۔) اور صاحبین فرماتے ہیں کہ موکل کو یہی دو سیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں لازم ہوگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ موکل نے وکیل کو امر کیا تھا کہ وہ ایک درہم کو ایک سیر گوشت خریدنے کے لیے خرچ کرے، وکیل نے ایسا ہی کیا کہ ایک ہی درہم خرچ کیا اور زیادہ گوشت لے آیا تو اس نے موکل کا فائدہ کیا لہذا موکل کو یہی دو سیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں لازم ہو جائیگا۔

(وَلَهُ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ موکل نے اس کو ایک سیر گوشت کی شراء کا امر کیا تھا نہ کہ زائد کا۔ اور وکیل نے زائد گوشت خریدا ہے لہذا یہ زائد گوشت اس کو لازم نہ ہوگا۔ صرف ایک سیر نصف درہم کے بدلے لازم ہوگا۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے مما یباع من درہم کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا، کہ اگر وکیل نے دو سیر گوشت ایک درہم کے بدلے میں خریدا حالانکہ اس جیسا گوشت عام طور پر ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں نہیں بکتا بلکہ ایک درہم سے کم بھی بکتا ہے تو یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی نہ کہ موکل کے لیے، اس لیے کہ یہاں وکیل نے موکل کی مخالفت کی ہے کیونکہ موکل نے جب اس کو ایک درہم دے کر یہ کہا کہ اس کے بدلے ایک سیر گوشت خریدو تو گویا اس نے ایسا گوشت خریدنے کا امر کیا جس کا ایک سیر ایک درہم میں بکتا ہو نہ کہ ایک درہم سے کم کے بدلے میں، اور وکیل نے ایسا گوشت نہیں خریدا جس کا موکل نے امر کیا تھا لہذا یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی۔

فَإِنْ أَمَرَ بِشْرَاءِ عَبْدَيْنِ عَيْنَيْنِ بِلَا ذِكْرِ الثَّمَنِ فَشَرَى أَحَدَهُمَا أَوْ بَشَرَايَهُمَا بِالْفِ وَقِيمَتُهُمَا سَوَاءٌ فَشَرَى أَحَدَهُمَا بِنَصْفِهِ أَوْ بِأَقْلٍ صَحَّ وَبِالْأَكْثَرِ لَا إِذَا اشْتَرَى الْآخَرَ بِبَاقِي الثَّمَنِ قَبْلَ الْخُصُومَةِ أَوْ إِذَا أَمَرَ بِشْرَاءِ عَبْدَيْنِ مُعَيَّنَيْنِ فَإِنْ لَمْ يَذْكُرِ الثَّمَنَ فَشَرَى أَحَدَهُمَا يَقَعُ عَنِ الْأَمْرِ لِأَنَّ التَّوَكِيلَ مُطْلَقٌ وَقَدْ لَا يُتَّفَقُ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا وَإِنْ سَمَّى ثَمَنَهُمَا بَأَن قَالَ اشْتَرِ هَذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِالْفِ وَقِيمَتُهُمَا سَوَاءٌ فَشَرَى أَحَدَهُمَا بِالنِّصْفِ أَوْ بِأَقْلٍ صَحَّ عَنِ الْأَمْرِ وَإِنْ اشْتَرَى بِأَكْثَرٍ مِنَ النِّصْفِ لَا يَقَعُ عَنِ الْأَمْرِ بَلْ يَقَعُ عَنِ التَّوَكِيلِ إِلَّا إِذَا اشْتَرَى الْآخَرَ بِبَاقِي الثَّمَنِ قَبْلَ الْخُصُومَةِ لِأَنَّ الْمَقْصُودَ حَصُولُ الْعَبْدَيْنِ بِالْفِ وَعِنْدَهُمَا إِنْ اشْتَرَى أَحَدَهُمَا بِأَكْثَرٍ مِنَ النِّصْفِ مِمَّا يَتَغَابُنُ النَّاسُ فِيهِ وَقَدْ بَقِيَ مِنَ الثَّمَنِ مَا يُشْتَرَى بِهِ الْبَاقِي يَصِحُّ عَنِ الْأَمْرِ.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس کو امر کیا دو معین غلام خریدنے کا بغیر ثمن کے ذکر کے پھر اس نے ان میں سے ایک خریدا یا دونوں کو خریدا یا ہزار کے بدلے میں حالانکہ ان کی قیمت برابر ہے پس ان میں سے ایک کو خریدا یا اس (ہزار) کے نصف کے بدلے یا اس سے کم کے بدلے تو صحیح ہے اور زیادہ کے بدلے میں ہو تو نہیں مگر جبکہ دوسرے کو خرید لے باقی ثمن کے بدلے میں خصومت سے پہلے، یعنی اگر امر کیا دو معین غلام خریدنے کا پس اگر ثمن کا تذکرہ نہیں کیا پھر ان میں سے ایک کو خریدا یا تو یہ امر کی طرف سے واقع ہوگا اسلئے کہ توکیل مطلق ہے اور کبھی دونوں کو جمع کرنے کا اتفاق نہیں ہوتا اور اگر ان دونوں کے ثمن بیان کر دے بایں طور کہ کہے ان دونوں غلاموں کو ہزار کے بدلے میں خریدو حالانکہ ان کی قیمت برابر ہے پھر اس نے ان میں سے ایک کو خریدا یا نصف کے بدلے یا اس سے کم کے بدلے تو صحیح ہے امر کی طرف سے، اور اگر اس نے نصف سے زیادہ کے بدلے میں خریدا تو شراء امر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی مگر جبکہ وہ خرید لے دوسرے غلام کو باقی ثمن کے بدلے میں خصومت سے پہلے اس لیے کہ مقصود دو غلاموں کا حصول ہے ہزار کے بدلے میں، اور صاحبین کے نزدیک اگر ان میں سے ایک غلام کو خریدا یا نصف سے

زائد کے بدلے میں اتنے زیادہ نقصان کے ساتھ جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہیں حالانکہ ثمن میں سے اتنے پیسے باقی ہیں جن سے دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو شرائع صحیح ہوگی آمر کی طرف سے۔

﴿توضیح﴾

(فان امر ۵... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرے لیے دو غلام خریدو، وکیل نے ایک غلام خریدا تو یہ شراء وکیل کے لیے ہوگی یا موکل کیلئے، اسمیں تفصیل ہے کہ اگر وہ دونوں غلام موکل نے متعین کیے ہوں (یعنی یہ کہا ہو تم انہی دو غلاموں کو میرے لیے خریدو) لیکن ہر ایک کا ثمن بیان نہ کیا ہو (یعنی یہ نہ کہا ہو کہ مثلاً اس غلام کو چار سو کے بدلے خریدو اور اسکو چھ سو کے بدلے میں خریدو) تو پھر یہ شراء موکل کیلئے ہوگی اس لیے کہ موکل نے وکیل کو مطلقاً ان دو غلاموں کی شراء کا وکیل بنایا تھا، اس وکالت میں یہ قید نہیں تھی کہ ان دونوں کو اکٹھے خریدو، اور بسا اوقات دونوں غلاموں کی بیک وقت شراء نہیں ہو سکتی، اس لیے اس غلام کی شراء موکل کے لیے ہوگی۔

اور اگر موکل نے ان دونوں غلاموں کا ثمن متعین کیا ہو بایں طور کہ یہ کہا ہو ان دونوں غلاموں کو ہزار کے بدلے میں خریدو درآنحالیکہ ان دونوں کی قیمت برابر ہے یعنی پانچ پانچ سو ہے پھر وکیل نے انہیں سے ایک غلام خریدا تو یہاں تین صورتیں ہیں: ایک یہ ہے کہ اسکو پانچ سو کے بدلے میں خریدے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ اسکو پانچ سو سے کم میں خریدے اور تیسری یہ ہے کہ اسکو پانچ سو سے زائد میں خریدے، اگر وہ اسکو پانچ سو یا اس سے کم میں خریدتا ہے تب تو یہ شراء موکل کیلئے ہوگی، اور اگر پانچ سو سے زائد میں خریدتا ہے تو یہ شراء وکیل کیلئے ہوگی۔ ہاں اگر موکل کے وکیل کیساتھ خصومت سے پہلے (یعنی ابھی تک وکیل کو موکل نے اس بات پر ملامت نہیں کی تھی کہ تم نے ایک غلام کیوں خریدا حالانکہ میں نے تمہیں دو غلام خریدنے کا امر کیا تھا) باقی ماندہ پیسوں سے وکیل دوسرا غلام بھی خرید لیتا ہے تو اب دونوں غلام موکل کے لیے ہونگے اس لیے کہ موکل کا مقصد یہ تھا کہ اس کو دو غلام ہزار کے بدلے میں مل جائیں، اس کا یہ مقصد نہیں تھا کہ دونوں کی قیمت پانچ پانچ سو ہو صورت مذکورہ میں جب وکیل باقی ماندہ پیسوں سے دوسرا غلام بھی خرید لیتا ہے تو اس سے موکل کا مقصد پورا ہو جائیگا، لہذا شراء اسی کے لیے ہوگی۔ لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر وکیل نے ایک غلام پانچ سو زائد میں اتنے نقصان کے ساتھ خریدا جس کو عام طور پر لوگ برداشت کر لیتے ہیں اور ہزار میں سے باقی اتنے پیسے بچتے ہیں جس سے دوسرا غلام خریدا جاسکتا ہے تو یہ شراء بھی موکل کے لیے ہوگی۔ امام صاحب اور صاحبین کے مذہب کے درمیان فرق یہ ہوا کہ امام صاحب کے نزدیک وکیل نے اگر پانچ سو سے زائد میں خریدا تو یہ شراء مطلقاً وکیل کے لیے ہوگی خواہ نقصان زیادہ ہو یا کم ہو۔ لیکن صاحبین کے نزدیک پانچ سو سے زائد کے ساتھ خریدنے کی صورت میں اگر نقصان اتنا ہے جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہیں تو یہ شراء موکل کے لیے ہوگی۔

فَإِنْ قَالَ اشْتَرَيْتُهُ بِالْفِ وَقَالَ آمِرُهُ بِلِ بِنَصْفِهِ فَإِنْ كَانَ أَلْفُهُ الْآمِرُ صَدَقَ الْآخَرُ إِنْ سَاوَاهُ وَالْآلِ الْآمِرُ
إِذَا عَطَاهُ الْآمِرُ أَلْفَ وَقَالَ اشْتَرَيْتُهُ بِالْفِ وَقَالَ اشْتَرَيْتُهُ بِالْفِ وَقَالَ الْآمِرُ اشْتَرَيْتَهَا
بِخَمْسِ مِائَةِ صَدَقَ الْوَكِيلُ إِنْ سَاوَى الْمَبِيعُ أَلْفَ وَإِنْ لَمْ يُسَاوِهِ صَدَقَ الْآمِرُ لِأَنَّهُ آمِرُهُ بِشَرَاءِ جَارِيَةٍ
بِأَلْفٍ وَالْوَكِيلُ لَا يَمْلِكُ الشَّرَاءَ بِالْغَيْنِ الْفَاحِشِ فَلَا يَقَعُ عَنِ الْآمِرِ بَلْ يَقَعُ عَنِ الْوَكِيلِ وَإِنْ لَمْ يُعْطَهُ
أَلْفَهُ رَسَرَى سَفَهُ صَدَقَ الْآمِرُ وَإِنْ سَاوَاهُ تَخَالَفَا إِي قَالَ اشْتَرَى لِي جَارِيَةً بِالْفِ وَلَمْ يُعْطَهُ أَلْفَ وَقَالَ
الْمَامُورُ اشْتَرَيْتَهَا بِالْأَلْفِ وَقَالَ الْآمِرُ بِلِ بِنَصْفِهِ فَإِنْ كَانَ قِيمَتُهَا خَمْسَ مِائَةِ صَدَقَ الْآمِرُ وَكَذَلِكَ إِنْ كَانَ
أَكْثَرَ مِنْ خَمْسِ مِائَةٍ وَأَقَلَّ مِنَ أَلْفٍ لظُهُورِ الْمُخَالَفَةِ لِأَنَّ الْآمِرَ قَطَعَ بِشَرَاءِ جَارِيَةٍ تُسَاوِي أَلْفًا بِالْفِ
وَإِنْ كَانَتْ قِيمَتُهَا أَلْفًا تَخَالَفَا لِأَنَّ الْوَكِيلَ وَالْمُوَكَّلَ بِمَنْزِلَةِ الْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِي فَإِنْ تَخَالَفَا يَنْفَسِخُ الْبَيْعُ
بَيْنَهُمَا وَبَقِيَ الْمَبِيعُ لِلْوَكِيلِ . وَاعْلَمْ أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ صَدَقَ فِي جَمِيعِ مَا ذَكَرَ التَّصَدِيقُ بِغَيْرِ الْحَلْفِ .

ترجمہ

پس اگر اس نے کہا میں نے اسکو ہزار کے بدلے میں خریدا اور اس کے آمر نے کہا اس کے نصف کے بدلے میں،
تو اگر اس کو آمر نے ہزار دے دیئے ہوں تو دوسرے کی تصدیق کی جائیگی اگر وہ ہزار کے برابر ہو، ورنہ پس آمر کی تصدیق کی
جائیگی یعنی اگر آمر نے اسکو ہزار دے دیئے اور کہا میرے لیے انکے بدلے میں ایک باندی خریدو پس اس نے خرید لی اور کہا میں
نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور آمر نے کہا تم نے اسے پانچ سو کے عوض خریدا ہے تو وکیل کی تصدیق کی جائیگی اگر بیع
ہزار کے برابر ہو جائے اور اگر اسکے برابر نہ ہو تو آمر کی تصدیق کی جائیگی اسلئے کہ اس نے اسکو امر کیا تھا ہزار کے بدلے باندی کی
شراء کا، اور وکیل مالک نہیں ہوتا زیادہ نقصان کے ساتھ شراء کا پس یہ آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع
ہوگی اور اگر اس نے اس کو ہزار نہ دیئے ہوں اور بیع اس کے نصف کے برابر ہو تو آمر کی تصدیق کی جائیگی اور اگر اس نے برابر ہو
تو دونوں قسم اٹھائیں گے یعنی کہا میرے لیے ایک باندی خریدو ہزار کے بدلے میں اور اس کو ہزار نہیں دیئے اور مامور نے کہا میں
نے اسے ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور آمر نے کہا بلکہ تم نے اسے پانچ سو کے بدلے میں خریدا ہے پس اگر اسکی قیمت پانچ سو
ہو آمر کی تصدیق کی جائیگی اور اسی طرح ہے اگر اس کی قیمت پانچ سو سے زائد ہو اور ہزار سے کم ہو بوجہ مخالفت کے ظاہر ہونے
کے اس لیے کہ آمر نے فیصلہ کن حکم دیا تھا ایسی باندی کے خریدنے کا جو ہزار کے برابر ہو ہزار کے بدلے میں اور اگر اس کی قیمت
ہزار ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے اس لیے کہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع اور مشتری کے ہوتے ہیں پس جب دونوں قسم اٹھالیں گے تو
بیع فسخ ہو جائیگی ان دونوں کے درمیان اور بیع وکیل کے لیے باقی رہے گی، اور جان تو کہ مصنف کے قول صدق سے تمام مسائل
میں بغیر قسم کی تصدیق ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان قال... الخ) آمرنے وکیل کو ہزار درہم دیئے اور کہا میرے لیے ایک باندی خریدو اس نے خرید لی اسکے بعد وکیل اور موکل کا اختلاف ہو گیا، وکیل کہتا ہے کہ میں نے اسکو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور موکل کہتا ہے تم نے اس کو پانچ سو کے بدلے میں خریدا ہے کس کی بات مانی جائیگی اس میں تفصیل ہے، دیکھیں گے باندی کی قیمت ہزار کے برابر ہے یا نہیں، اگر اس کی قیمت ہزار کے برابر ہو تو وکیل کی بات مانی جائیگی اور اگر ہزار کے برابر نہ ہو تو موکل کی بات مانی جائیگی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ موکل نے اس کو ایسی باندی خریدنے کا امر کیا تھا جس کی قیمت ہزار کے برابر ہو لیکن اس کی قیمت ہزار کے برابر نہیں ہے اور وکیل کہتا ہے میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے تو یہ غبن فاحش (زیادہ نقصان) کے ساتھ بیع ہے اور وکیل کو غبن فاحش کے ساتھ بیع کی اجازت نہیں ہے۔ لہذا یہ بیع آمر کی طرف سے واقع نہ ہوگی بلکہ وکیل کی طرف سے واقع ہوگی۔

(وان لم یکن... الخ) اگر موکل نے وکیل کو ہزار درہم نہیں دیئے تھے اور یہ کہا میرے لیے ہزار کے بدلے میں ایک باندی خریدو، اس نے خرید لی، وکیل کہتا ہے یہ میں نے ہزار کے بدلے میں خریدی ہے اور موکل کہتا ہے کہ تم نے اس کو پانچ سو میں خریدا ہے تو دیکھیں گے کہ باندی کی قیمت ہزار ہے، پانچ سو ہے، پانچ سو سے کم ہے یا پانچ سو سے زائد ہے، اگر اس کی قیمت پانچ سو ہو یا اس سے زائد ہو یا اس سے کم ہو تو آمر کی بات مانی جائیگی اسلئے کہ اب وکیل نے مخالفت کی ہے کیونکہ موکل نے تو وکیل کو ایسی باندی خریدنے کا امر کیا تھا جس کی قیمت ہزار کے برابر ہو اور وکیل نے ایسی باندی خریدی جس کی قیمت ہزار سے کم ہے تو یہ غبن فاحش کے ساتھ بیع ہے جو وکیل کے لیے ہوگی۔ اور اگر اس باندی کی قیمت ہزار کے برابر ہے تو اب دونوں (وکیل اور موکل) قسم اٹھائیں گے، وکیل قسم اٹھائیگا کہ میں نے اسکو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور موکل یوں قسم اٹھائیگا کہ تم نے اس کو پانچ سو کے بدلے میں خریدا ہے۔ جب دونوں قسم اٹھالیں گے تو وکیل اور موکل کے درمیان بیع فسخ ہو جائیگی اور بیع وکیل کے لیے ہو جائیگی، اس صورت میں یہ دونوں قسم اس لیے اٹھائیں گے کہ وکیل اور موکل بمنزلہ بائع اور مشتری کے ہوتے ہیں کما مر اور اس جیسی صورتحال میں بائع اور مشتری قسم اٹھاتے ہیں لہذا وکیل اور موکل بھی قسم اٹھائیں گے۔

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ پیچھے جو ہم ذکر کرتے آئے ہیں کہ اختلاف کی صورت میں وکیل کی تصدیق کی جائیگی یا موکل کی تصدیق کی جائیگی، اس سے مراد تصدیق بغیر الحلف ہے یعنی جس کی تصدیق کی جائیگی اس سے قسم نہیں اٹھائی جائیگی۔

و كَذَافِي مُعَيَّنٍ لَمْ يُسَمَّ لَهُ ثَمَنًا فَشَرَاهُ وَ اخْتَلَفَا فِي ثَمَنِهِ وَإِنْ صَدَّقَ الْبَائِعُ الْمَامُورَ فِي الْإِظْهَرِ تَحَالَفَا
إِىْ أَمْرٍ أَنْ يَشْتَرِيَ لَهُ هَذَا الْعَبْدَ وَلَمْ يُسَمَّ لَهُ ثَمَنًا فَاشْتَرَاهُ فَقَالَ اشْتَرَيْتَهُ بِالْفِ وَقَالَ الْأَمْرُ بِلِ بِنَصْفِهِ
تَحَالَفَا وَإِنْ صَدَّقَ الْبَائِعُ الْمَامُورَ وَأِنَّمَا قَالَ هَذَا لِأَنَّ فِي صُورَةِ تَصَدِيقِ الْبَائِعِ الْمَامُورِ قَدْ قِيلَ لَا تَحَالَفَا
بَلِ الْقَوْلُ لِلْمَامُورِ مَعَ الْيَمِينِ لِأَنَّ الْخِلَافَ يَرْتَفِعُ بِتَصَدِيقِ الْبَائِعِ فَلَا يَجْرِي التَّحَالُفُ لَكِنْ الْإِظْهَرُ أَنْ

يُتَحَالَفُ وَهَذَا قَوْلُ الْإِمَامِ أَبِي مَنْصُورٍ الْمَاتَرِيدِيِّ لِأَنَّ الْبَائِعَ بَعْدَ اسْتِيفَاءِ ثَمَنِ اجْنَبِيٍّ عَنْهُمَا وَابْتِغَاءَ هُوَ اجْنَبِيٍّ عَنِ الْمَوْكَلِ فَلَا يُصَدَّقُ عَلَيْهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اسی طرح ہے معین بیع میں، اگر اس کا ثمن بیان نہیں کیا پس اس کو خرید لیا اور اختلاف کیا اس کے ثمن میں اگرچہ بائع تصدیق کر دے مامور کی زیادہ ظاہر قول کے مطابق، تو وہ دونوں قسم اٹھائیں گے یعنی امر کیا کہ اس کے لیے یہ غلام خریدو اور اس کے لیے ثمن بیان نہیں کیا پس اس نے اسے خرید لیا پھر کہا میں نے اسے خریدا ہے ہزار کے بدلے میں اور آمر نے کہا بلکہ اس کے نصف کے بدلے میں تو وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اگرچہ بائع مامور کی تصدیق کر دے، اور جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اس لیے کہ بائع کی مامور کی تصدیق کی صورت میں بعض نے کہا کہ کوئی تحالف نہ ہوگا بلکہ قول مامور کا ہوگا قسم کے ساتھ اس لیے کہ خلاف ختم ہو جائیگا بائع کی تصدیق کی وجہ سے پس تحالف جاری نہ ہوگا لیکن زیادہ ظاہر یہ ہے کہ دونوں سے قسم لی جائیگی اور یہ امام ابو منصور ماتریدی کا قول ہے اس لیے کہ بائع ثمن کے وصول کرنے کے بعد ان دونوں سے اجنبی ہو گیا اور نیز وہ اجنبی ہے موکل سے پس اس کے خلاف اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(و کذا... الخ) موکل نے وکیل کو امر کیا کہ اس غلام کو خریدو یعنی وکیل کے لیے موکل نے غلام متعین کر دیا لیکن اس کا ثمن بیان نہیں کیا کہ اتنے پیسوں کے عوض خریدو، وکیل نے اس کو خرید لیا اب وکیل کہتا ہے کہ میں نے اس کو ہزار کے بدلے میں خریدا ہے اور موکل کہتا ہے کہ تم نے اس کو پانچ سو کے عوض خریدا ہے، تو اب یہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور وکیل اور موکل کی بیع فسخ ہو جائیگی اور بیع وکیل کی ہو جائیگی۔ یہاں یہ دونوں قسم اٹھائیں گے اگرچہ بائع (وہ آدمی جس سے وکیل نے غلام خریدا ہے) وکیل کی تصدیق کر دے کہ ہاں میں نے اس کو یہ غلام پانچ سو کے عوض فروخت کیا ہے۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے ”وان صدق البائع المأمور“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا تا کہ بعض پر رد ہو جائے، بعض کہتے ہیں کہ اگر بائع مامور (وکیل) کی تصدیق کر دے کہ میں نے یہ غلام اس وکیل کو پانچ سو کے عوض بیچا ہے تو اس صورت میں وکیل کی بات مانی جائیگی اس لیے کہ اب موکل اور وکیل کے درمیان اختلاف بائع کی تصدیق کی وجہ سے رفع ہو گیا لہذا اب تحالف (وکیل اور موکل دونوں سے قسم لینا) جاری نہ ہوگا۔ تو مصنف نے ان پر رد کر دیا کہ دونوں سے قسم لی جائیگی اگرچہ بائع مامور کی تصدیق کر دے، یہ امام ابو منصور ماتریدی کا قول ہے۔

(لان البائع... الخ) یہاں سے ان بعض حضرات کی دلیل کا جواب ہے کہ بائع کی تصدیق کا کچھ فائدہ نہ ہوگا اس لیے کہ بائع ثمن وصول کر چکا ہے اور ثمن کی وصولی کے بعد بائع وکیل اور موکل کے لیے اجنبی بن گیا، نیز بائع موکل کے

لیے اجنبی ہے لہذا موکل کے خلاف اس بائع کی تصدیق نہ کی جائیگی۔

﴿فصل﴾

لَا يَصْحُحُ بَيْعُ الْوَكِيلِ وَشِرَاءُ هِمَّتَنْ تَرُدُّ شَهَادَتَهُ لَهُ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَجُوزُ أَنْ كَانَ بِمِثْلِ الْقِيَمَةِ إِلَّا مِنْ عَبْدٍ هُوَ أَوْ مَكَاتِبُهُ وَصَحَّ بَيْعُ الْوَكِيلِ بِمَا قَلَّ أَوْ كَثُرَ وَالْعَرْضُ وَالنَّسِيئَةُ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَصْحُحُ إِلَّا بِمَا يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهِ وَلَا يَصْحُحُ إِلَّا بِالْدِرَاهِمِ وَالْدَنَانِيرِ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْمُتَعَارَفِ وَالْمُرَادُ بِالنَّسِيئَةِ الْبَيْعُ بِالْثَمَنِ الْمَوْجَلِّ وَعِنْدَهُمَا يَتَّقِيْدُ بِاجْلِ مُتَعَارَفٍ .

﴿ترجمہ﴾

صحیح نہیں وکیل کی بیع اور اس کی شراء اس شخص کے ساتھ جس کے حق میں اس کی گواہی رد کی جاتی ہو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے اگر مثل قیمت کے ساتھ ہو مگر اپنے غلام سے یا اپنے مکاتب سے، اور صحیح ہے وکیل کا بیع کرنا تھوڑے ثمن کے ساتھ اور زیادہ ثمن کے ساتھ اور سامان کے ساتھ اور ادھار کے ساتھ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں مگر اتنے نقصان کے ساتھ جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہوں، اور صحیح نہیں مگر دراہم اور دنانیر کیساتھ اس لیے کہ مطلق راجع ہوتا ہے متعارف کی طرف اور نسیئہ سے مراد ادھار ثمن کے ساتھ بیع کرنا ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ بیع مقید ہوگی متعارف مدت کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(لا یصح... الخ) امام صاحب کے نزدیک وکیل بالبیع یا وکیل بالشراء ان لوگوں کے ساتھ بیع اور شراء نہیں کر سکتا ہے جن کے حق میں وکیل کی گواہی مقبول نہیں، اور صاحبین کے نزدیک ان لوگوں کے ساتھ اگر اس کی بیع و شراء مثل قیمت کے ساتھ ہو (یعنی اتنے پیسوں کے ساتھ بیع و شراء ہو بیع کی قیمت کے برابر ہوں) تو جائز ہے ورنہ جائز نہیں لیکن اپنے غلام اور مکاتب کے ساتھ بیع و شراء کو صاحبین بھی جائز نہیں سمجھتے۔

(وصح... الخ) وکیل بالبیع (جس کو موکل نے کہا ہو تم میری یہ چیز بیچ دو) کم ثمن کے ساتھ بھی بیع کر سکتا ہے اور زیادہ ثمن کے ساتھ بھی، سامان کے بدلے میں بھی بیع کر سکتا ہے اور ادھار کے ساتھ بھی، صاحبین فرماتے ہیں کہ وکیل صرف اتنے نقصان کے ساتھ بیع کر سکتا ہے جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں اور صرف دراہم اور دنانیر کے ساتھ بیع کر سکتا ہے سامان کیساتھ نہیں کر سکتا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں اس کو مطلقاً بیع کا وکیل بنایا گیا ہے، مطلق متعارف کی طرف راجع ہوتا ہے، اور متعارف یہی ہے کہ بیع دراہم اور دنانیر کے ساتھ ہوتی ہے سامان کے ساتھ نہیں ہوتی۔

(والمرا د... الخ) یہاں سے نسیئہ کی تعیین مراد کا بیان ہے کہ نسیئہ سے مراد یہ ہے کہ وکیل بیع

کرے اور ثمن مشتری کے ذمہ ثمن موجب ہو (یعنی ادھار ہو اور ادائیگی ثمن کی مدت بیان کی گئی ہو) امام صاحب کے نزدیک تو مطلقاً ثمن موجب کے ساتھ بیع کر سکتا ہے لیکن صاحبین فرماتے ہیں کہ وکیل اگر اجل متعارف کیساتھ بیع کرے یعنی اتنی مدت مقرر کرے جس کو تجارت عام طور پر مقرر کرتے ہیں تب تو جائز ہے اور اگر اجل غیر متعارف کے ساتھ بیع کی تو جائز نہیں ہے۔

وَبِيعُ نَصْفِ مَا وَكَّلَ بِبَيْعِهِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَ هُمَا لَا يَجُوزُ إِلَّا أَنْ يَبِيعَ الْبَاقِيَ قَبْلَ أَنْ يَخْتَصِمَا لِئَلَّا يُلْزَمَ ضَرَرُ الشَّرَكَةِ وَأَخْذُهُ رَهْنًا وَكَفِيلًا بِالْثَمَنِ فَلَا يَضْمَنُ إِنْ ضَاعَ فِي يَدِهِ أَوْ تَوَى مَا عَلَى الْكَفِيلِ. الضَّمِيرُ ضَاعَ يَرْجِعُ إِلَى الرَّهْنِ وَصُورَةُ التَّوَى أَنْ يُرْفَعَ الْحَادِثَةُ إِلَى قَاضٍ يَرَى بَرَاءَةَ الْأَصِيلِ بِنَفْسِ الْكَفَالَةِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ مَالِكٍ فَحَكَمَ بِبَرَاءَةِ الْأَصِيلِ ثُمَّ مَاتَ الْكَفِيلُ مُفْلَسًا.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس چیز کے نصف کو بیچنا جس کی بیع کا وکیل بنایا گیا ہو یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں مگر یہ کہ بیع کرے باقی کی قبل اس کے کہ وہ دونوں مخاصمت کریں تاکہ شرکت کا ضرر لازم نہ آئے، اور صحیح ہے وکیل کارہن لینا اور کفیل لینا ثمن کے بدلے میں پس ضامن نہ ہوگا اگر اس کے ہاتھ میں وہ رہن ضائع ہو گیا یا وہ حق ہلاک ہو گیا جو کفیل کے ذمہ ہے، ضاع کی ضمیر راجع ہے رہن کی طرف اور توی کی صورت یہ ہے کہ معاملہ ایسے قاضی کے پاس لے جایا جائے جو اعتقاد رکھتا ہو نفس کفالہ کے ساتھ اصیل کے بری ہونے کا جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے پس اس نے فیصلہ کر دیا ہو اصیل کی براءت کا پھر کفیل مر گیا ہو مفلس ہو کر۔

﴿توضیح﴾

(وبیع... الخ) موکل نے کسی کو ایک چیز کی بیع کا وکیل بنایا تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کے نصف کی بیع کرے یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ایسا کرنا جائز نہیں، ہاں موکل کی وکیل کے ساتھ مخاصمت سے پہلے اگر وکیل نے باقی نصف کو بیچ دیا تو جائز ہو جائیگا۔ (یعنی ابھی تک موکل نے وکیل کو یہ نہیں کہا تھا کہ تم نے کیوں نصف کو بیچا ہے حالانکہ میں نے تمہیں کل بیچنے کا امر کیا تھا، یہ کہنے سے پہلے وکیل نے باقی نصف کو بیچ دیا تو جائز ہے) وکیل نے اگر باقی نصف کو نہیں بیچا تو یہ اس لیے ٹھیک نہیں ہے کہ اس صورت میں موکل کو شرکت کا ضرر لازم آئیگا کیونکہ اس وقت موکل اور مشتری اس شے میں شریک ہو جائیں گے۔

(واخذه... الخ) وکیل بالبیع نے بیع کر دی اور مشتری نے ثمن ادا نہیں کیا، وکیل نے اس سے ثمن کے بدلے میں کوئی چیز بطور رہن کے رکھ لی یا اس مشتری سے کوئی کفیل لے لیا تو یہ جائز ہے اس لیے کہ وکیل عقد بیع میں اصیل ہوتا ہے اور اصیل کے لیے یہ کام جائز ہوا کرتے ہیں، پس اگر وکیل نے ثمن کے بدلے میں رہن رکھ لیا اور وہ رہن اس کے قبضہ میں ضائع

ہو گیا تو یہ وکیل ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اس نے مشتری سے ثمن کے بدلے کفیل لے لیا اور کفیل کے ذمے کفالت کے طور پر جو کچھ تھا یعنی ثمن، وہ اس سے وصول نہ ہو سکا تو بھی وکیل ضامن نہ ہوگا۔

(الضمیر... الخ) یہاں سے ضاع کی ضمیر کے مرجع کو بیان کیا کہ اس کا مرجع رہن ہے۔

(و صورة... الخ) یہاں سے ”توی ماعلی الکفیل“ کی صورت کو بیان کرتے ہیں اسکی صورت یہ ہے کہ معاملہ ایسے قاضی کے پاس لے جایا گیا جو اس بات کا قائل ہے کہ نفس کفالت سے اکیل بری ہو جاتا ہے جیسا کہ امام مالک کا مذہب ہے، قاضی نے یہ فیصلہ سنا دیا کہ اکیل یعنی مشتری اس ثمن کی ادائیگی سے بری ہے اسکے بعد کفیل بھی مفلس ہو کر مر گیا تو اب یہ ثمن کسی طرح سے بھی وصول نہیں ہو سکتا، نہ اکیل یعنی مشتری سے، کیونکہ وہ تو بری ہو چکا ہے اور نہ کفیل سے کیونکہ وہ مر چکا ہے۔

وَتَقْيِدُ شَرَاءِ الْوَكِيلِ بِمِثْلِ الْقِيَمَةِ وَبِزِيَادَةٍ يَتَغَابَنُ النَّاسُ فِيهَا وَهِيَ مَا يُقَوِّمُ بِهِ مَقَوِّمٌ وَيُوقَفُ شَرَاءُ نَصْفِ مَا وَكَّلَ بِشَرَاءِ هَذَا عَلَى شَرَاءِ الْبَاقِي هَذَا بِإِلْتِفَاقٍ وَالْفَرْقُ لِأَبَى حَنِيفَةَ بَيْنَ الْبَيْعِ وَالشَّرَاءِ أَنَّ فِي الشَّرَاءِ تَهْمَةً وَهِيَ أَنَّهُ اشْتَرَى لِنَفْسِهِ ثُمَّ نَدِمَ فَيُلْقِيهِ عَلَى الْمُوَكَّلِ وَلَا تَهْمَةٌ فِي الْبَيْعِ فَيَجُوزُ لِأَنَّ الْأَمْرَ بِبَيْعِ الْكُلِّ يَتَضَمَّنُ بَيْعَ النِّصْفِ لِأَنَّهُ رُبَّمَا لَا يَتَيَسَّرُ بَيْعُ الْكُلِّ دَفْعَةً .

﴿ترجمہ﴾

اور مقید ہوگی وکیل کی شراء مثل قیمت کیساتھ اور اس زیادتی کیساتھ جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہوں اور وہ، وہ ہے جس کے ساتھ قیمت لگانے والا قیمت لگائے اور موقوف ہوگی اس چیز کی نصف کی شراء جسکی شراء کا وکیل بنایا گیا ہو باقی کی شراء پر یہ بالاتفاق ہے، اور امام صاحب کے لیے بیع اور شراء میں فرق یہ ہے کہ شراء میں تہمت ہے اور وہ یہ ہے کہ اس نے یہ اپنے لیے خریدا پھر نادام ہوا پس اب وہ اسے موکل پر ڈالتا ہے اور کوئی تہمت نہیں ہے بیع میں، لہذا جائز ہوگی اس لیے کہ کل کی بیع کا امر کرنا متضمن ہے نصف کے بیع کو اس لیے کہ بسا اوقات آسان نہیں ہوتا کل کو یکبارگی بیچنا۔

﴿توضیح﴾

(وتقید... الخ) وکیل بالشراء (وہ آدمی جس کو موکل نے کہا کہ میرے لیے فلان چیز خریدو) مثل قیمت کے ساتھ شراء کر سکتا ہے (یعنی اتنے ثمن کے عوض شراء کر سکتا ہے جو اس شے کی قیمت کے برابر ہو) اور اگر مثل قیمت سے زائد کے ساتھ شراء کرتا ہے تو اگر اتنے زیادہ پیسوں کے ساتھ شراء جس کو لوگ عام طور پر برداشت کر لیتے ہیں تب تو جائز ہے اور اگر زیادہ نقصان کے ساتھ کی تو جائز نہیں۔ مصنف نے وہی مایقوم... الخ سے زیادہ پیسوں کے عوض شراء کے مصداق کو بیان کیا جس کو لوگ برداشت کر لیتے ہیں حاصل یہ ہے کہ وکیل اتنے پیسوں کی زیادتی کے ساتھ شراء کرے جو نرخ لگانے والوں کی قیمت

میں آجائے یعنی کئی نرخ لگانے والوں سے جب اس شے کی قیمت پوچھی جائے تو وکیل کا ثمن ان میں کسی ایک کے قول کے مطابق ہو جائے، ایسا نہ ہو کہ وکیل کا ثمن ان میں سب کے اقوال سے بڑھ جائے۔

(و یوقف... الخ) موکل نے دوسرے ایک شے کی شراء کا وکیل بنایا، وکیل نے اس شے کے نصف کو خرید لیا تو اس کی یہ شراء موقوف ہوگی، تا وقتیکہ وہ باقی نصف کو بھی خرید لے، اس مسئلے میں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے۔

(والفرق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ وکیل بالبیع اگر نصف کی بیع کرتا ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور وکیل بالشراء اگر نصف کی شراء کرتا ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں اس کی یہ شراء باقی نصف کی شراء پر موقوف رہے گی؟ تو اس کا جواب دیا کہ نصف کی بیع اور نصف کی شراء میں فرق ہے، نصف کی شراء میں تہمت ہے، وہ یہ ہے کہ کوئی کہہ سکتا ہے وکیل نے نصف کو اپنے لیے خریدا تھا پھر جب اسے وہ خریدی ہوئی چیز پسند نہ آئی اور اپنی شراء پر پشیمان ہوا تو اس نے اس چیز کو موکل کے کھاتے میں ڈال دیا چونکہ اس میں تہمت ہے اس لیے اس کی شراء باقی نصف کی شراء پر موقوف رہے گی، بخلاف بیع کے، کہ نصف کی بیع میں کوئی تہمت نہیں ہے، لہذا وہ جائز ہوگی کیونکہ موکل نے اسکو کہا تھا کہ تم اس شے کے کل کو بیچ دو اور کل کی بیع کا امر نصف کے بیع کے امر کو بھی متضمن ہے (یعنی جب موکل نے کہا کہ کل بیچ دو تو اس کے ضمن میں یہ بھی آگیا کہ اس کے نصف کو بیچ دو) لہذا نصف کی بیع بھی وکیل کے لیے جائز ہوگی کیونکہ بسا اوقات انسان کے لیے کل کو یکبارگی بیچنا مشکل ہو جاتا ہے۔

ولو رد مبيع على وكيل بعيب يحدث مثله او لا يحدث ببينة او نكول او اقرار ردّه على امره الا وكيل اقرب بعيب يحدث مثله لزمه ذلك اي باع الوكيل بالبيع ثم ردّ عليه بالعيب فان كان العيب ممّا لا يحدث مثله كالاصبع الزائدة او لا يحدث مثله في هذه المدة يرده على الامر سواء كان الردّ على الوكيل بالبينة او بالنكول او بالاقرار وان كان العيب ممّا يحدث مثله فان كان الردّ عليه بالبينة او بالنكول ردّه على الامر وان كان بالاقرار لا يرده على الامر وتاويل اشتراط البينة او النكول او الاقرار في العيب الذي لا يحدث مثله ان القاضي ربما يعلم ان هذا العيب لا يحدث مثله في مدة شهر لكن يشتبه عليه تاريخ البيع فيحتاج الى احدي هذه الحجج او كان العيب لا يعرفه الا النساء او اطباء وقول المرأة حجة في توجه الخصومة لا في الردّ فيفتقر الى هذه الحجج للردّ حتى لو عاين القاضي البيع والعيب ظاهر لا يحتاج الى شيء منها.

ترجمہ

اور اگر لوٹائی گئی مبيع وکیل پر اس عیب کی وجہ سے جس کی مثل پیدا ہو سکتا ہے یا پیدا نہیں ہو سکتا، بینہ کی وجہ سے یا قسم سے انکار کی وجہ سے یا اقرار کی وجہ سے تو وہ اسے واپس کر دے اپنے امر پر مگر وہ وکیل جس نے اقرار کیا ہوا ایسے عیب کا جس کی مثل پیدا

ہوسکتا ہے اور اسکو یہ لازم ہو جائیگا یعنی وکیل بالبیع نے بیع کی پھر اس پر وہ بیع واپس لوٹا دی گئی عیب کیوجہ سے پس اگر عیب ان عیبوں میں سے ہو جنکی مثل پیدا نہیں ہو سکتی جیسے چھٹی انگلی یا انکی مثل پیدا نہیں ہو سکتی اس مدت میں تو وہ اپنے آمر پر واپس لوٹا دے خواہ وکیل پر واپسی بینہ کیوجہ سے ہو یا قسم سے انکار کیوجہ سے ہو یا اقرار کیوجہ سے ہو اور اگر عیب ان عیبوں میں سے ہے جن کا مثل پیدا ہو سکتا ہے تو پس اگر اس پر واپسی بینہ کی وجہ سے ہو یا قسم سے انکار کی وجہ سے ہو تو وہ واپس کر دے اپنے آمر کو اور اگر اقرار کی وجہ سے ہو تو وہ نہ لوٹائے اپنے آمر پر، اور بینہ یا قسم سے انکار یا اقرار کی شرط لگانے کیوجہ اس عیب میں جسکی مثل پیدا نہیں ہو سکتا یہ ہے کہ قاضی بسا اوقات جانتا ہے کہ یہ عیب اسکی مثل ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتی لیکن اس پر مشتبہ ہوتی ہے بیع کی تاریخ پس وہ محتاج ہوتا ہے ان دلیلوں میں ایک دلیل کی طرف یا عیب ایسا ہوتا ہے جسکو نہیں جانتی مگر عورتیں یا اطباء، اور عورت کا قول خصوصیت کے واقع ہونے میں حجت ہوتا ہے نہ کہ واپس کرنے میں پس قاضی محتاج ہوگا ان دلیلوں کی طرف واپس کرنے کیلئے حتیٰ کہ اگر اس قاضی نے خود بیع اور عیب کا مشاہدہ کیا ہو در آنحالیکہ عیب ظاہر ہو تو وہ ان میں سے کسی چیز کی طرف محتاج نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولورد... الخ) وکیل بالبیع نے بیع کی اور مشتری نے وہ بیع عیب کی وجہ سے وکیل کو واپس لوٹا دی، تو یہ وکیل اس بیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے وہ یہ کہ عیب یا تو ایسا ہوگا جو حادث نہیں ہو سکتا بلکہ پیدائشی ہو سکتا ہے جیسا کہ چھٹی انگلی، اور یا وہ عیب ایسا ہوگا جو بیع کی تاریخ کے بعد پیدا ہو سکتا ہے پہلے نہیں یا وہ عیب ایسا ہوگا جو بیع کی تاریخ سے پہلے پیدا ہوا ہوگا۔ اگر وہ عیب ایسا ہے جو پیدائشی ہے یا ایسا ہے جو بیع کی تاریخ سے پہلے پیدا ہوا ہے تو ایسی صورت میں وکیل اس بیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے خواہ مشتری نے وہ بیع وکیل پر کسی بھی طرح سے لوٹائی ہو، مثلاً اس مشتری نے عیب پر بینہ قائم کیا ہو یا وہ بینہ سے عاجز ہو اور وکیل کو قسم اٹھانے کا کہا گیا ہو اور اس نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا ہو یا خود اس وکیل نے عیب کے وجود کا اقرار کیا ہو۔ اور اگر وہ عیب ایسا ہے جو بیع کی تاریخ کے بعد پیدا ہو سکتا ہے تو پھر دیکھیں گے، اگر مشتری نے بیع وکیل پر اس لیے واپس لوٹائی ہو کہ اس نے عیب پر بینہ قائم کر دیا تھا یا وہ بینہ سے عاجز آ گیا تھا اور وکیل کو قسم اٹھانے کا کہا گیا تھا اور اس نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تھا تو اب وکیل اس بیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے اور اگر مشتری نے وہ بیع اس لیے واپس لوٹائی ہو کہ وکیل نے خود عیب کے وجود کا اقرار کیا تھا تو اب وکیل اس بیع کو موکل پر واپس نہیں لوٹا سکتا۔

(و تاویل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر مشتری وکیل کو بیع اس عیب کیوجہ سے واپس کر دے جو تاریخ بیع سے پہلے پیدا ہو سکتا ہے تو یہ بات یقینی ہے کہ یہ عیب موکل کے پاس سے تھا تو اگر وکیل پر بیع کی واپسی اس عیب کیوجہ سے ہوتی ہے تو ظاہر ہے کہ وکیل اس بیع کو موکل پر واپس لوٹا دیگا، اس میں یہ شرط کیوں لگائی گئی کہ اگر مشتری بیع کی واپسی بینہ، قسم سے انکار یا عیب کے اقرار کیوجہ سے کرے تب وکیل بیع کو موکل پر واپس لوٹا سکتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ بسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ قاضی

یہ تو جانتا ہے کہ یہ عیب ایک ماہ کی مدت میں پیدا نہیں ہو سکتا (بلکہ یہ عیب اس سے بھی پرانا ہے) لیکن وہ یہ نہیں جانتا کہ بیع کی تاریخ کیا ہے؟ جب اس قاضی کو بیع کی تاریخ کا پتہ نہ ہوگا تو اسکو یہ معلوم نہ ہوگا کہ یہ عیب بیع کے بعد کا ہے یا بیع سے پہلے کا ہے تو قاضی بینہ، قسم سے انکار، یا اقرار کی طرف محتاج ہوگا اسی لیے ان تین میں سے کسی ایک کی شرط لگائی گئی، یا ہو سکتا ہے وہ عیب ایسا ہو جس کو صرف عورتیں یا اطباء ہی پہچان سکتے ہیں تو ہو سکتا ہے عورت نے کہا ہو اس میں یہ عیب ہے اور عورت کا قول خصومت کو متوجہ کرنے میں تو حجت بن سکتا ہے بیع کی واپسی میں حجت نہیں بن سکتا اسی لیے ان تین باتوں میں کسی ایک کی شرط لگائی۔

(حتی... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ بینہ، نکول یا اقرار کی شرط اس لیے لگائی کہ ہو سکتا ہے قاضی پر بیع کی تاریخ مشتبہ ہو یا ہو سکتا ہے عیب ایسا ہو جس کو صرف عورتیں ہی پہچان سکتی ہیں اس لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر قاضی نے خود وکیل کی بیع کا مشاہدہ کیا اور عیب بھی بالکل ظاہر ہو تو اب اگر مشتری وکیل کو یہ بیع واپس کرتا ہے تو وکیل کے لیے جائز ہے کہ وہ بیع موکل پر واپس لوٹا دے اور یہاں اب ان تین باتوں میں سے کسی بات کی ضرورت نہ ہوگی۔

فَانْ بَاعَ نِسَاءً فَقَالَ آمْرُهُ أَمْرُكَ بِنَقْدٍ وَقَالَ الْوَكِيلُ أَطْلَقْتَ صَدَقَ الْأَمْرُ وَفِي الْمُضَارَبَةِ الْمَضَارِبُ لِأَنَّ الْأَمْرَ يُسْتَفَادُ مِنَ الْأَمْرِ فَالْقَوْلُ لَهُ وَأَمَّا الْمَضَارَبَةُ فَالظَّاهِرُ فِيهَا الْإِطْلَاقُ فَالْقَوْلُ لِلْمَضَارِبِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بیع کی اس نے ادھار کیساتھ پھر اس کے آمر نے کہا میں نے تجھے نقد کیساتھ بیع کرنے کا امر کیا تھا اور وکیل نے کہا: تم نے اطلاق کیا تھا، تو آمر کی تصدیق کی جائیگی اور مضاربت میں مضارب کی، اس لیے کہ امر مستفاد ہوتا ہے آمر سے پس قول اسی کا ہوگا اور بہر حال مضاربت پس اس میں ظاہر اطلاق ہے لہذا مضارب کا قول معتبر ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان باع... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو بیع کا وکیل بنایا، وکیل نے ادھار کیساتھ بیع کر دی، اسکے بعد موکل نے کہا میں نے تمہیں نقد کے ساتھ بیع کرنے کا کہا تھا اور وکیل نے کہا: تم نے مجھے مطلقاً بیع کرنے کا کہا تھا، نقد کی قید نہیں لگائی تھی، تو اس میں موکل کی بات مانی جائیگی، اور اگر رب المال نے کسی کو مضارب بنایا اور مضارب نے ادھار کے ساتھ بیع کر دی اس کے بعد رب المال نے کہا میں نے تمہیں نقد کے ساتھ بیع کرنے کا کہا تھا، جب کہ مضارب کہتا ہے تم نے مجھے مطلقاً بیع کرنے کا کہا تھا تو اس میں مضارب کی بات مانی جائیگی، پہلی صورت میں آمر کی بات اسلئے مانی جاتی ہے کہ بات اسکی معتبر ہوتی ہے جس کی طرف سے امر مستفاد ہو (یعنی جو امر کرنے والا ہو) اور امر آمر سے مستفاد ہوتا ہے پس بات بھی آمر کی معتبر ہوگی، اور دوسری صورت میں مضارب کی بات اسلئے مانی جاتی ہے کہ مضاربت میں ظاہراً اطلاق ہوتا ہے یعنی ظاہر یہ ہے کہ رب المال جب کسی کو مضارب بناتا ہے تو اسکو مطلقاً مضاربت کی اجازت ہوتی ہے خواہ معاملہ نقد کیساتھ کرے یا ادھار کیساتھ کرے، اور

بات اسی کی معتبر ہوتی ہے جس کیلئے ظاہر شاہد و منوید ہو اور ظاہر چونکہ مضارب کی تائید کرتا ہے اسی لیے بات بھی اسی کی معتبر ہوگی۔

ولا یصح تصرف احد الوکیلین وحده فیما وکلا به الا فی خصومه ورد ودية وقضاء دين و طلاق وعتق لم یعوضا واما فی خصومه فلان الاجتماع یفرضی الی الشغب و فی الامور الاخر لا یحتاج الی الرأی. ولا یصح بیع عبد او مکاتب او ذمی فی مال صغیرہ المسلم و شراء ه ای الشراء بماله فالخاضل ان العبد و المکاتب لا ولایة لهما فی مال ولدهما الصغیر و الکافر لا ولایة له فی مال صغیرہ المسلم.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں دو وکیلوں میں سے ایک کا تصرف اس چیز میں جس کا ان دونوں کو وکیل بنایا گیا ہے مگر خصومت، ودیعت کے واپس کرنے، دین کی ادائیگی، اور وہ طلاق و عتاق جن کا عوض نہ لیا جائے، بہر حال خصومت میں پس اس لیے کہ دونوں کا بولنا شور کی طرف مفضی ہوگا اور دوسرے امور میں رائے کی طرف احتیاج نہیں ہوتی اور صحیح نہیں غلام یا مکاتب یا ذمی کی بیع اپنے چھوٹے مسلمان بچے کے مال میں اور اسکی شراء کرنا یعنی اسکے مال کیساتھ شراء کرنا، پس خلاصہ یہ ہے کہ غلام اور مکاتب ان کی کوئی ولایت نہیں ہوتی اپنے چھوٹے بچے کے مال میں اور کافر کی ولایت نہیں ہوتی اپنے چھوٹے مسلم بچے کے مال میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یصح... الخ) ایک آدمی نے کسی کام کیلئے دو وکیل بنائے، اسکے بعد ان دو میں کوئی ایک اکیلا وہ کام سرانجام دیتا ہے تو یہ جائز نہیں، بلکہ دونوں کا اس کام میں شریک ہونا ضروری ہے جسکے لیے انہیں وکیل بنایا گیا ہے۔ لیکن چند کام ایسے ہیں جن میں ایک وکیل کا تصرف بھی کافی ہے، وہ کام یہ ہیں خصومت، امانت کی واپسی، دین کی ادائیگی، بغیر عوض کے طلاق دینا، بغیر عوض کے غلام آزاد کرنا، یہ کام دو وکیلوں میں کوئی ایک بھی کر لے تو ٹھیک ہے، مصنف نے ”طلاق و عتاق لم یعوضا“ اس لئے کہا کہ اگر کسی نے دو آدمیوں کو وکیل بنایا کہ تم میرا غلام مال کے بدلے میں آزاد کر دو یا میری بیوی کو مال کے بدلے میں طلاق دیدو تو پھر دونوں کا حاضر ہونا ضروری ہے۔

(اما فی... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ان کاموں میں ایک وکیل کا تصرف کیوں کافی ہے؟ حاصل یہ ہے کہ خصومت میں ایک وکیل کا تصرف اسلئے کافی ہے کہ اگر اس میں دونوں وکیل بولنے لگیں تو شور پیدا ہو جائیگا اور مقصد حاصل نہ ہوگا۔ اور امانت کی واپسی، دین کی ادائیگی، طلاق و عتاق بلا عوض میں ایک وکیل کا تصرف اسلئے کافی ہے کہ دونوں وکیلوں کا تصرف ان کاموں میں ضروری ہوتا ہے جن میں رائے کی ضرورت ہوتا کہ دونوں کی رائے شامل حال ہو جائے، اور یہ کام ایسے ہیں جن میں رائے کی ضرورت نہیں ہوتی، ہاں طلاق و عتاق بالعیوض میں رائے کی ضرورت پڑتی ہے کہ کتنا مال اس غلام اور بیوی پر لازم کیا جائے؟ اس لیے وہاں دونوں وکیلوں کا حاضر ہونا ضروری قرار دیا گیا۔

(ولا یصح... الخ) غلام اور مکاتب اپنے چھوٹے بچے کے مال کی بیع کر سکتے ہیں اور نہ ہی اسکے مال سے شراء کر سکتے ہیں، اسی طرح ذمی اپنے چھوٹے مسلمان بچے کے مال کی بیع کر سکتا ہے اور نہ ہی اسکے مال سے شراء کر سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ اپنے بچے کے مال میں تصرف وہ کر سکتا ہے جس کو اپنے بچے کے مال میں ولایت حاصل ہو، غلام اور مکاتب کو اپنے بچے کے مال میں ولایت حاصل نہیں ہوتی اسی طرح ذمی کو اپنے مسلمان بچے کے مال میں ولایت حاصل نہیں ہوتی۔

﴿باب الوکالة بالخصومة وبالقبض﴾

للوکیل بالخصومة القبض عند الثلاثة ای عند ابی حنیفة وعند ابی یوسف ومحمد خلافاً لزفر
کالوکیل بالتقاضی فی ظاہر الجواب ویفتی بعد قبضهما الآن فإن الوکیل بالتقاضی یملک
القبض فی ظاہر المذهب لکن الفتوی فی هذا الزمان علی أن الوکیل بالخصومة والوکیل بالتقاضی
لا یملکان القبض لظهور الخيانة فی الوكلاء وللوکیل بقبض الدین الخصومة هذا عند ابی حنیفة
وعند هما لا یملک الخصومة لا للذی بقبض العین .

﴿ترجمہ﴾

خصومت کے وکیل کے لیے قبضہ کرنا جائز ہے ائمہ ثلاثہ یعنی امام صاحب اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک بخلاف امام زفر کے جیسے تقاضا کرنے کا وکیل ظاہر جواب (ظاہر مذہب) کے مطابق، اور فتویٰ دیا جائیگا آج کل انکے قبضہ نہ کرنے کا، اس لیے کہ تقاضا کا وکیل مالک ہوتا ہے قبضہ کرنے کا ظاہر مذہب کے مطابق لیکن فتویٰ اس زمانے میں اس بات پر ہے کہ خصومت کا وکیل اور تقاضا کرنے کا وکیل مالک نہیں ہوتے قبضہ کرنے کے بوجہ وکلاء میں خیانت کے ظاہر ہونے کے اور دین کے قبضے کے وکیل کیلئے جائز ہے خصومت کرنا یہ امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک وہ خصومت کا مالک نہیں ہوگا، نہ کہ اس کے لیے عین کے قبضے کا وکیل ہو۔

﴿توضیح﴾

(الوکیل... الخ) ایک آدمی کو مدعی علیہ کے ساتھ خصومت کرنے کا وکیل بنایا گیا، تو وہ وکیل ائمہ ثلاثہ کے نزدیک مدعی علیہ کے ساتھ خصومت کیساتھ ساتھ اس سے مدعی کے حق پر قبضہ بھی کر سکتا ہے اور امام زفر کے نزدیک وہ قبضہ نہیں کر سکتا، اور وہ آدمی جس کو مدعی علیہ سے مال کا تقاضا کرنے کا وکیل بنایا گیا تو وہ بھی ظاہر الروایۃ کے مطابق مدعی علیہ سے مدعی کے مال پر قبضہ کر سکتا ہے، لیکن اس زمانے میں اس بات پر فتویٰ دیا جائیگا کہ وکیل بالخصومت اور وکیل بالتقاضی قبضہ کرنے کے مالک نہ ہونگے اسکی وجہ یہ ہے کہ آجکل کے زمانے میں وکلاء میں خیانت پائی جاتی ہے عین ممکن ہے کہ وکلاء مال پر قبضہ کر لیں اور مدعی کو وہ مال نہ دیں۔

باقی رہی یہ بات کہ پھر انکو تقاضی یا خصومت کا وکیل کیوں بنایا جاتا ہے تو اسکی وجہ یہ ہو سکتی ہے یہ اچھی طرح بول سکتے ہوں لیکن امانت میں خائن ہوں، لہذا انکو خصومت اور تقاضا کرنے کا حق تو ہوگا لیکن قبضہ کرنے کا حق نہ ہوگا۔

(ولو وکیل... الخ) جس آدمی کو دین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو امام صاحب کے نزدیک وہ خصومت بھی کر سکتا ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو خصومت کا حق نہ ہوگا۔ اور جس کو عین پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا گیا ہو تو بالاتفاق وہ خصومت کا مالک نہ ہوگا۔

فلو قام حجة ذی الید علی وکیل بقبض عبد أن موکله باعه منه يقصر یدہ ولا یثبت البیع فیکام ثانیاً علی البیع اذا حضر الغائب. أدخل فاء التعقیب فی قوله فلو قام لأن هذه المسئلة من فروع أن الوکیل بقبض العین هل هو وکیل بالخصومة أم لا؟ ففی هذه المسئلة قیاس واستحسان فالقیاس ان العبد یدفع الی الوکیل ولا تقبل بینته أن الموکل باع من صاحب الید لأن البینه قامت علی غیر خصم وفی الاستحسان يقصر ید الوکیل من غیر أن یثبت البیع فی حق الموکل لأنه خصم فی قصر الید وإن لم یکن خصماً فی اثبات البیع علی الموکل.

ترجمہ

پس اگر قائم ہوئی قابض کی بینہ غلام پر قبضہ کرنے کے وکیل کے خلاف کہ اسکے موکل نے یہ غلام اسکے ہاتھ فروخت کر دیا ہے تو کوتاہ ہوگا اس کا قبضہ، اور بیع ثابت نہ ہوگی پس دوسری بار بینہ قائم کی جائیگی بیع پر جب غائب حاضر ہو جائے، مصنف نے فاتعقیب کو داخل کیا اپنے اس قول ”فلو قام“ میں اسلئے کہ یہ مسئلہ اس بات کی فروع میں سے ہے کہ عین کے قبضے کا وکیل کیا وہ خصومت کا وکیل ہوتا ہے یا نہیں؟ تو اس مسئلے میں ایک قیاس اور ایک استحسان ہے پس قیاس یہ ہے کہ غلام وکیل کو دے دیا جائے اور اس کا بینہ قبول نہ کیا جائے کہ موکل نے قابض کے ہاتھ یہ غلام فروخت کر دیا ہے اسلئے بینہ قائم ہو غیر خصم پر اور استحسان میں وکیل کا قبضہ کوتاہ ہوگا بغیر اس بات کے بیع موکل پر ثابت ہو جائے۔

توضیح

(فلو قام... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم فلاں کے پاس جاؤ اسکے پاس میرا غلام ہے اس پر قبضہ کر لو، وکیل اس فلاں کے پاس گیا، جب اس غلام پر قبضہ کرنا چاہا تو قابض نے کہا تمہارے موکل نے اس غلام کو میرے ہاتھ فروخت کر دیا ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو اب وہ غلام وکیل کے قبضہ میں نہیں دیا جائیگا، لیکن اس قابض کی بینہ کی وجہ سے اس غلام کی بیع ثابت نہ ہوگی جب تک موکل خود حاضر نہ ہو، جب وہ حاضر ہو جائے تو دوبارہ قابض اس بات پر بینہ قائم کریگا کہ موکل میرے ہاتھ یہ غلام بیچ چکا ہے تب بیع ثابت ہوگی۔

(ادخل... الخ) یہاں سے شارح ”لوقام“ پر فاء کو داخل کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ فاتفریعیہ ہے، پیچھے بیان کیا کہ وکیل بقبض العین خصومت کا مالک نہیں ہوتا (مثلاً ایک آدمی کو وکیل بنایا کہ زید کے قبضہ میں میرا غلام ہے اس پر قبضہ کر لو تو وہ آدمی (وکیل) اس زید سے خصومت نہیں کر سکتا) تو یہاں ہے اس پر تفریع بیان کی کہ مسئلہ مذکورہ میں موکل نے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے جو کہ عین ہے اور قابض نے اس بات پر بینہ قائم کر دی کہ موکل یہ غلام مجھے بیچ چکا ہے تو اب وکیل اس سے خصومت نہیں کر سکتا۔

(ففی هذه... الخ) یہاں سے شارح اس مسئلے میں قیاس اور استحسان کو ذکر کرتے ہیں، کہ اس مسئلے میں ایک قیاس ہے اور ایک استحسان ہے، قیاس تو یہ ہے کہ غلام وکیل کے قبضہ میں دے دیا جائے، اور قابض کی اس بات پر بینہ قبول نہ کی جائے کہ موکل یہ غلام مجھے بیچ چکا ہے۔ اسلئے کہ قابض نے یہ بینہ وکیل کے خلاف قائم کی ہے اور وکیل خصم نہیں ہے خصم تو موکل ہے، اور بینہ جب غیر خصم کے خلاف قائم کی جائے تو اسے قبول نہیں کیا جاتا، باقی رہی یہ بات کہ یہاں بینہ غیر خصم کے خلاف کیسے قائم کی گئی ہے؟ تو وہ اس طرح کہ وکیل تو صرف اس غلام پر قبضہ چاہتا ہے، وہ قابض سے اس بات پر فحاصمت نہیں کرتا کہ موکل نے غلام کی بیع کی ہے یا نہیں، جب کہ قابض نے بیع پر بینہ قائم کر دی ہے تو یہ بینہ غیر خصم کے خلاف ہوئی۔

(وفی الاستحسان... الخ) یہاں سے شارح اس مسئلے میں استحسان کو ذکر کرتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں استحسان یہ ہے کہ غلام کو اس وکیل کے قبضہ میں نہ دیا جائے لیکن قابض کی بینہ کی وجہ سے اس غلام کی بیع بھی ثابت نہ ہوگی جب تک موکل حاضر نہ ہو جائے، جب موکل حاضر ہو جائے تو دوبارہ بیع پر بینہ قائم کیا جائیگا اور بیع ثابت ہو جائیگی۔ باقی رہی یہ بات کہ وکیل تو غیر خصم ہے، پس بیع پر بینہ قائم ہونے کی وجہ سے وکیل کو غلام پر قبضہ کرنے سے کیوں روکا جائیگا؟ اس کا جواب یہ ہے کہ وکیل اگرچہ موکل کے خلاف بیع کے ثابت ہونے میں خصم نہیں ہے لیکن وہ چونکہ اس غلام پر قبضہ کرنا چاہتا ہے تو قبضہ کے لحاظ سے خصم ضرور ہے اس لیے غلام اس کے قبضہ میں نہیں دیا جائیگا۔

کَمَا يَقْضَرُ يَدُ الْوَكِيلِ فِي نَقْلِ الْمَرْأَةِ وَالْعَبْدِ بِالطَّلَاقِ وَعَتَقٍ لَوْ قَامَتِ حُجَّتُهُمَا عَلَيْهِ حَتَّى يَحْضُرَ الْغَائِبُ أَوْ إِذَا جَاءَ رَجُلٌ وَقَالَ أَنَا وَكَيلُ فَلَانِ الْغَائِبِ بِنَقْلِ امْرَأَتِهِ أَوْ عَبْدِهِ إِلَى مَوْضِعٍ كَذَا فَأَقَامَتِ الْمَرْأَةُ الْبَيِّنَةَ عَلَى أَنَّ مَوْلَاهُ طَلَّقَهَا وَالْعَبْدُ عَلَى أَنَّهُ اعْتَقَهُ يَقْضَرُ يَدُ الْوَكِيلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَثْبُتَ الطَّلَاقُ وَالْعَتَقُ بَلْ إِذَا حَضَرَ الْغَائِبُ تَجِبُ إِعَادَةُ الْقِيَامَةِ الْبَيِّنَةِ فَقَوْلُهُ حَتَّى يَحْضُرَ الْغَائِبُ يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ بِالطَّلَاقِ وَعَتَقٍ أَيْ لَا يَقَعُ الطَّلَاقُ وَالْعَتَقُ حَتَّى يَحْضُرَ الْغَائِبُ فَإِنَّهُ إِذَا حَضَرَ يَقَعُ إِنْ أُعِيدَتِ الْبَيِّنَةُ فَأَعَادَةُ الْبَيِّنَةِ قَدْ سَبَقَتْ فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَقَدْ جُعِلَ حُكْمُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ كَالْحُكْمِ الْأَوَّلِ فِيْفَهُمْ إِعَادَةُ الْبَيِّنَةِ .

ترجمہ

جیسا کہ کوتاہ ہوتا ہے وکیل کا قبضہ عورت اور غلام کو لے جانے میں بغیر طلاق اور آزادی کے اگر قائم ہوئی انکی بینہ اس

بات پر، حتیٰ کہ غائب حاضر ہو جائے، یعنی اگر ایک آدمی آیا اور کہا میں فلاں غائب کا وکیل ہوں اسکی عورت یا اسکے غلام کو فلاں جگہ تک لے جانے کا، پس عورت نے بینہ قائم کر دیا اس بات پر کہ اس کے موکل نے اس کو طلاق دے دی ہے اور غلام نے اس بات پر کہ اس نے اسے آزاد کر دیا ہے تو وکیل کا قبضہ کوتاہ ہوگا بغیر اس بات کے کہ طلاق اور آزادی ثابت ہو بلکہ جب غائب حاضر ہو جائے تو بینہ کو قائم کرنے کا اعادہ واجب ہوگا پس مصنف کا قول ”حتیٰ یحضر الغائب“ متعلق ہے اس کے قول بلا طلاق وعتق کیساتھ یعنی طلاق اور آزادی واقع نہ ہونگے حتیٰ کہ غائب حاضر ہو جائے اسلئے کہ جب وہ حاضر ہو جائے تو واقع ہو جائیں گے اگر بینہ کا اعادہ کیا جائے پس بینہ کا اعادہ تحقیق گزر چکا ہے پہلے مسئلے میں اور تحقیق بنا دیا گیا ہے اس مسئلے کو پہلے حکم کی طرح، پس بینہ کا اعادہ مفہوم ہو گیا۔

﴿توضیح﴾

(کما یقصر... الخ) ایک آدمی عورت کے پاس آیا اور اسے کہا میں تمہارے غائب شوہر کا وکیل ہوں اس نے مجھے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ میں تمہیں فلاں جگہ تک پہنچا دوں تو عورت نے جواب میں کہا: مجھے میرے شوہر نے طلاق دے دی ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا، تو اب وکیل اس عورت کو نہیں لے جاسکتا، لیکن اس بینہ کی وجہ سے طلاق ثابت نہ ہوگی جب تک کہ غائب شوہر حاضر نہ ہو جائے، جب وہ حاضر ہو جائے تو عورت دوبارہ اس بات پر بینہ قائم کرے گی کہ اس شوہر نے مجھے طلاق دے دی ہے اسکے بعد طلاق واقع ہوگی۔ اسی طرح ایک آدمی غلام کے پاس آیا اور اسے کہا: میں تمہارے مالک کا وکیل ہوں، اس نے مجھے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ میں تمہیں فلاں جگہ تک لے جاؤں، جواب میں اس غلام نے کہا: مجھے تو میرے مالک نے آزاد کر دیا ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو وہ غلام اس وکیل کے قبضہ میں نہیں دیا جائیگا۔ لیکن اس بینہ کی وجہ سے اس کی آزادی بھی ثابت نہ ہوگی تاوقتیکہ غائب مالک حاضر ہو جائے، جب وہ حاضر ہو جائے تو غلام دوبارہ اپنی آزادی پر بینہ قائم کریگا اور پھر آزاد ہو جائیگا۔

(فقولہ... الخ) یہ حتیٰ یحضر الغائب کی ترکیب ہے، حتیٰ، بلا طلاق وعتق کے متعلق ہے۔ معنی یہ ہے کہ طلاق و آزادی واقع نہ ہوگی جب تک کہ غائب حاضر نہ ہو جائے، جب وہ حاضر ہو جائے اور بینہ کا اعادہ کیا جائے (دوبارہ بینہ قائم کی جائے) تو اب آزادی اور طلاق واقع ہو جائیگی۔

(فاعادة... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ حتیٰ یحضر الغائب سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب غائب حاضر ہو جائیگا تو طلاق وعتاق خود بخود واقع ہو جائیں گے اور دوبارہ بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں رہے گی حالانکہ طلاق وعتاق کے لیے بینہ کا اعادہ ضروری ہے، تو پھر مصنف نے اس کا تذکرہ کیوں نہ کیا؟ اس کا جواب دیا کہ مسئلہ اولیٰ میں بینہ کے اعادے کا تذکرہ ہو چکا ہے چنانچہ وہاں مصنف نے کہا ”فیقام ثانیاً علی البیع اذا حضر الغائب“ اور مصنف نے اس

مسئلے (طلاق وعتاق والے مسئلے) کے حکم کو پہلے مسئلے کے حکم کی طرح قرار دیا چنانچہ کہا ”کما یقصر ید الوکیل... الخ“ تو اس سے بینہ کا اعادہ خود بخود مفہوم ہو گیا اور یہ بات معلوم ہو گئی کہ یہاں بھی طلاق وعتاق کے واقع ہونے کیلئے دوبارہ بینہ قائم کرنا ضروری ہے۔ لہذا اس کو صراحت بیان کرنے کی ضرورت محسوس نہیں کی۔

وصحّ اقرار الوکیل بالخصومة عند القاضي وعند غیره لا. هذا عند ابی حنیفة ومحمد وعند ابی یوسف یجوز وإن کان عند غیر القاضي وعند زفرّ وکذا عند الشافعی لا یجوز أصلاً لأنّه مأمور بالخصومة لا بالاقرار ولنا أنّ الخصومة یُراد بها الجواب فتضمّن الاقرار کتوکیل ربّ المال کفیلہ بقبض مالہ عن المكفول عنه ای کما لا یصحّ توکیل ربّ المال کفیلہ بقبض المكفول عن المكفول عنه لأنّ الوکیل من یعمل لغيره وههنا یعمل لنفسه.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے خصومت کے وکیل کا اقرار کرنا قاضی کے پاس اور اس کے غیر کے پاس نہیں، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے اگرچہ غیر قاضی کے پاس ہو اور امام زفرؒ کے نزدیک اور اسی طرح امام شافعیؒ کے نزدیک بالکل جائز نہیں اس لیے کہ اسے خصومت کا امر کیا گیا ہے نہ کہ اقرار کا، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ خصومت سے مراد جواب ہوتا ہے پس یہ اقرار کو متضمن ہوگا، جیسے رب المال کا اپنے کفیل کو اپنے مال پر قبضہ کرنے کا وکیل بنانا مکفول عنه سے، یعنی صحیح نہیں رب المال کا اپنے کفیل کو مکفول کے قبضے کا وکیل بنانا مکفول عنه سے، اس لیے کہ وکیل وہ ہوتا ہے جو اپنے غیر کے لیے عمل کرے اور یہاں وہ اپنے لیے عمل کریگا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو خصومت کا وکیل بنایا، اس وکیل نے اپنے موکل کے خلاف مدعی علیہ کے حق کا اقرار کیا (مثلاً کہا میرے موکل (مدعی) نے مدعی علیہ کے ہزار درہم دینے ہیں) تو طرفین فرماتے ہیں کہ اگر اس نے یہ اقرار قاضی کے سامنے کیا ہے تو صحیح ہے اور اگر غیر قاضی کے سامنے کیا ہے تو صحیح نہیں ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کا اقرار مطلقاً صحیح ہے خواہ قاضی کے پاس ہو یا غیر قاضی کے پاس ہو۔ اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا اپنے موکل کے خلاف اقرار بالکل صحیح نہیں خواہ قاضی کے سامنے ہو یا غیر قاضی کے سامنے ہو۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ وکیل صرف وہ کام کر سکتا ہے جس کا اس کو وکیل بنایا گیا ہو اور یہاں اس کو خصومت کا وکیل بنایا گیا ہے نہ کہ اپنے موکل کے خلاف اقرار کا، پس یہ موکل کے خلاف مدعی علیہ کے حق کا اقرار نہیں کر سکتا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ یہاں اس کو خصومت کا وکیل بنایا گیا ہے اور خصومت سے مراد یہ ہے کہ

فریق مخالف کا جواب دیا جائے اور اپنے موکل کے خلاف اقرار، جواب میں داخل ہے ہذا وکیل کو اس کا حق حاصل ہوگا۔
 (کتوکیل... الخ) ایک آدمی مکفول عنہ (مدیون) کی طرف سے رب المال کے لیے دین کا کفیل بن گیا، اس کے بعد رب المال نے کفیل کو وکیل بنایا کہ تم جا کر مکفول عنہ سے مکفول یعنی میرا حق وصول کرو تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ وکیل اپنے غیر کے لیے عمل کرتا ہے نہ کہ اپنے لیے، اور یہاں وکیل جو کہ کفیل بھی ہے، یہ اپنے لیے عمل کریگا اس لیے کہ اس کے ذمہ ہے کہ وہ رب المال کا حق ادا کرے۔

وَمُصَدِّقُ الْوَكِيلِ بِقَبْضِ دَيْنِهِ إِنْ كَانَ غَرِيمًا أَمَرَ بِدَفْعِ دَيْنِهِ إِلَى الْوَكِيلِ إِيَّادَعَى رَجُلٌ أَنَّهُ وَكَيلُ الْغَائِبِ بِقَبْضِ دَيْنِهِ مِنَ الْغَرِيمِ وَصَدَّقَهُ الْغَرِيمُ أَمَرَ بِتَسْلِيمِ الدَّيْنِ إِلَى الْوَكِيلِ. ثُمَّ إِنْ كَذَّبَهُ الْغَائِبُ دَفَعَ الْغَرِيمُ إِلَيْهِ ثَانِيًا وَيَرْجِعُ بِهِ عَلَى الْوَكِيلِ فِيمَا بَقِيَ وَفِيمَا ضَاعَ لَا؛ لِأَنَّ غَرَضَهُ مِنْ دَفْعِهِ بَرَاءَةَ ذِمَّتِهِ فَإِذَا لَمْ يَحْصُلْ غَرَضُهُ يَنْتَقِضُ الدَّفْعُ أَمَّا إِنْ ضَاعَ لَا يُضْمَنُ لَهُ لِأَنَّهُ اعْتَرَفَ أَنَّهُ مُحِقٌّ فِي الْقَبْضِ وَالْإِسْتِرْدَادِ بِهِ أَسْهَلُ مِنَ التَّضْمِينِ فَلَهُ وَلَايَةُ ذَلِكَ لَا وَلَايَةُ هَذَا إِلَّا إِذَا كَانَ ضَمَنَهُ عِنْدَ دَفْعِهِ أَوْ دَفَعَ إِلَيْهِ عَلَى ادِّعَاءِهِ غَيْرَ مُصَدِّقٍ وَكَالْتَهُ بَأَنَ قَالَ الْوَكِيلُ إِنْ حَضَرَ الْغَائِبُ وَأَنْكَرَ التَّوَكِيلَ فَإِنِّي ضَامِنٌ هَذَا الْمَالِ أَوْ الْغَرِيمِ دَفَعَهُ إِلَيْهِ بِنَاءً عَلَى دَعْوَى الْوَكِيلِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُصَدِّقَ وَكَالْتَهُ فِيهِ هَاتَيْنِ الصُّورَتَيْنِ إِنْ أَنْكَرَ الْغَائِبُ فَالْغَرِيمُ يُضْمَنُ الْوَكِيلَ إِنْ ضَاعَ الْمَالُ.

ترجمہ

اور تصدیق کرنے والا اسکے دین پر قبضہ کرنے کی وکیل کی اگر مقروض ہو تو اسکو امر کیا جائیگا اپنے دین وکیل کو ادا کرینیکا یعنی ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ وہ غائب کا وکیل ہے مقروض سے اسکے دین پر قبضہ کرنے کا پس مقروض نے اسکی تصدیق کر دی تو اسکو امر کیا جائیگا وکیل کو دین کی ادائیگی کا، پھر اگر اسکو غائب نے جھٹلادیا تو مقروض اسکو دوسری مرتبہ دین ادا کریگا اور اس کا رجوع کریگا وکیل پر اس مال میں جو باقی ہے اور اس مال میں جو ضائع ہو گیا، نہیں۔ اس لیے کہ اس کی غرض اس کی ادائیگی سے اس کی ذمہ سے براءت تھی پس جب اس کی غرض حاصل نہیں ہوئی تو ادائیگی ٹوٹ جائیگی بہر حال اگر ضائع ہو گیا تو وہ مدیون اسکو ضامن نہیں بنائیگا اسلئے کہ اس نے اعتراف کیا تھا کہ وہ قبضہ کرنے میں حق پر ہے اور اس سے واپس لینا ضامن بنانے سے آسان ہے پس اسکو اس کی ولایت ہوگی نہ کہ اسکی، مگر جب کہ اسکو ضامن بنایا ہو اسکی ادائیگی کے وقت یاد دے دیا ہو اسکو اس کے دعویٰ کی بنا پر در آنحالیکہ وہ اسکی تصدیق کرنے والا نہ ہو، بایں طور کہ وکیل نے کہا ہوا اگر غائب حاضر ہو گیا اور اس نے تو وکیل سے انکار کیا تو میں اس مال کا ضامن ہوں یا مقروض نے اسکو وہ مال دے دیا ہو وکیل کے دعویٰ کے بنا پر بغیر اس بات کے کہ وہ اسکی وکالت کی تصدیق کرے تو ان دونوں صورتوں میں اگر غائب انکار کر دے تو مقروض وکیل کو ضامن بنائیگا اگر مال ضائع ہو گیا۔

﴿توضیح﴾

(ومصدق... الخ) ایک آدمی مدیون کے پاس آیا اور کہا میں دائن (قرض خواہ) کی طرف سے وکیل ہوں اس نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ تم سے اس کے دین پر قبضہ کروں، مدیون نے اس کی تصدیق کر دی تو اس مدیون کو امر کیا جائیگا کہ وہ وکیل کو دین کی ادائیگی کر دے، مدیون نے ادائیگی کر دی اسکے بعد غائب (دائن) حاضر ہو گیا اور اس نے وکیل کی تکذیب کر دی: اور کہا میں نے اس کو اپنے دین پر قبضہ کا وکیل نہیں بنایا تھا، تو اب مدیون اس دائن کو دوبارہ دین کی ادائیگی کرے، اور وہ دین جس پر وکیل نے قبضہ کیا تھا اس میں جتنا حصہ وکیل کے پاس باقی ہے اس کا وہ مدیون وکیل سے مطالبہ کر سکتا ہے، اور جو حصہ ضائع ہو گیا اس کا مطالبہ نہیں کر سکتا۔

(لان... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل کو بیان کرتے ہیں کہ دین کا وہ حصہ جو وکیل کے پاس باقی ہے، مدیون وکیل کو اس کا ضامن کیوں بنا سکتا ہے؟ حاصل یہ ہے کہ جب مدیون وکیل کو دین کی ادائیگی کر رہا تھا تو اس کا مقصود یہ تھا کہ وہ ذمہ سے بری ہو جائے، جب دائن نے وکیل کی تکذیب کر دی تو یہ مقصد حاصل نہ ہوا لہذا ادائیگی منتقض ہو جائیگی، پس وہ وکیل کو مابقی (مال سے اس حصے کا جو وکیل کے پاس موجود ہے) ضامن بنا سکے گا۔

(اما ان ضاع... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب مدیون کے وکیل کو ضامن بنانے کی وجہ یہ ہے کہ مدیون کا مقصد حاصل نہیں ہوا ہے تو چاہیے کہ مدیون وکیل کو دین کے اس حصے کا بھی ضامن بنائے جو وکیل کے پاس سے ضائع ہو چکا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مدیون وکیل کو ضائع ہونے والے مال کا ضامن اس لیے نہیں بنا سکتا کہ جب مدیون وکیل کو دین کی ادائیگی کر رہا تھا تو اس وقت اس نے اقرار کیا تھا کہ وکیل کو اس دین پر قبضہ کرنے کا حق ہے کیونکہ مدیون نے وکالت میں اس کی تصدیق کی تھی، جب مدیون نے وکیل کو ادائیگی حق سمجھ کر کی تھی تو اب وہ وکیل کو ضائع شدہ مال میں ضامن نہیں بنا سکتا۔

(والاسترداد... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب ماضع (دین کا وہ حصہ جو وکیل کے پاس ضائع ہو گیا) میں ضامن نہ بنانے کی وجہ یہ ہے کہ مدیون نے وکالت کی تصدیق کی تھی تو چاہیے کہ مابقی (دین کا وہ حصہ جو وکیل کے پاس باقی ہے) میں بھی مدیون وکیل سے رجوع نہ کر سکے اس لیے کہ یہ تصدیق یہاں بھی موجود ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ مدیون جب مابقی کا رجوع کریگا تو یہ استرداد (بعینہ وہی مال واپس لینا جس کی ادائیگی کی تھی) ہوگا اور جب یہ ماضع میں رجوع کریگا تو یہ تضمین (ضامن بنانا) ہوگا، استرداد تضمین سے اسہل ہے اس لیے ہم نے کہا مابقی میں رجوع جائز ہے اسلئے کہ مدیون کا مقصد جو کہ ذمہ سے براءت ہے وہ حاصل نہیں ہوا اور ماضع میں رجوع جائز ہے اس لیے کہ مدیون نے اعتراف کیا تھا کہ وکیل قبضہ کرنے میں حق پر ہے۔

(الا اذا... الخ) یہ ماضع میں رجوع نہ کرنے سے استثناء ہے حاصل یہ ہے کہ دو صورتیں ایسی ہیں جن میں مدیون ماضع میں بھی وکیل سے رجوع کر سکتا ہے ایک یہ ہے کہ وکیل نے مدیون کو یہ کہا ہو کہ اگر غائب حاضر ہو گیا اور اس نے

مجھے وکیل ماننے سے انکار کر دیا تو میں تمہارے لیے اس مال کا ضامن ہونگا جو تم مجھے ادا کرو گے، اور دوسری صورت یہ ہے کہ مدیون نے وکیل کو ادائیگی صرف اس لیے کر دی ہو کہ وکیل اپنے وکیل ہونے کا مدعی ہے اور مدیون نے اس کی وکالت کی تصدیق نہ کی ہو۔ تو ان دونوں صورتوں میں اگر دائن حاضر ہو گیا اور اس نے وکالت کا انکار کیا تو مدیون وکیل کو ضائع شدہ کا مال کا بھی ضامن بنا سکتا ہے۔

وَإِنْ كَانَ مُوَدَّعًا لَمْ يُؤْمَرْ بِدَفْعِهَا إِلَيْهِ إِنْ كَانَ مُصَدِّقُ الْوَكِيلِ مُوَدَّعًا لَمْ يُؤْمَرْ بِدَفْعِ الْوَدِيعَةِ إِلَى مُدَّاعِي الْوَكَالَةِ لِأَنَّ تَصْدِيقَهُ أَقْرَارٌ عَلَى الْغَيْرِ بِخِلَافِ الدِّينِ فَإِنَّ الدِّیُونَ تُقْضَى بِأَمْثَالِهَا وَالْمِثْلُ مِلْكُ الْمَدْيُونِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر وہ مودع ہو تو اس کو امر نہیں کیا جائیگا ودیعت کے وکیل کو ادائیگی کا یعنی اگر وکیل کی تصدیق کرنے والا مودع ہو تو اس کو امر نہیں کیا جائیگا ودیعت کے وکالت کے مدعی کو حوالے کرنے کا اسلئے اسکی تصدیق غیر کے خلاف اقرار ہوگا بخلاف دین کے اسلئے کہ دیون ادا کیے جاتے ہیں اپنی امثال کے ساتھ اور مثل مدیون کی ملک ہے۔

﴿توضیح﴾

(وان کان... الخ) ایک آدمی مودع (جسکے پاس کسی کی امانت رکھی ہوئی ہے) کے پاس آیا اور کہا میں اس ودیعت کے مالک کا وکیل ہوں جس کا مال تمہارے پاس بطور ودیعت کے رکھا ہوا ہے، اس مالک نے مجھے وکیل بنایا ہے کہ میں تم سے اسکی ودیعت پر قبضہ کروں اور مودع نے اسکی وکالت کی تصدیق کر دی (یعنی مان لیا کہ وہ آدمی مالک کی طرف سے وکیل ہے) تو مودع کو اس بات کا امر نہیں کیا جائیگا کہ وہ ودیعت اس وکیل کے سپرد کر دے، اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مودع نے تصدیق کر دی کہ ہاں تم اسکی طرف سے وکیل ہو تو یہ غیر یعنی مالک کے خلاف اقرار ہے اور غیر کے خلاف اقرار مقبول نہیں ہوتا لہذا اسکی تصدیق سے اسکا وکیل ہونا ثابت نہ ہوگا۔ جب وکیل ہونا ثابت نہ ہوا تو مودع کو امر بھی نہ کیا جائیگا کہ وہ مالک کی امانت ایک اجنبی کے سپرد کر دے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جس طرح ودیعت والے مسئلے میں اگر مودع وکالت کی تصدیق کرے تو یہ غیر کے خلاف اقرار ہے اسی طرح دین والے مسئلے میں جو پیچھے گزرا مدیون اگر وکالت کی تصدیق کر دے تو یہ بھی غیر (دائن) کے خلاف اقرار ہے تو چاہیے کہ وہاں بھی مدیون کو اس بات کا امر نہ کیا جائے کہ وہ دائن کا دین اس آدمی کے حوالے کر دے جو اپنا وکیل ہونے کا دعویٰ کرتا ہے؟ اسکا جواب دیا کہ دین اور ودیعت میں فرق ہے، ودیعت میں عین واپس کیا جاتا ہے (یعنی بعینہ مالک کو وہی چیز واپس کی جاتی ہے جو اس نے بطور ودیعت کے رکھوائی ہوتی ہے) اور عین مالک کی ملک ہوتا ہے نہ کہ

مودع کی، جبکہ دیون کی ادائیگی امثال کیساتھ ہوتی ہے (یعنی جب دین ادا کیا جاتا ہے تو یہ بعینہ وہی نہیں ہوتا جو دائن نے دیا ہوتا ہے مثلاً آپ کسی سے سو روپے قرض کے طور پر لیں تو آپ بعینہ وہی سو روپے واپس نہیں کریں گے جو آپ نے قرض خواہ سے لیے ہونگے بلکہ انکی مثل ادا کریں گے) اور مثل دیون کی ملک ہوتا ہے مالک (دائن) کی نہیں، جب دین دیون کی ملک ہوتا ہے تو اسکو امر کیا جائیگا کہ وہ اس شخص کو دین کی ادائیگی کر دے جسکی وکالت کی تصدیق کر رہا ہے، اور ودیعت چونکہ مودع کی ملک نہیں ہوتی، اس لیے اس کو اس بات کا امر نہیں کیا جائیگا کہ اس شخص کو ودیعت حوالے کر دے جس کی وکالت کی تصدیق کر رہا ہے۔

ولو قال نَرَكَهَا المودِعُ ميراثًا لى وَصَّدَقَهُ المودِعُ أَمَرَ بالدفع اليه اى ادَّعى أَنَّ المودِعَ ماتَ وَتَرَكَ الوديعةَ ميراثًا لى وَصَّدَقَهُ المودِعُ أَمَرَ بالدفع اليه ولو ادَّعى الشراء منه لم يُؤمر بدفع الوديعة اى ادَّعى أَنَّهُ اشترى مِنَ المودِعِ وَصَّدَقَهُ المودِعُ لم يُؤمر بدفع الوديعة الى المُدَّعى لِأَنَّ المُدَّعى أَقْرَبُ بِمِلْكِ الغيرِ والغيرُ أَهْلٌ لِلْمِلْكِ لَأَنَّهُ حَتَّى فَلَا يُصَدَّقُ فى دَعْوَى البيعِ على ذالكِ الحَتَّى بخلافِ مسئلةِ الارِثِ لَأَنَّهُمَا اتَّفَقَا على موتِ المودِعِ فكانَ هذِ الاتفاقُ على أَنَّهُ ملكُ الوارِثِ .

ترجمہ

اور اگر کہا کہ مودع (بکسر الدال) نے اسے میرے لیے بطور وراثت کے چھوڑا ہے اور مودع (بفتح الدال) نے اسکی تصدیق کر لی تو اسکو سپردگی کا امر کیا جائیگا، یعنی دعوی کیا کہ مودع (بالکسر) مر گیا اور ودیعت کو میرے لیے بطور میراث کے چھوڑ گیا تو اسکو امر نہیں کیا جائے گا ودیعت کے حوالے کر نامدعی کی طرف اس لیے کہ مدعی نے اقرار کر لیا ہے غیر کے ملک کا اور غیر ملک کا اہل ہے اسلئے کہ وہ زندہ ہے پس اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی بیع کے دعوی میں اس زندہ کے خلاف، بخلاف وراثت والے مسئلے کے اس لیے کہ وہ دونوں متفق ہیں مودع (بالکسر) کی موت پر پس یہ اتفاق ہوگا اس بات پر کہ وہ چیز وارث کی ملک ہے۔

توضیح

(ولو قال... الخ) ایک آدمی مودع کے پاس آیا اور کہا کہ ودیعت کا مالک مر گیا ہے اور اس نے میرے لیے یہ ودیعت بطور وراثت کے چھوڑی ہے جو تمہارے قبضہ میں ہے، لہذا اسکو میرے حوالے کر دو، مودع نے بھی اسکی تصدیق کر دی، تو اسکو امر کیا جائے گا کہ وہ ودیعت اس آدمی کے حوالے کر دے، لیکن اگر اس آنے والے آدمی نے یہ کہا کہ میں مالک سے یہ ودیعت خرید چکا ہوں لہذا اسکو میرے حوالے کرو اور مودع نے بھی شراء میں اسکی تصدیق کر دی تو اب مودع کو اس بات کا امر نہیں کیا جائیگا کہ وہ ودیعت اسکے حوالے کر دے، ان دونوں مسئلوں میں فرق کیوجہ یہ ہے کہ شراء والے مسئلے میں آنے والے آدمی نے

اس بات کا اقرار کیا کہ یہ ودیعت غیر کی ملک ہے، اسلئے کہ اس نے دعویٰ کیا کہ میں نے اس مالک سے یہ چیز خریدی ہے اور بائع سے چیز کا خریدنا اس بات کی فرع ہے کہ بائع اسکا مالک ہے لہذا بائع (غیر) اسکا مالک ہوا اور وہ مالک بننے کی صلاحیت بھی رکھتا ہے اسلئے کہ وہ زندہ ہے اور زندہ اہل ملک میں سے ہوتا ہے اور مدعی (آنے والا آدمی) اس زندہ کے خلاف یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ میں نے اس سے یہ چیز خرید لی ہے لہذا اس بیع کے دعویٰ میں اسکے خلاف مدعی کی تصدیق نہ کی جائیگی (گو کہ مودع نے اسکی تصدیق کر دی لیکن اسکا کوئی اعتبار نہیں ہے) جب بیع کے دعویٰ میں اس کے خلاف اس مدعی کی تصدیق نہیں کی جائیگی تو مودع کو امر بھی نہ کیا جائیگا کہ وہ ودیعت اس آدمی (مدعی) کے حوالے کر دے، بخلاف وراثت والے مسئلے کے جو ابھی گزرا، اس میں مودع کو ودیعت حوالے کرنے کا امر اسلئے کیا جائیگا کہ اس میں مدعی اور مودع دونوں اس بات پر متفق ہیں کہ مالک مر گیا ہے جب مالک کی موت پر اتفاق ہے تو گویا اس بات پر اتفاق ہے کہ ودیعت وارث کی ملکیت ہے، اسلئے مودع کو امر کیا جائیگا کہ وہ ودیعت مدعی وراثت کے حوالے کر دے۔

وَمَنْ وَكَّلَ بِقَبْضِ مَالٍ وَادَّعَى الْغَرِيمُ قَبْضَ دَائِنِهِ وَدَفَعَ إِلَيْهِ وَاسْتَحْلَفَ دَائِنُهُ عَلَى قَبْضِهِ لَا الْوَكِيلُ عَلَى الْعِلْمِ بِقَبْضِ الْمُوَكَّلِ الدِّينَ إِي جَاءَ الْوَكِيلُ بِقَبْضِ الدِّينِ مِنَ الْمَدْيُونِ فَادَّعَى الْمَدْيُونُ أَنَّ الدَّائِنَ قَبْضَ دَيْنِهِ وَلَا بَيِّنَةَ لِي يُؤْمَرُ بِالْدَفْعِ إِلَى الْوَكِيلِ فَادَّعَى الدَّائِنُ وَانْكَرَ الْقَبْضَ يُسْتَحْلَفُ وَلَا يُسْتَحْلَفُ الْوَكِيلُ بِأَنَّكَ مَا تَعْلَمُ أَنَّ الْمُوَكَّلَ قَدْ قَبْضَ الدِّينَ لِأَنَّ الْوَكِيلَ نَائِبٌ لَهُ أَقُولُ إِنْ ادَّعَى الْمَدْيُونُ أَنَّكَ تَعْلَمُ أَنَّ الْمُوَكَّلَ قَبْضَ الدِّينِ وَانْكَرَ الْوَكِيلُ الْعِلْمَ يَنْبَغِي أَنْ يُسْتَحْلَفَ لِأَنَّهُ ادَّعَى أَمْرًا لَوْ أَقَرَّ بِهِ الْوَكِيلُ يَلْزَمُهُ وَلَمْ يَبْقَ لَهُ طَلِبُ الدِّينِ فَادَّعَى الْوَكِيلُ يُسْتَحْلَفُ .

ترجمہ

اگر کسی نے مال کے قبضہ کا وکیل بنایا اور مقروض نے دعویٰ کیا اپنے دائن کے قبضے کا تو وہ مال اسے دے دے اور اسکے دائن سے قسم لی جائیگی اسکے قبضہ پر نہ کہ وکیل سے موکل کے دین پر قبضہ کے علم پر، یعنی مدیون سے دین پر قبضہ کرنے کا وکیل آیا پھر مدیون نے دعویٰ کیا کہ دائن تحقیق قبضہ کر چکا ہے اپنے دین پر حالانکہ اسکے پاس بیئہ نہیں ہے تو اسکو امر کیا جائیگا وکیل کی طرف ادائیگی کا پس جب دائن حاضر ہو جائے اور وہ قبضے کا انکار کرے تو اس سے قسم لی جائیگی اور وکیل سے قسم نہیں لی جائیگی کہ تم نہیں جانتے کہ موکل تحقیق دین پر قبضہ کر چکا ہے اس لیے کہ وکیل اس کا نائب ہوتا ہے میں کہتا ہوں کہ اگر مدیون دعویٰ کرے کہ تم نہیں جانتے موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے اور وکیل علم کا انکار کرتا ہے تو مناسب ہے کہ اس سے قسم لی جائے اسلئے کہ اس نے دعویٰ کیا ایسے امر کا کہ اگر وکیل اس کا اقرار کر لیتا تو اس کو لازم ہو جاتا اور اس کا دین طلب کرنا باقی نہ رہتا پس جب اس نے اس چیز کا انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ومن... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ تم میرے دین پر فلان مدیون سے قبضہ کرو۔ وکیل نے جب مدیون سے دین کا مطالبہ کیا تو اس نے کہا دائن اپنے دین پر قبضہ کر چکا ہے (یعنی میں دین اسکو ادا کر چکا ہوں) اور مدیون کے پاس اپنے اس قول پر کوئی بینہ نہیں ہے تو اب اسکو امر کیا جائیگا کہ دین وکیل کو ادا کر دواسکے بعد اگر دائن حاضر ہو جائے اور وہ کہے کہ میں نے دین پر قبضہ نہیں کیا تھا تو اس سے اس بات پر قسم لی جائیگی کہ اللہ کی قسم میں نے دین پر قبضہ نہیں کیا (اپنا دین وصول نہیں کیا) اس دائن سے قسم اسلئے لی جائیگی کہ وہ دین کی وصولی کا منکر ہے اور منکر سے قسم لی جاتی ہے، لیکن وکیل سے یوں قسم نہیں لی جائیگی کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ موکل (دائن) نے دین پر قبضہ کر لیا تھا۔ وکیل سے قسم اسلئے نہیں لی جائیگی کہ وکیل موکل کا نائب ہوتا ہے اور نیابت ایمان (قسموں) میں جاری نہیں ہوتی لہذا موکل (دائن) سے تو قسم لی جائیگی لیکن اسکے نائب (وکیل) سے قسم نہیں لی جائیگی۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح مصنف کی عبارت کی تصحیح کرتے ہیں، مصنف کی عبارت سے بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ وکیل سے کسی حال میں بھی اس بات پر قسم نہیں لی جائیگی کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے، حالانکہ ایسی بات نہیں ہے وکیل سے اس وقت یہ قسم نہیں لی جائیگی جب مدیون وکیل پر یہ دعویٰ نہ کرے کہ تم جانتے ہو موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے، اور اگر مدیون وکیل پر یہ دعویٰ کرے کہ تم جانتے ہو موکل دین پر قبضہ کر چکا ہے، اور وکیل کہتا ہے میں نہیں جانتا تو اب وکیل سے قسم لی جائیگی۔ اسلئے کہ اب مدیون نے اس بات کا دعویٰ کیا ہے کہ موکل نے دین پر قبضہ کر لیا ہے، اور یہ ایسی بات ہے کہ وکیل اگر اس بات کو مان لیتا ہے تو پھر اس کیلئے دین کے مطالبہ کا کوئی حق باقی نہیں رہتا، جب وکیل اس بات کا انکار کر رہا ہے تو اس سے قسم لینی چاہیے اس لیے کہ منکر سے قسم لی جاتی ہے۔

ولا يَرُدُّ الوكيلُ بعيبٍ قبلَ حلفِ المشتري لو قالَ البائعُ رَضِيَ هُوَ بِهِ وَكَلَّ المشتري رجلاً
برَدَّ المبيعَ بالعيبِ وغابَ المشتري فأرادَ الوكيلُ الرَدَّ فقالَ البائعُ رَضِيَ المشتري بالعيبِ فالو كِيلُ
لا يَرُدُّه بالعيبِ حتَّى يحلفَ المشتري أَنَّهُ لم يَرْضَ بالعيبِ والفرقُ بينَ هذه المسئلةِ ومسئلةِ الدينِ
أنَّ التداركَ مُمكنٌ في مسئلةِ الدينِ باستردادِ ما قبضَهُ الوكيلُ إذا ظَهَرَ الخطأ عندَ نكولِ ربِّ الدينِ
وههنا غيرُ ممكنٍ لأنَّ القضاءَ بفسخِ البيعِ يصحُّ وإنَّ ظَهَرَ الخطأ عندَ أبي حنيفةٍ لأنَّ القضاءَ ينفذُ
ظاهراً وباطناً عنده فلا يُستحلفُ المشتري بعدَ ذالكَ وأما عندهما فقد قالوا يجبُ أن يَرُدَّ بالعيبِ
كما في مسئلةِ الدينِ لأن التداركَ ممكنٌ عندهما بطلانِ القضاءِ وقد قيلَ الأصحُّ عندَ أبي يوسفٍ
أن يُؤخَّرَ الرَدُّ في الفصلينِ إلى أن يُستحلفَ .

﴿ترجمہ﴾

اور وکیل نہیں لوٹائے گا عیب کی وجہ سے مشتری کی قسم سے پہلے اگر بائع کہے کہ وہ اس پر راضی ہو چکا تھا، مشتری نے ایک آدمی کو وکیل بنایا عیب کی وجہ سے بیع واپس کرنے کا اور مشتری غائب ہو گیا پس وکیل نے ارادہ کیا واپس کرنے کا تو بائع نے کہا مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا پس وکیل عیب کی وجہ سے واپسی نہیں کر سکتا حتیٰ کہ مشتری قسم اٹھالے کہ وہ عیب پر راضی نہیں تھا اور فرق اس مسئلے کے درمیان اور دین کے مسئلے درمیان یہ ہے کہ تلافی ممکن ہے دین والے مسئلے میں اس چیز کو واپس لے لینے کے ساتھ جس پر وکیل نے قبضہ کیا جبکہ غلطی ظاہر ہو جائے رب الدین کے قسم سے انکار کی وقت اور یہاں ممکن نہیں اسلئے کہ بیع کے فسخ کا فیصلہ صحیح ہے اگرچہ غلطی ظاہر ہو جائے، امام صاحب کے نزدیک، اسلئے کہ فیصلہ نافذ ہو جاتا ہے ظاہر اور باطنائے نزدیک پس مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی اسکے بعد بہر حال صاحبین کے نزدیک پس انہوں نے کہا کہ واجب ہے کہ وہ عیب کی وجہ سے واپس کر دے جیسا کہ دین کے مسئلے میں اس لیے کہ تلافی ممکن ہے صاحبین کے نزدیک فیصلے کے باطل ہونے کے ساتھ اور تحقیق بعض نے کہا زیادہ صحیح یہ ہے کہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک یہ ہے کہ موخر کیا جائیگا واپس کرنے کو دونوں صورتوں میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یرد... الخ) مشتری نے ایک شے خریدی اور اس میں عیب نکل آیا، اس نے کسی کو وکیل بنایا کہ تم جا کر یہ بیع بائع کو عیب کی وجہ سے واپس دے دو، اسکے بعد مشتری غائب ہو گیا اور وکیل نے ارادہ کیا کہ وہ بیع بائع کو واپس کر دے تو بائع نے کہا مشتری اس عیب پر راضی ہو چکا تھا لہذا اس عیب کی وجہ سے واپسی نہیں ہو سکتی، تو اب وکیل بیع واپس نہیں کر سکتا ہے، جب تک مشتری حاضر نہ ہو، جب وہ حاضر ہو جائے تو اسکو کہا جائے گا کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ تم عیب پر راضی نہیں تھے جب وہ قسم اٹھالے تو اب وکیل بیع کو عیب کی وجہ سے واپس کر دے۔

(والفرق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ پچھلے مسئلے میں جب مدیون کہتا ہے، موکل دین پر قبضہ کر چکا ہے تو اسکو اس بات کا امر کیا جاتا ہے کہ تم وکیل کو دین کی ادائیگی کرو، وہاں یہ نہیں کہا جاتا کہ وکیل کو دین ادا نہ کرے بلکہ دائن کا انتظار کیا جائے جب وہ حاضر ہو جائے تو اس سے اس بات پر قسم لی جائے کہ تم نے دین پر قبضہ نہیں کیا اگر وہ قسم اٹھالے تو مدیون وکیل کو دین کی ادائیگی کر دے، اور اس مسئلے میں جبکہ بائع کہتا ہے مشتری عیب پر راضی ہو چکا تھا تو یہ کہا گیا کہ وکیل بیع واپس نہیں کر سکتا جب تک مشتری حاضر نہ ہو جائے جب حاضر ہو جائے تو اس سے قسم لی جائے کہ تم عیب پر راضی نہیں تھے جب وہ قسم اٹھالے تو اب وکیل بیع واپس کر دے، ان دونوں مسئلوں کا علیحدہ علیحدہ حکم بیان کیوں کیا؟ تو اس کا جواب دیا کہ دین والے مسئلے اور اس مسئلے میں فرق ہے، وہ یہ ہے کہ دین والے مسئلے میں اگر مدیون وکیل کو دائن کے آنے سے پہلے دین کی ادائیگی کر دے اور پھر موکل آ جائے اور اسکو کہا جائے کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ تم نے دین پر قبضہ نہیں کیا تھا اور وہ قسم اٹھانے سے انکار

کردے تو مدیون کا وہ نقصان جو وکیل کو ادائیگی کرنے کی وجہ سے ہوا، اس کا تدارک ممکن ہے، بایں طور کہ وہ دین وکیل سے واپس لے لے، چونکہ نقصان کا تدارک ممکن ہے اسلئے مدیون کو کہا جاتا ہے کہ دین وکیل کو ادا کر دو اور موکل کے آنے کا انتظار نہیں کیا جاتا۔ اور اس مسئلے میں اگر قاضی یہ فیصلہ کر دے کہ وکیل عیب کی وجہ سے بیع واپس کر دے، تو قاضی نے گویا یہ بیع فسخ کر دی اس کے بعد اگر مشتری حاضر ہو جائے اور اس کو کہا جائے کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ تم عیب پر راضی نہیں تھے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ مشتری واقعی عیب پر راضی تھا تو اب بیع کو فسخ نہیں ہونا چاہیے حالانکہ قاضی نے بیع فسخ کر دی تھی اور فسخ بیع کی وجہ سے بائع کو جو نقصان ہوا اس کا تدارک ممکن نہیں ہے اسلئے بائع کے نقصان کے تدارک کی یہی صورت ہے کہ بیع کو دوبارہ نافذ قرار دیا جائے اور یہاں اس کو نافذ قرار نہیں دیا جاسکتا، اسلئے کہ اگرچہ قاضی نے جو فسخ بیع کا فیصلہ کیا تھا اس میں اس سے خطا ہو گئی، لیکن وہ فیصلہ صحیح تھا اسلئے امام صاحب کے نزدیک قاضی خطاً جو فیصلہ کر دے وہ ظاہراً بھی نافذ ہوتا ہے اور باطنا بھی، لہذا فسخ بیع کے بعد اگر مشتری حاضر ہو جائے تو اس سے قسم نہ لی جاسکے گی (کیونکہ اب کوئی فائدہ نہیں ہے بالفرض اگر وہ قسم سے انکار بھی کر دے تو بھی بیع کو نافذ نہیں کیا جاسکتا) جب فسخ بیع کا یہ فیصلہ صحیح تھا تو اب وہ نقصان جو بائع کو ہوا اس کا تدارک ممکن نہیں ہے اسلئے یہاں یہ کہا گیا کہ وکیل کو بیع واپس کرنے کا حق نہ ہوگا جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو جائے اور قسم نہ اٹھالے۔

(واما عندہما... الخ) یہ تفصیل تو امام صاحب کے نزدیک تھی کہ دین والے مسئلے میں موکل کے حلف کا انتظار نہ کیا جائیگا بلکہ مدیون کو امر کیا جائے گا کہ وہ وکیل کو دین کی ادائیگی کر دے اور اس مسئلے میں وکیل عیب کی وجہ سے بیع واپس نہ کرے جب تک کہ مشتری حاضر نہ ہو جائے اور اس بات پر قسم نہ اٹھالے کہ وہ عیب پر راضی نہیں تھا۔ لیکن صاحبین کے نزدیک جس طرح دین والے مسئلے میں مدیون کو ادائیگی دین کا امر کیا جاتا ہے اسی طرح اس مسئلے میں بھی عیب کی وجہ سے بیع واپس کر سکتا ہے کیونکہ ان کے نزدیک ان دونوں صورتوں میں نقصان کا تدارک ممکن ہے، دین میں تدارک کی تفصیل تو گزر چکی ہے اور اس مسئلے میں تدارک اس طرح ممکن ہے کہ صاحبین کے نزدیک قاضی کو جو فیصلہ خطاً ہو وہ باطناً نافذ نہیں ہوتا صرف ظاہراً نافذ ہوتا ہے، لہذا قاضی کے اس فیصلہ کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔ یہاں بھی اگر وکیل مبیع کی عیب کی وجہ سے واپس کر دے اور قاضی فسخ بیع کا حکم لگا دے اور پھر مشتری حاضر ہو جائے اور وہ قسم کھانے سے انکار کر دے تو قاضی کے فسخ بیع والے فیصلے کو ختم کر دیا جائیگا اور بیع واپس مشتری کو دے دی جائیگی، تو دیکھیں یہاں بھی اس نقصان کا تدارک ہو گیا جو بائع کو فسخ بیع کی وجہ سے ہوا تھا، اسی لیے یہاں بھی وکیل عیب کی وجہ سے بیع بائع کو واپس کر سکتا ہے۔

(وقد قبل... الخ) یہاں سے بعض کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ صحیح یہ ہے کہ امام ابو یوسف کے نزدیک دونوں مسئلوں میں تاخیر کی جائیگی تا وقتیکہ غائب قسم نہ اٹھالے، چنانچہ دین والے مسئلے میں وکیل کو مدیون دین کی ادائیگی اس وقت کریگا جب موکل آجائے اور قسم اٹھالے کہ میں نے دین پر قبضہ نہیں کیا ہے اور اس مسئلے میں میں بھی وکیل عیب کی وجہ سے بیع واپس نہ کرے تا وقتیکہ مشتری آجائے اور اس بات پر قسم نہ اٹھالے کہ میں عیب پر راضی نہیں تھا۔

وَمَنْ دَفَعَ إِلَى آخَرَ عَشْرَةَ يُنْفِقُهَا عَلَى أَهْلِهِ فَانْفَقَ عَلَيْهِمْ عَشْرَةٌ لَهُ فَهِيَ بِهَا قِيلَ هَذَا اسْتِحْسَانٌ وَفِي الْقِيَاسِ يَصِيرُ مَتَبَرَّعًا بِانْفَاقٍ مَا هُوَ مِلْكُهُ وَجَهُ الاسْتِحْسَانِ أَنَّ الْوَكِيلَ بِالْانْفَاقِ وَكَيْلٌ بِالشَّرَاءِ وَالْحَكْمُ فِيهِ مَا ذَكَرْنَا .

﴿ترجمہ﴾

کسی نے دوسرے کو دس درہم دیئے تاکہ وہ اسکے گھر والوں پر خرچ کرے پس اس نے ان پر اپنے دس درہم خرچ کر دیئے تو وہ دس درہم ان دس درہموں کے برابر ہو جائیں گے بعض نے کہا یہ استحسان ہے اور قیاس میں وہ متبرع ہوگا اس چیز کو خرچ کرنے کے ساتھ جو اسکی ملک ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ خرچ کرنے کا وکیل شراء کا وکیل ہوتا ہے اور اس میں حکم وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا۔

﴿توضیح﴾

(ومن دفع... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو دس درہم دیئے اور کہا کہ تم یہ دس درہم میرے گھر والوں پر خرچ کر دو، وکیل نے اپنی طرف سے دس درہم موکل کے گھر والوں پر خرچ کر دیئے، تو یہ دس ان دس کے بدلے میں ہو جائیں گے جو موکل نے اس کو دیئے تھے، یہ استحساناً ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ ان دس کا ادلہ بدلہ نہ ہو بلکہ اس پر واجب ہو کہ وکیل وہی دس درہم موکل کے گھر والوں پر خرچ کرے جو اس نے اسے دیئے تھے، اور وہ دس درہم جو وکیل اپنی طرف سے خرچ کر چکا ہے ان میں یہ (احسان کرنے والا) ہوا اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ صورت مذکورہ میں وکیل، وکیل بالانفاق (خرچ کر نیک وکیل) ہے، اور وکیل بالانفاق وکیل بالشراء ہوتا ہے اس لیے کہ جب اس کو یہ کہا گیا یہ دس درہم موکل کے گھر والوں پر خرچ کرو تو ان دس درہم سے ضرورت کی اشیاء خریدو اور اس کے گھر والوں پر خرچ کرو پس یہ وکیل بالشراء ہوا اور وکیل بالشراء کا وہی حکم ہے جو ہم نے ذکر کیا کہ اگر وکیل بالشراء کو ثمن دے دیا گیا اور اسے کہا گیا کہ اس ثمن سے فلاں شے خریدو، اور وکیل نے اپنی طرف سے ثمن ادا کر دیا تو ادلہ بدلہ ہو جائیگا۔ لہذا مانحن فیہ میں وکیل بالانفاق کا بھی یہی حکم ہوگا۔

﴿باب عزل الوکیل﴾

لِلْمُوَكَّلِ عِزُّهُ وَوُقُوفٌ عَلَى عِلْمِهِ وَتَبْطُلُ الْوَكَالَةُ بِمَوْتِ أَحَدِهِمَا وَجَنُونِهِ مُطَبَّقًا الْجَنُونَ الْمُطَبَّقُ شَهْرٌ عِنْدَ أَبِي يُوسُفَ وَعَنْهُ أَنَّهُ أَكْثَرُ مِنْ يَوْمٍ وَلَيْلَةٍ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ حَوْلٌ فَقُدِّرَ بِهِ احتياطاً ولحقه بدار الحرب مرتداً وكذا بعجز موكله مكاتباً وحجره ماذوناً وافتراق الشريكين أي أحد الشريكين وكُل ثالثاً في التصرف في مال الشركة فافتراقاً تبطل الوكالة وإن لم يعلم به وكلهم أي وكل المكاتب والماذون وأحد الشريكين وبتصرف الموكل فيما وكل به سواء لم يبق محلاً للتصرف كما إذا وكله بالاعتاق فأعتق أو بقي محلاً كما لو وكله بنكاح امرأة فنكحها الموكل ثم ابانها لم يكن للوكيل أن يزوّجها الموكل.

﴿ترجمہ﴾

موکل کیلئے جائز ہے اپنے وکیل کو معزول کرنا اور یہ موقوف ہوگا اسکے علم پر اور وکالت باطل ہو جائیگی ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے اور اسکے جنون کی وجہ سے درآنحالیکہ وہ مطبق ہو۔ جنون مطبق ایک مہینہ ہے امام ابو یوسف کے نزدیک اور انہی سے مروی ہے کہ وہ ایک دن اور ایک رات سے زائد ہے اور امام محمد کے نزدیک ایک سال ہے پس اسی کو مقرر کیا جائیگا احتیاطاً (اور وکالت باطل ہو جائیگی) اسکے دارالحرب کیساتھ لاحق ہونے کے ساتھ مرتد ہو کر، اور اسی طرح اپنے موکل کے عاجز ہونے کے ساتھ درآنحالیکہ وہ مکاتب ہو اور اس پر حجر جاری ہونے کیساتھ درآنحالیکہ وہ ماذون ہو اور شریکین کے جدا ہونے کیساتھ یعنی دو میں سے ایک شریک نے تیسرے کو وکیل بنایا مال شرکت میں تصرف کا پھر دونوں جدا ہو گئے تو وکالت باطل ہو جائیگی اگرچہ اس کا پتہ نہ ہو ان کے وکیلوں کو، یعنی مکاتب اور ماذون اور دو میں سے ایک شریک کے وکیل کو، اور (وکالت باطل ہو جائیگی) موکل کے تصرف کرنے کیساتھ اس چیز میں جس کا اس نے وکیل بنایا تھا، خواہ باقی نہ رہا ہو محل تصرف جیسے کہ اس نے وکیل بنایا آزاد کرنے کا پھر خود آزاد کر دیا، یا محل باقی رہا ہو جیسا کہ اس نے اسکو ایک عورت کے ساتھ نکاح کا وکیل بنایا تھا پھر موکل نے اس سے نکاح کر لیا پھر اس کو طلاق بائنہ دے دی تو وکیل کے لیے جائز نہ ہوگا کہ وہ اس موکل سے نکاح کرادے۔

﴿توضیح﴾

(للموكل... الخ) موکل کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے وکیل کو وکالت سے معزول کر دے اسلئے کہ یہ موکل کا حق ہے تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ تصرف کی اجازت دے یا تصرف سے روک دے۔
(ووقف... الخ) موکل نے اگر اپنے وکیل کو معزول کر دیا تو یہ عزل وکیل کے علم پر موقوف ہوگا، یعنی فوراً وکیل

معزول نہ ہوگا بلکہ جب وکیل کو پتہ چلے گا کہ مجھے میرے موکل نے معزول کر دیا ہے تب معزول ہوگا۔ اسلئے کہ اگر اسکے علم کے بغیر وہ معزول ہو جائے تو اس سے اس وکیل کو ضرر ہوگا کیونکہ وہ تو یہ سمجھتے ہوئے تصرف کرتا رہیگا کہ میری وکالت برقرار ہے اور جب اسکو پتہ چلے گا کہ میں معزول ہو چکا ہوں تو معزول ہونے کے بعد کے تمام تصرفات کی ذمہ داری اس پر آ جائیگی۔

(وتبطل... الخ) موکل اور وکیل میں سے کوئی ایک مر جائے تو وکالت باطل ہو جائیگی، وکیل کی موت سے وکالت کا باطل ہونا تو ظاہر ہے اور موکل کی موت سے وکالت اسلئے باطل ہو جائیگی کہ وکیل کا فعل موکل کی طرف منسوب ہوتا ہے۔ جب موکل مر گیا تو وکیل کا فعل کس کی طرف منسوب ہوگا؟ اس لیے اس کی موت سے وکالت باطل ہو جائیگی۔

(وجنونه... الخ) موکل اور وکیل میں کسی ایک پر جنون مطبق طاری ہو جائے تو بھی وکالت باطل ہو جائیگی، جنون مطبق کی تعین میں اختلاف ہے، امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جنون مطبق یہ ہے کہ ایک ماہ تک جنون باقی رہے، اور ان ہی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ ایک دن اور ایک رات سے زائد وقت اگر جنون طاری ہو تو وہ جنون مطبق ہے۔ اور امام محمدؒ کے نزدیک اسکی مدت ایک سال ہے، شارح کہتے ہیں کہ احتیاطاً ایک سال کو مقرر کیا جائیگا۔

(ولحقاقه... الخ) وکیل مرتد ہو جائے اور دار الحرب کے ساتھ لاحق ہو جائے تو وکالت باطل ہو جائیگی، اس لیے کہ ارتداد اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جانا یہ موت کی مانند ہے، موت سے وکالت باطل ہو جاتی ہے تو ارتداد اور دار الحرب کیساتھ لاحق سے بھی وکالت باطل ہو جائیگی۔

(وکذا... الخ) ایک مکاتب نے اپنا وکیل بنایا۔ پھر وہ موکل بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ گیا لہذا دوبارہ رقیق کی طرف لوٹ گیا۔ تو اس کا وکیل معزول ہو جائیگا۔

(وحجر... الخ) عبد ماذون نے اپنا وکیل بنایا ایک بچے نے اپنا وکیل بنایا جس کو اس کے ولی نے تصرفات کی اجازت دی ہوئی تھی۔ پھر اس عبد ماذون اور بچے پر حجر قائم کر دی گئی (ان کو تصرفات سے منع کر دیا گیا) تو انکے وکیل معزول ہو جائیں گے۔

(وافتراق... الخ) دو آدمی آپس میں شریک تھے، ان میں ایک آدمی نے مال شرکت میں تصرف کرنے کیلئے تیسرے آدمی کو وکیل بنالیا، پھر دونوں شریک ایک دوسرے سے جدا ہو گئے تو اس تیسرے آدمی کی وکالت ختم ہو جائیگی۔

(وان لم... الخ) یہ ان وصلیہ ہے یعنی مکاتب کا وکیل اس کے عاجز ہونے کی وجہ سے اور ماذون کا وکیل اس کے مجبور ہونے کی وجہ سے اور احد الشریکین کا وکیل شریکین کے جدا ہونے کی وجہ سے معزول ہو جائیگا، اگرچہ وکیل کو پتہ نہ ہو کہ مکاتب بدل کتابت ادا کرنے سے عاجز آ گیا ہے اور ماذون مجبور ہو گیا ہے اور شریکین جدا ہو گئے ہیں، یہاں وکیل کے معزول ہونے کیلئے اسکے علم کی شرط نہیں لگائی گئی (یعنی یہ نہیں کہا گیا کہ ان کا وکیل تب معزول ہوگا جب اس کو پتہ چل جائے کہ موکل بدل کتابت سے عاجز آ گیا ہے یا مجبور ہو گیا یا وہ شریکین جدا ہو گئے ہیں) اور پیچھے لڑا کہ اگر موکل خود اپنے وکیل کو معزول کرے تو وہ

اس وقت معزول ہوگا جب اسکو اپنے معزول ہونے کا پتہ چلے گا، ان میں فرق کیوجہ یہ ہے کہ موکل جب خود معزول کریگا تو یہ عزل قصدی ہوگا اور ان صورتوں میں وکیل کا معزول ہونا عزل حکمی ہے، وکیل کے معزول ہونے کے لیے اس کے علم کا ضروری ہونا عزل قصدی میں ہوتا ہے عزل حکمی میں نہیں ہوتا۔

(و بتصرف... الخ) موکل نے کسی (تصرف) کام کے لیے دوسرے کو وکیل بنایا پھر خود موکل نے وہ کام کر لیا تو وکیل معزول ہو جائیگا عام ازیں موکل کے تصرف کے بعد محل تصرف باقی رہا ہو یا نہیں، محل تصرف باقی نہ رہے اس کی مثال جیسے کسی کو وکیل بنایا کہ میرا غلام آزاد کر دو پھر موکل نے خود اس کو آزاد کر دیا تو وکیل معزول ہو جائیگا اور محل تصرف باقی نہیں رہے گا، اس لیے کہ غلام آزاد ہونے کے بعد دوبارہ آزاد نہیں ہوتا۔ اور محل تصرف باقی رہے اس کی مثال جیسے ایک آدمی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا نکاح کرادو، پھر موکل نے از خود اپنا نکاح کر لیا پھر بیوی کو طلاق بائند دے دی تو وکیل معزول ہو جائے گا حالانکہ یہاں محل تصرف باقی ہے اس لیے کہ عورت کو اگر طلاق بائند دے دی جائے تو دوبارہ اس سے نکاح ہو سکتا ہے۔

﴿کتاب الدعوی﴾

ہی إخبارٌ بحقِّ له على غيره والمدعى من لا يجبر على الخصومة والمدعى عليه من يجبر لما فسر الدعوى كان المدعى على هذا التفسير هو المنجبر بحق له على غيره فقوله المدعى من لا يجبر على الخصومة تفسير آخر ذكره بعض المشايخ وقد قيل المدعى من يلتزم خلاف الظاهر وهو الامر الحادث والمدعى عليه من يتمسك بالظاهر كالعدم الاصلی لكن الاعتبار في هذا للمعنى دون اللفظ حتى ان المودع اذا ادعى رد الوديعة فهو مدع في الظاهر لكنه في المعنى منكر للضمان.

﴿ترجمہ﴾

یہ خبر دینا ہے اپنے حق کی اپنے غیر کے خلاف، اور مدعی وہ ہے جس کو مجبور نہ کیا جائے خصومت پر اور مدعی علیہ وہ ہے جس کو مجبور کیا جائے، جب دعویٰ کی تفسیر کی تو مدعی اس تفسیر کی مطابق وہ ہے جو خبر دینے والا ہو اپنے حق کے اپنے غیر کے خلاف، پس مصنف کا قول المدعى من لا يجبر على الخصومة ایک اور تفسیر ہے جو بعض مشائخ نے ذکر کی ہے اور تحقیق بعض نے کہا کہ مدعی وہ ہے جو پکڑنے والا ہو خلاف ظاہر کو اور وہ امر حادث ہے اور مدعی علیہ وہ ہے جو پکڑنے والا ہو ظاہر کو جیسے عدم اصلی لیکن اس میں اعتبار معنی کا ہے نہ کہ لفظ کا حتیٰ کہ اگر مودع (بافتح) نے دعویٰ کیا و دیعت کے واپس کر دینے کا تو مدعی ہے ظاہر ہے لیکن وہ معنی میں ضمان کا منکر ہے۔

﴿توضیح﴾

(ہی... الخ) دعویٰ کی جمع دعاوی آتی ہے، دعویٰ کہتے ہیں دوسرے پر اپنے حق کی خبر دینا۔

(والمدعی... الخ) یہ مدعی کی تعریف ہے کہ مدعی اسکو کہتے ہیں کہ جسکی خصومت واقع ہو جائے تو اسکو خصومت پر مجبور نہ کیا جاسکے، اور مدعی علیہ اسکو کہتے ہیں جسکو خصومت کیوقت جواب پر مجبور کیا جائے اور اگر اسکے خلاف بینہ قائم ہو جائے یا وہ خود اقرار کرے، یا بینہ کے نہ ہونے کیوقت اسکو قسم کا کہا جائے اور وہ قسم اٹھانے سے انکار کر دے تو اسکو ادائیگی حق پر مجبور کیا جائے۔

(لما... الخ) یہاں سے شارح مصنف پر ایک تعریض ذکر کرتے ہیں اور پھر اس کی توجیہ کرتے ہیں، تعریض یہ ہے کہ مصنف نے دعویٰ کی تفسیریوں کی اخبار بحق له علی غیرہ، اسکے مناسب یہ تھا کہ مدعی کی تفسیہ ان الفاظ سے کرتے ہو مخبر بحق له علی غیرہ (کہ مدعی وہ ہے جو اپنے لیے اپنے غیر کے خلاف حق کی خبر دے)۔ اسکے مناسب من لا یجبر علی الخصومة نہیں ہے، فقولہ سے شارح اس کی توجیہ بیان کرتے ہیں، کہ مصنف نے مدعی کی تفسیر میں جو من لا یجبر علی الخصومة کہا یہ دراصل مدعی کی دوسری تفسیر ہے جو بعض مشائخ نے ذکر کی ہے، گویا مصنف نے مدعی کی دونوں تفسیریں جمع کر دی ہیں، ایک یہ ہے ہو مخبر بحق له علی غیرہ، اور دوسری یہ ہے من لا یجبر علی الخصومة۔ فرق یہ ہے کہ پہلی تفسیر کو دعویٰ کی تعریف کے ضمن میں اشارۃً بیان کیا ہے، اور دوسری تعریف کو صراحتہً بیان کیا ہے۔

(وقد قیل... الخ) یہاں سے مدعی اور مدعی علیہ کی ایک اور تفسیر ذکر کرتے ہیں، کہ مدعی وہ ہے جو خلاف ظاہر کو طلب کرنے والا ہو اور مدعی علیہ وہ ہے جو ظاہر کو لینے والا ہو، جیسے عدم اصلی۔ عدم اصلی ظاہر کی مثال ہے جس کو مدعی علیہ لینے والا ہوتا ہے مثلاً مدعی نے دعویٰ کیا کہ تم نے میرے ہزار درہم دینے ہیں اور مدعی علیہ اس کا انکار کرتا ہے، تو وہ اصل کے لیے متمسک ہے اس لیے کہ اصل یہ ہے کہ انسان پر کوئی چیز واجب نہ ہو۔

(لکن... الخ) یہاں سے شارح ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین میں الفاظ کا اعتبار ہوگا، معنی کا نہ ہوگا، تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مدعی اور مدعی علیہ کی تعیین میں معنی کا اعتبار ہوتا ہے نہ کہ لفظ کا۔ پس جسکی جانب سے معنی کے لحاظ سے دعویٰ ہے وہ مدعی ہے اور دوسرا مدعی علیہ ہے۔ مثلاً مودع نے دعویٰ کیا کہ میں نے مالک کو اس کی ودیعت لوٹا دی ہے جبکہ مالک انکار کرتا ہے، تو بظاہر لفظوں کے اعتبار سے یہاں مودع مدعی ہے اور مالک مدعی علیہ ہے، لیکن معنایاً مالک مدعی ہے اور مودع مدعی علیہ ہے اس لیے مالک مودع پر ضمان کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ مودع اپنے ضامن ہونے کا انکار کرتا ہے۔

وهی تصحُّ بذکر شیءٍ علِمَ جنسہ وقدرہ ہذا فی دعوی الدین لا فی دعوی العین فان العین ان كانت حاضرةً تکفی الاشارةً بان هذا ملک لی وان كانت غائبةً یجب ان یصفها ویذکر قیمتہا وانہ فی يد المدعی علیہ ہذا یتخصُّ بدعوی الاعیان وفي المنقول یزید بغیر حق فان الشئی قد یكون فی يد غیر المالك بحق كالرهن فی يد المرتهن والمبیع فی يد البائع لاجل الثمن اقول هذه العلة یشتمل العقار ایضاً فلا ادری ما وجه تخصیص المنقول بهذا الحكم .

﴿ترجمہ﴾

اور یہ دعویٰ صحیح ہے اس چیز کے ذکر کے ساتھ کہ معلوم ہو اس کی جنس اور اس کی مقدار، یہ دین کے دعویٰ میں ہے نہ کہ عین کے دعویٰ میں اس لیے کہ عین اگر حاضر ہو تو اشارہ کافی ہے بایں طور کہ یہ میری ملک ہے اور اگر غائب ہو تو واجب ہے کہ اس کی صفت بیان کرے، اور اس کی قیمت ذکر کرے اور یہ کہ وہ مدعی علیہ کے قبضے میں ہے، یہ مختص ہے اعیان کے دعویٰ کے ساتھ اور منقولی چیز میں اضافہ کرے بغیر حق کا اس لیے کہ چیز کبھی غیر مالک کے قبضے میں ہوتی ہے حق کے ساتھ جیسے رہن مرتہن کے قبضے میں، اور بیع بالئ کے قبضے میں ثمن کے لیے، میں کہتا ہوں کہ یہ علت زمین کو بھی شامل ہے پس میں نہیں جانتا کہ منقول کو اس حکم کے ساتھ خاص کرنے کی کیا وجہ ہے۔

﴿توضیح﴾

(وہی تصحیح... الخ) دعویٰ یا تو دین کا ہو گا یا عین کا، اگر دین کا دعویٰ ہو تو اس وقت صحیح ہو گا جبکہ اس کی جنس اور قدر معلوم ہو اور اگر عین کا دعویٰ ہو تو دو صورتیں ہیں، وہ عین حاضر ہو گا یا غائب ہو گا۔ اگر حاضر ہو تو دعویٰ کے صحیح ہونے کیلئے اس عین کی طرف اشارہ کافی ہے، مدعی یہ کہے کہ یہ چیز میری ملک ہے، اور اگر غائب ہو تو دعویٰ کے صحیح ہونے کیلئے ضروری ہے کہ اس کی صفت بیان کر دی جائے اور اس کی قیمت ذکر کرے، اور یہ بیان کرے کہ وہ چیز مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، یہ تین چیزیں اس وقت ضروری ہوتی ہیں جب کہ دعویٰ عقار (زمین) کا ہو اور اگر دعویٰ منقولی شے کا ہو تو مدعی کو چاہیے کہ وہ ساتھ ساتھ یہ بھی بیان کرے کہ یہ چیز مدعی علیہ کے ناحق قبضہ میں ہے، منقولی چیز میں قبضہ کے بغیر حق کی قید کا اضافہ اسلئے کریگا کہ بسا اوقات منقولی شے غیر مالک کے قبضہ میں حق کے ساتھ بھی ہوتی ہے۔ جیسا کہ مرتہن کے قبضہ میں رہن ہوتا ہے اور مرتہن مالک نہیں ہوتا لیکن اس کا قبضہ حق کا قبضہ ہوتا ہے تو مدعی بغیر حق کا ذکر اس لیے کرے تاکہ حق قبضہ سے احتراز ہو جائے۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح مصنف پر اعتراض کرتے ہیں کہ منقولی شے کے دعویٰ میں بغیر حق کے اضافے کی جو وجہ بیان کی گئی ہے یہی وجہ تو زمین میں بھی پائی جاتی ہے۔ کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمین غیر مالک کے قبضہ میں حق کے ساتھ ہو مثلاً وہ زمین بطور رہن کے مرتہن کے پاس ہو تو چاہیے کہ مصنف عقار کے دعویٰ کے بارے میں بھی یہ کہتے کہ مدعی یہ بیان کرے کہ یہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ناحق ہے۔ بغیر حق کے ساتھ منقولی شے کو خاص کرنے کی کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی۔

وفی العقار لا یثبت الید الا بحجة او علم القاضی قال فی الهدایة انه لا یثبت الید فی العقار الا بالبینه او علم القاضی هو الصحیح دفعا لتهمة المواقعة اذ العقار عساه فی ید غیر هما بخلاف المنقول فان الید فیہ مشاہدۃ فتهمۃ المواقعة ان المدعی والمدعی علیہ تواضعا علی ان یقول المدعی علیہ ان الدار فی یدی والحال انها فی ید ثالث فیقیم المدعی بینه ویحکم القاضی بانها ملک المدعی وانما قال فی الهدایة هو الصحیح لان عند بعض المشائخ ینکفی تصدیق المدعی علیہ انها فی یده ولا یحتاج الی اقامة البینه فانه ان کان فی یده واقر بذلك فالمدعی یاخذها منه ای یثبت ملکیتہ بالبینه او باقرار ذی الید او نکولہ وان لم یکن فی یده واقر بذلك لا یكون للمدعی ولایۃ الاخذ من ذی الید وان اقام المدعی البینه لان البینه اقامت علی غیر خصم فعلم انه اذا اقر ذو الید بالید فان الضرر لا یلحق الا بذی الید ولا یلحق الی غیرہ فتهمۃ المواقعة مدفوعة علی ان تهمة المواقعة ان كانت ثابتة ههنا ففی صورۃ اقامة البینه ثابتة ایضا فان الدار اذا كانت فی ید رجل امانة فواضع المدعی وذو الید علی ان ذالید لا یقول انها امانة فی یده حتی یقیم المدعی البینه علی انها فی ید ذی الید ثم یقیم بینه علی انها ملک المدعی فیقضى القاضی ویأخذ المدعی الدار فالحاصل انه اذا ظهر انه فی ید ثالث وذو الید اقر انه فی یده لا یصیر الثالث محکوما علیہ وکذا ان ظهر ان ذی الید ید امانة لا ید خصومة .

ترجمہ

اور زمین میں قبضہ ثابت نہ ہوگا مگر بینہ کے ساتھ یا قاضی کے علم کیساتھ، صاحب ہدایہ نے ہدایہ میں کہا کہ زمین میں قبضہ ثابت نہ ہوگا مگر بینہ کیساتھ یا قاضی کے علم کیساتھ یہی صحیح ہے اتفاق کی تہمت کو دور کرنے کیلئے اسلئے کہ زمین ہو سکتا ہے ان دونوں کے غیر کے قبضے میں ہو بخلاف منقول کے اسلئے کہ اس میں قبضہ کا مشاہدہ ہوتا ہے، پس اتفاق کی تہمت یہ ہے کہ مدعی اور مدعی علیہ اتفاق کر لیں کہ مدعی علیہ یوں کہے گا کہ دار میرے قبضے میں ہے حالانکہ وہ کسی تیسرے کے قبضے میں ہے پس مدعی بینہ قائم کرے گا اور قاضی فیصلہ کر دیگا کہ یہ دار مدعی کی ملک ہے اور جزیں نیست کہ ہدایہ میں کہا ہو الصحیح، اس لیے کہ بعض مشائخ کے نزدیک مدعی علیہ کی یہ تصدیق کافی ہے کہ وہ دار اس کے قبضے میں ہے اور احتیاج نہ ہوگی بینہ قائم کرنے کی طرف اس لیے کہ اگر وہ اس کے قبضے میں ہو اور اس کا اقرار کر لے تو مدعی اس کو لے لیگا اس سے اگر اس کی ملکیت ثابت ہو جائے بینہ کے ساتھ اور قابض کے اقرار کیساتھ یا اس کی قسم سے انکار کیساتھ، اور اگر اس کے قبضے میں نہ ہو اور وہ اس کا اقرار کرے تو مدعی کے لیے نہیں ہوگی قابض سے لینے کی ولایت، اگرچہ مدعی بینہ قائم کر دے اس لیے کہ بینہ قائم ہوئی ہے غیر خصم پر پس معلوم ہوا کہ اگر ذو الید قبضے کا اقرار کر لے تو تحقیق ضرر لاحق نہیں ہوگا مگر قابض کو اور اس کے غیر کو لاحق نہ ہوگا پس اتفاق کی تہمت ختم کی ہوئی ہے۔ علاوہ

ازیں اتفاق کی تہمت اگر یہاں ثابت ہو تو بینہ کے قائم کرنیکی صورت میں بھی ثابت ہوگی اسلئے کہ دار جب کسی آدمی کے قبضے میں امانت کے طور پر ہو پھر مدعی اور قابض اتفاق کر لیں اس بات پر کہ قابض یہ نہیں کہے گا کہ وہ میرے قبضے میں امانت ہے حتیٰ کہ مدعی بینہ قائم کر دے اس بات پر کہ وہ دار قابض کے قبضے میں ہے پھر بینہ قائم کر دے اس بات پر کہ وہ مدعی کی ملک ہے پس قاضی فیصلہ کر دیگا اور مدعی دار لے لیگا، پس حاصل یہ ہے کہ جب یہ بات ظاہر ہو جائے کہ وہ تیسرے کے قبضے میں ہے اور قابض اقرار کرے کہ وہ اس کے قبضے میں ہے تو تیسرا آدمی محکوم علیہ نہیں ہوگا، اور اسی طرح اگر یہ بات ظاہر ہو جائے کہ قابض کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے نہ کہ خصومت کا۔

﴿توضیح﴾

(وفی العقار... الخ) پیچھے کہا کہ مدعی عین کے دعویٰ میں یہ بھی بیان کرے کہ وہ مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے، یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ کیسے ثابت ہوگا زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ تب ثابت ہوگا جبکہ مدعی اس کے قبضہ پر بینہ قائم کر دے یا قاضی اس بات کو جانتا ہو کہ زمین پر مدعی علیہ قابض ہے۔

(قال فی الهدایة... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کرتے ہیں، ہدایہ میں ہے کہ زمین پر مدعی علیہ کا قبضہ تب ثابت ہوگا جب اس پر مدعی بینہ قائم کر دے یا قاضی کو اس قبضہ کا علم ہو، یہی صحیح ہے، تا کہ کوئی یہ نہ کہہ سکے اس زمین کے دعویٰ میں مدعی اور مدعی علیہ نے آپس میں گٹھ جوڑ کر لیا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمین مدعی اور مدعی علیہ کے ماسوا کسی اور کے پاس ہو، اور ان دونوں نے آپس میں اتفاق کر لیا ہو کہ ان میں ایک دوسرے پر زمین کا دعویٰ کرے گا جب فیصلہ مدعی کے حق میں ہو جائیگا تو وہ زمین اس قابض جو ان دونوں کا علاوہ کوئی تیسرا شخص ہوگا، اس سے لے لی جائیگی۔ سوال ہوتا ہے کہ منقولی شے میں بھی تو اس بات کا احتمال ہے کہ وہ مدعی اور مدعی علیہ کے ماسوا کسی تیسرے شخص کے پاس ہو اور منقولی شے کے دعویٰ میں ان دونوں کا اتفاق ہو گیا ہو، تو یہاں پر مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لیے یہ شرط کیوں نہیں لگائی گئی کہ مدعی، مدعی علیہ کے قبضہ پر بینہ قائم کرے یا قاضی کو مدعی علیہ کے قبضہ کا پتہ ہو؟ تو بخلاف سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ منقولی شے کیلئے مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کیلئے بینہ یا قاضی کے علم کی شرط اس لیے نہیں لگائی گئی کہ منقولی شے پر قبضہ کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور زمین پر قبضہ کا مشاہدہ نہیں کیا جاسکتا، چونکہ منقولی شے پر قبضہ کا مشاہدہ ہو سکتا ہے اسی لیے یہاں مدعی علیہ کے قبضہ کو ثابت کرنے کے لیے بینہ یا قاضی کے علم کی شرط نہیں لگائی گئی۔

(فتہمة... الخ) یہاں مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اتفاق کی تہمت کی وضاحت کرتے ہیں، کہ ہو سکتا ہے دونوں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ مدعی علیہ قاضی کے سامنے یہ کہے گا ”دار میرے قبضہ میں ہے“ حالانکہ دار کسی تیسرے آدمی کے قبضہ میں ہو پھر مدعی اس بات پر بینہ قائم کر دے کہ وہ دار میرا ہے اور قاضی اس مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے پھر وہ دار

تیسرے آدمی سے لے لیا جائے، چونکہ اس میں تہمت کا خطرہ ہے اس لیے مدعی علیہ کے قبضہ کے ثبوت کے لیے بینہ یا قاضی کے علم کی شرط لگائی گئی۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے صاحب ہدایہ کے قول ”هو الصحيح“ کے فائدے کو بیان کرتے

ہیں کہ انہوں نے هو الصحيح اس لیے کہا کہ بعض مشائخ کہتے ہیں اگر مدعی علیہ اس بات کی تصدیق کر دے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو کافی ہے، اور مدعی کو اس کے قبضہ کے لیے بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے، اس لیے کہ جب مدعی علیہ خود اس بات کا اقرار کر رہا ہے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو دار واقعہً اس کے قبضہ میں ہوگا یا نہیں، اگر اس کے قبضہ میں ہو تو مدعی اس سے وہ دار لے لیگا بشرطیکہ اس دار میں مدعی کی ملکیت ثابت ہو جائے، خواہ اس کے لیے ملکیت کا ثبوت بینہ کے ساتھ ہو یا قابض (مدعی علیہ) نے اس کی ملک کا اقرار کیا ہو یا مدعی کے پاس اپنی ملک کے لیے بینہ نہیں تھی، قابض کو حلف اٹھانے کا کہا گیا اور اس نے حلف سے انکار کر دیا۔ اور اگر دار حقیقت میں مدعی علیہ کے قبضہ میں نہ ہو بلکہ کسی تیسرے کے قبضہ میں ہو اور مدعی علیہ اس بات کا اقرار کرے کہ وہ میرے قبضہ میں ہے تو مدعی، قابض سے وہ دار نہیں لے سکتا اگرچہ مدعی اس بات پر بینہ قائم کر دے کہ وہ دار میری ملکیت ہے، اسلئے کہ اس نے اب مدعی علیہ کے خلاف بینہ قائم کی ہے جو کہ خصم نہیں ہے (کیونکہ وہ قابض نہیں ہے) تو یہ بینہ غیر خصم کے خلاف قائم ہوئی اور غیر خصم کے خلاف قائم کی گئی بینہ کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا۔ مذکورہ تفصیل سے یہ بات معلوم ہوگئی کہ ذوالید اگر اپنے قبضہ کا اقرار کر لے تو اس کا ضرر صرف اسی کو ہوگا غیر کو نہ ہوگا اور اگر مدعی علیہ قابض نہ ہو تو قابض کو مدعی کے دعویٰ سے کوئی نقصان نہ ہوگا۔ لہذا تہمت مواضعت (مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان اتفاق کی تہمت) یہاں مستفی ہے، جب تہمت مواضعت مستفی ہے تو اسی لیے ہم کہتے ہیں کہ اگر مدعی علیہ خود اس بات کا اقرار کرے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو مدعی کو قبضہ پر بینہ قائم کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(علی... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کے خلاف ایک الزامی بات کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ مدعی

علیہ کے قبضہ پر مدعی کا بینہ قائم کرنا اسلئے ضروری ہے کہ تا کہ تہمت مواضعت کو ختم کیا جاسکے، یہ درست نہیں ہے اسلئے کہ مواضعت کا خطرہ تو اس وقت بھی موجود ہوگا جب مدعی، مدعی علیہ کے قبضہ پر بینہ قائم کر دے۔ مثلاً دار پر کسی نے بطور امانت کے قبضہ کیا ہوا تھا، مدعی نے دعویٰ کیا کہ یہ دار میرا ہے، تو ہو سکتا ہے مدعی اور قابض آپس میں اس بات پر اتفاق کر لیں کہ قابض قاضی کے پاس جا کر یہ نہیں کہے گا کہ یہ دار میرے پاس فلاں کی امانت ہے، پھر مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ یہ دار اسی قابض کے پاس ہے (جو کہ حقیقت میں کسی اور کی امانت کے طور پر قابض ہے) اور پھر وہ مدعی اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ یہ دار میری ملکیت ہے اور پھر مدعی وہ دار اسی امین (قابض) سے لے لے گا۔ تو دیکھیں یہاں بھی تہمت مواضعت ہے اگرچہ مدعی نے قبضہ پر بینہ قائم کر دیا ہے۔

(فالحاصل... الخ) یہاں سے شارح اپنے پچھلے کلام کا خلاصہ بیان کرتے ہیں، کہ جب یہ بات ظاہر

ہو جائے کہ وہ دار کسی ثالث کے قبضہ میں ہے جو مدعی اور مدعی علیہ کے علاوہ کوئی اور شخص ہے اور قابض (ثالث، تیسرا آدمی) اس بات کا اقرار کرے کہ دار میرے قبضہ میں ہے تو اس قابض کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر قابض کے بارے میں یہ بات ثابت ہو جائے کہ اس کا قبضہ امانت کا قبضہ ہے خصوصیت کا نہیں تب بھی اس کے خلاف فیصلہ نہ ہوگا۔

والمطالبة به عطف على قوله وأنه في يد المدعى عليه واحضاره ان أمكن ليشير اليه المدعى والشاهد والحالف وذكر قيمته إن تعذر والحدود الأربعة أو الثلاثة في العقار وأسماء أصحابها ونسبتهم إلى الجد ذكر الحدود يشترط في دعوى الدار عند أبي حنيفة وإن كانت مشهورة وعند هما لا يشترط إذا كانت مشهورة ثم ذكر الحدود الثلاثة كاف عندنا خلافاً لزمفر فإنه إذا ذكر ثلاثة حدود كما في هذه الصورة فالحد الرابع خط مستقيم آخر والنسبة إلى الجد قول أبي حنيفة فإن كان رجلاً مشهوراً يكتفى بذكره وهذا في دعوى الأعيان أما في دعوى الدين فلا بد من ذكر الجنس والقدر كما مر وذكر في الذخيرة أنه إذا كان وزنياً كالذهب والفضة لا بد أن يذكر الصفة بأنه جيد أو ردي وأن يذكر نوعه نحو بخاري الضرب أو نيشابوري الضرب .

﴿ترجمہ﴾

اور (ذکر کرے) مدعی بہ کے مطالبہ کا، یہ معطوف ہے مصنف کے قول وانہ فی ید المدعی علیہ پر، اور (واجب ہے) اس کو حاضر کرنا اگر ممکن ہو، تاکہ اسکی طرف اشارہ کرے مدعی، گواہ اور قسم اٹھانے والا، اور (واجب ہے) اس کی قیمت و ذکر کرنا اگر معتذر ہو (اس کو حاضر کرنا) اور چار یا تین حدود کا ذکر، زمین میں اور انکے مالکوں کے ناموں کا ذکر، اور دادا کی طرف ان کی نسبت، حدود کا ذکر مشروط ہے دار کے دعویٰ میں امام صاحب کے نزدیک اگرچہ وہ مشہور ہو اور صاحبین کے نزدیک مشروط نہیں جبکہ وہ مشہور ہو، پھر تین حدود کا ذکر کافی ہے ہمارے نزدیک بخلاف امام زفر کے اس لیے کہ جب وہ تین حدود کا ذکر کریگا جیسا کہ اس شکل میں ہے تو چوتھی حد ایک دوسرا سیدھا خط ہوگا اور دادا کی طرف نسبت امام صاحب کا قول ہے پس اگر وہ مشہور آدمی ہو تو اس کے ذکر پر اکتفاء کیا جائیگا، اور یہ اعیان کے دعویٰ میں ہے بہر حال دین کے دعویٰ میں پس ضروری ہے جنس اور قدر کا ذکر جیسا کہ گزرا اور ذخیرہ میں ذکر کیا گیا کہ اگر وہ وزنی ہو جیسے سونا اور چاندی تو ضروری ہے کہ صفت کو ذکر کیا جائے بایں طور کہ وہ عمدہ ہے یا ردي ہے، اور یہ کہ نوع کا ذکر کرے جیسا کہ اس کا ٹھپہ بخارا کا ہے یا نیشاپور کا۔

﴿توضیح﴾

(والمطالبة... الخ) یہ منصوب ہے، اور اسکے نصب کی وجہ یہ ہے کہ اس کا عطف انہ فی ید المدعی علیہ پر ہے، معنی یہ ہے کہ مدعی مدعی بہ (وہ چیز جس کا مدعی دعویٰ کر رہا ہے) کا مطالبہ کرے۔

(واحضارہ... الخ) جس چیز کا مدعی دعویٰ کرتا ہے اسکو یا تو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا ممکن ہوگا یا نہیں، اگر ممکن ہو تو اسکو قاضی کی مجلس میں حاضر کرنا واجب ہے تاکہ مدعی، گواہ اور قسم اٹھانے والا اس کی طرف اشارہ کر سکے اور اگر اس کا احضار ممکن نہ ہو تو اس کی قیمت کا تذکرہ واجب ہے۔

(والحدود... الخ) ایک آدمی نے دار کا دعویٰ کیا تو امام صاحب کے نزدیک اس پر واجب ہے کہ اس دار کی حدود کا تذکرہ کرے (یعنی یہ بیان کرنا ضروری ہے کہ اس دار کے اطراف میں کونسے مقامات واقع ہیں) خواہ وہ دار مشہور ہو یا نہ ہو جبکہ صاحبین کے نزدیک اگر دار مشہور ہو تو اس کے حدود کا تذکرہ ضروری نہیں ہے، پھر ہمارے ائمہ ثلاثہ کے نزدیک تین حدود کا ذکر کافی ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک چاروں حدود کا ذکر ضروری ہے ہم کہتے ہیں کہ جب تین حدود کا ذکر ہو جائیگا تو چوتھی حد ایک خط مستقیم ہوگا جس کا ایک سر ایک حد سے ملے گا اور دوسرا سر دوسری حد سے ملے گا۔ تو یہ چوتھی حد خود بخود معلوم ہو جائیگی۔ شارح نے کما فی هذه الصورة کہا، شاید یہاں اس مقام میں کوئی شکل ہوگی جس کو شارح نے بنایا ہوگا لیکن موجودہ نسخوں میں یہ نہیں پائی جاتی۔

(والنسبة... الخ) چاروں حدود یا تین حدود کا جب تذکرہ ہوگا تو اس میں ان حدود کے مالکوں کے ناموں کو بھی ذکر کیا جائیگا اور ان کے باپ اور دادا کی طرف نسبت کی جائے گی، یہ اس وقت ہے جب ان حدود کے مالک مشہور نہ ہوں اور اگر مشہور ہوں تو صرف ان کے ناموں کے ذکر پر اکتفاء کیا جائے گا (یعنی ان کے باپ اور دادا کا نام نہیں لیا جائے گا) یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے۔

(هذا... الخ) پیچھے جتنی تفصیل گزری ہے وہ سب اس وقت ہے جب دعویٰ عین کا ہو اور اگر دعویٰ دین کا ہو تو اس وقت اس دین کی جنس اور قدر کا ذکر ضروری ہے جیسا کہ گزرا۔

(وذكر... الخ) ذخیرہ نامی کتاب میں ہے کہ اگر دعویٰ وزنی شے کا ہو جیسے سونا اور چاندی تو اس وقت اسکی صفت اور اس کی نوع کو بیان کرنا ضروری ہے صفت جیسے کہ وہ جید ہے یا ردی ہے اور نوع جیسے اس کا سکہ بخارا کا ہے یا نیشابور کا ہے۔

وَإِذَا اصْطَحَتْ سَأَلَ الْقَاضِيَ الْخَصْمَ مِنْهَا فَإِنْ أَقَرَّ حَكَمَ أَوْ انْكَرَ وَسَأَلَ الْمُدْعَى بَيْنَتَهُ فَإِنْ أَقَامَ قَضَى عَلَيْهِ وَإِنْ لَمْ يُقِمِ يُحْلِفُهُ إِنْ طَلَبَهُ خَصْمُهُ فَإِنْ نَكَلَ مَرَّةً أَيْ قَالَ لَا أَحْلِفُ أَوْ سَكَتَ بَلَا آفَةٍ وَقَضَى بِالْكَوَلِ صَحَّ وَعَرْضُ الْيَمِينِ ثَلَاثًا ثُمَّ الْقَضَاءُ أَحَوَّطٌ وَلَا يُرَدُّ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى وَإِنْ نَكَلَ خَصْمُهُ فِيهِ خِلَافُ الشَّافِعِيِّ فَإِنْ عِنْدَهُ إِذَا نَكَلَ الْخَصْمُ يُرَدُّ الْيَمِينُ عَلَى الْمُدْعَى وَعِنْدَنَا هَذَا بَدْعَةٌ وَأَوَّلُ مَنْ قَضَى بِهِ مَعَاوِيَةُ وَهُوَ مُخَالِفٌ لِلْحَدِيثِ الْمَشْهُورِ .

ترجمہ

اور جب دعویٰ صحیح ہو جائے تو قاضی سوال کرے اس دعویٰ کے متعلق خصم سے پس اگر وہ اقرار کر لے تو فیصلہ کر دے

اور اگر انکار کر دے تو مدعی سے بینہ طلب کرے پس اگر قائم کر دے تو اس خصم کے خلاف فیصلہ کر دے اور اگر قائم نہ کرے تو اس سے قسم لے اگر اس کا خصم اس کو طلب کرے پس اگر انکار کر دے ایک مرتبہ یعنی کہے میں قسم نہیں اٹھاتا یا خاموش رہے بغیر آفت کے اور فیصلے کر دے قسم سے انکار کی وجہ سے تو صحیح ہے اور یمین تین مرتبہ پیش کرنا پھر فیصلہ کرنا زیادہ احتیاط والا عمل ہے اور یمین نہیں لوٹائی جائیگی مدعی پر اگرچہ اس کا خصم قسم سے انکار کر دے، اس میں امام شافعی کا اختلاف ہے اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر خصم قسم سے انکار کرے تو یمین لوٹائی جائیگی مدعی پر اور ہمارے نزدیک یہ بدعت ہے اور اول وہ شخص جنہوں نے اس کے مطابق فیصلہ کیا وہ معاویہؓ تھے اور یہ مخالف ہے حدیث مشہور کے۔

﴿توضیح﴾

(واذا صحت... الخ) جب دعویٰ صحیح ہو جائے تو قاضی مدعی علیہ سے اس دعویٰ کے بارے میں سوال کریگا اگر وہ اس دعویٰ کا اقرار کرے تو قاضی اس پر فیصلہ جاری کر دے اور اگر انکار کرے تو قاضی مدعی کو کہے گا کہ بینہ قائم کرو، اگر بینہ قائم کر دے تو قاضی مدعی علیہ کے خلاف فیصلہ سنا دے اور اگر مدعی بینہ قائم نہ کر سکے تو اگر مدعی کہے کہ مدعی علیہ سے قسم لو تو اس سے قسم لی جائیگی۔ اگر مدعی علیہ کو کہا گیا کہ قسم اٹھاؤ اور اس نے ایک مرتبہ کہہ دیا لا ا حلف (میں قسم نہیں اٹھاتا) یا اس مدعی علیہ نے جواب میں خاموشی اختیار کر لی اور کوئی آفت یعنی عذر بھی نہیں ہے اور قاضی نے اس کے خلاف فیصلہ کر دیا تو جائز ہے لیکن احتیاط اسی میں ہے کہ مدعی علیہ پر تین مرتبہ قسم پیش کی جائے، پھر بھی اگر وہ انکار کرے تو اس کے خلاف فیصلہ سنا دیا جائے۔

(ولا یرد... الخ) اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو ہم کہتے ہیں کہ مدعی سے قسم نہیں لی جائے گی اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ مدعی سے اس صورت میں قسم لی جائیگی، شارح کہتے ہیں کہ یہ (یعنی مدعی سے قسم لینا اور پھر اس قسم کے مطابق فیصلہ کرنا) بدعت ہے اور اس کے مطابق فیصلہ سب سے پہلے حضرت معاویہؓ نے کیا۔ یہاں بدعت سے مراد امر جدید ہے، بدعت ملعونہ مراد نہیں اس لیے کہ بدعت ملعونہ وہ ہوتی ہے جو منقول نہ ہو اور یہ منقول ہے۔ اس کے بارے میں احادیث وارد ہوئی ہیں، اس سلسلے میں امام شافعیؒ کے دلیل ایک حدیث ہے کہ حضور ﷺ نے شاہد اور یمین کے ساتھ فیصلہ کیا تو اس کا مطلب وہ یہ بیان کرتے ہیں کہ مدعی کے پاس ایک گواہ تھا تو آپ ﷺ نے دوسرے گواہ کے بدلے مدعی سے قسم لی اور اسکے حق میں فیصلہ سنا دیا اس سے معلوم ہوا کہ مدعی سے قسم لی جاسکتی ہے پس اگر مدعی علیہ قسم کا انکار کرے تو بھی مدعی سے قسم لی جائیگی۔ اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حدیث میں ہے البینۃ علی المدعی والیمین علی من انکر (بینہ مدعی کے ذمے ہے اور قسم اس کے ذمہ ہے جو انکار کر دے)۔ اس میں یہ بتایا گیا ہے کہ یمین صرف منکر پر ہے معلوم ہوگا کہ مدعی پر کسی حال میں یمین نہ ہوگی۔ ان کی دلیل کا ایک جواب یہ ہے کہ وہ حدیث فعلی ہے اور ہمارا استدلال قولی حدیث ہے اور قولی حدیث راجح ہوتی ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ اس حدیث میں یمین سے مراد، مدعی علیہ کی یمین ہے یعنی حضور ﷺ نے مدعی سے گواہ طلب کیے اس کے پاس ایک گواہ تھا

اور مدعی علیہ سے قسم لی اور اس کے مطابق فیصلہ کر دیا، تیسرا جواب یہ ہے کہ وہ حدیث خصوصیت پر محمول ہے ہو سکتا ہے کہ آپ ﷺ نے ایک خاص موقع پر ایسا کیا ہے لہذا اس حدیث کا حکم عام نہ ہوگا۔ چوتھا جواب یہ ہے کہ ہمارا استدلال مشہور حدیث ہے اس کے مقابلے میں آپ کی بیان کردہ حدیث قابل استدلال نہیں۔

وَلَا يُحْلَفُ فِي نِكَاحٍ وَرَجْعَةٍ وَفَنِي فِي إِيْلَاءٍ وَاسْتِيلَادٍ وَرَقٍ وَنَسَبٍ وَوِلَاءٍ، إِعْلَمَنَّ أَنَّ فِي هَذِهِ الصُّوَرِ لَا يُسْتَحْلَفُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يُسْتَحْلَفُ وَصُورَتُهَا ادَّعَى الرَّجُلُ النِّكَاحَ وَانْكُرَتْ الْمَرْأَةُ أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ ادَّعَى الرَّجُلُ بَعْدَ الطَّلَاقِ وَانْقِضَاءِ الْعِدَّةِ الرَّجْعَةَ فِي الْعِدَّةِ وَانْكُرَتْ الْمَرْأَةُ أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ ادَّعَى الرَّجُلُ بَعْدَ انْقِضَاءِ مَدَّةِ الْإِيْلَاءِ الْفَنِي فِي الْمَدَّةِ وَانْكُرَتْ الْمَرْأَةُ أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ ادَّعَى الرَّجُلُ عَلَى رَجُلٍ مَجْهُولٍ النَّسَبِ أَنَّهُ ابْنُهُ أَوْ عَبْدُهُ وَانْكُرَ الْمَجْهُولُ أَوْ بِالْعَكْسِ أَوْ اخْتَصَمَا فِي وِلَاءٍ الْعِتَاقَةِ أَوْ وِلَاءِ الْمَوَالَةِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ أَوْ ادَّعَتْ الْأُمَّةُ عَلَى مَوْلَاهَا أَنَّهَا وَلَدَتْ مِنْهُ وَلَدًا أَوْ ادَّعَاهُ وَقَدْ مَاتَ الْوَلَدُ وَلَا يَجْرِي فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ الْعَكْسُ لِأَنَّ الْمَوْلَى إِذَا ادَّعَى ذَلِكَ تَصِيرُ أُمُّ وَلَدٍ بِاِقْرَارِهِ وَلَا اِعْتِبَارُ لْانْكَارِ الْأُمَّةِ وَإِنَّمَا اسْتَحْلَفَ عِنْدَهُمَا لِأَنَّ النِّكَالَ اِقْرَارًا لِأَنَّ الْحَلْفَ وَاجِبٌ عَلَيْهِ عَلَى تَقْدِيرِ صَدَقِهِ عَلَى اِنْكَارِهِ فَإِذَا اِمْتَنَعَ عَلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ صَادِقٍ فِي الْاِنْكَارِ إِذَا لَوْ كَانَ صَادِقًا لَأَقْدَمَ عَلَى اِدَاءِ الْوَاجِبِ وَهُوَ الْحَلْفُ وَإِذَا كَانَ النِّكَالُ اِقْرَارًا عِنْدَهُمَا وَالْاِقْرَارُ يَجْرِي فِي هَذِهِ الْأُمُورِ فَيُحْلَفُ حَتَّى إِذَا اِنْكَالَ يَقْضَى بِالنِّكَالِ وَلَا بِي حَنِيفَةَ أَنَّ الْمَرْءَ كَثِيرًا مَّا يَحْتَرِزُ عَنِ الْيَمِينِ الصَّادِقَةِ فَيَبْذُلُ شَيْئًا وَلَا يَحْلِفُ وَإِذَا اِمْكَنَ حَمْلُهُ عَلَى الْبَذْلِ لَا يَثْبُتُ الْاِقْرَارُ بِالشَّكِّ فَيُحْمَلُ عَلَى الْبَذْلِ وَالْبَذْلُ لَا يَجْرِي فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ لَمَّا لَمْ يَجْرِ الْبَذْلُ فِي هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَا يُجْعَلُ النِّكَالُ بَذْلًا فَيُحْمَلُ عَلَى الْاِقْرَارِ وَفِي فَتَاوَى قَاضِي خَانَ أَنَّ الْفَتَاوَى عَلَى قَوْلِهِمَا فِي النِّكَاحِ.

ترجمہ

اور قسم نہیں لی جائیگی نکاح، رجعت، ایلاء میں رجوع، استیلاء، رقیق، نسب، اور ولاء میں، جان تو کہ ان صورتوں میں قسم نہیں لی جائیگی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک لی جائیگی اور اسکی صورت یہ ہے کہ آدمی نے نکاح کا دعویٰ کیا اور عورت نے انکار کیا یا اس کے برعکس، یا دعویٰ کیا آدمی نے طلاق اور عدت کے گزرنے کے بعد عدت میں رجوع کرنے کا اور عورت نے انکار کیا یا اس کے برعکس یا دعویٰ کیا آدمی نے ایلاء کی مدت گزرنے کے بعد رجوع کرنے کا اور عورت نے انکار کیا یا اس کے برعکس ہو یا آدمی نے دعویٰ کیا ایسے آدمی پر جو مجہول النسب ہے، کہ اس کا بیٹا ہے یا اس کا غلام ہے اور مجہول نے انکار کیا یا اس کے برعکس ہو یا دونوں نے جھگڑا کیا ولاء عتاقہ میں یا ولاء موالات میں اس طریقے پر یا دعویٰ کیا باندی نے اپنے مولیٰ پر کہ اس نے مولیٰ کا بچہ جنا ہے اور اس نے اس بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تھا اور تحقیق ولد مرچکا ہے، اور اس مسئلے میں

عکس جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ مولیٰ جب اس کا دعویٰ کرے تو وہ ام ولد بن جائیگی اس کے اقرار کے ساتھ اور باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں اور جزیں نیست کہ قسم لی جائیگی صاحبین کے نزدیک اسلئے کہ قسم سے انکار اقرار ہے اسلئے کہ قسم اس پر واجب ہے اپنے انکار میں اس کے سچے ہونے کی تقدیر پر پس جب وہ قسم نہیں اٹھاتا تو معلوم ہوگئی یہ بات کہ وہ انکار میں سچا نہیں ہے اسلئے کہ اگر وہ سچا ہوتا واجب کی ادائیگی پر تیار ہو جاتا جو کہ قسم ہے، اور جب قسم سے انکار صاحبین کے نزدیک اقرار ہے اور اقرار ان امور میں جاری ہوتا ہے تو اس سے قسم لی جائیگی حتیٰ کہ اگر قسم سے انکار کر دے تو اس انکار کی وجہ سے فیصلہ کر دیا جائیگا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ آدمی اکثر بچتا ہے سچی قسم سے، پس وہ کچھ خرچ کر دیتا ہے اور قسم نہیں اٹھاتا اور جب ممکن ہے اس کو محمول کرنا خرچ کرنے پر تو اقرار شک کی وجہ سے ثابت نہ ہوگا، پس اس کو بذل پر محمول کیا جائیگا، اور بذل جاری نہیں ہوتا ان اشیاء میں اور ممکن ہے کہ یوں کہا جائے جب بذل ان اشیاء میں جاری نہیں ہوتا تو قسم سے انکار کو بذل قرار نہیں دیا جائیگا پس اس کو اقرار پر محمول کیا جائیگا اور فتاویٰ قاضی خان میں ہے کہ فتویٰ صاحبین کے قول پر ہے نکاح میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا يحلف... الخ) یہاں سے مصنف ان صورتوں کو بیان کرتے ہیں جن میں امام صاحب کے نزدیک منکر سے قسم نہیں لی جاتی اور صاحبین کے نزدیک لی جاتی ہے، ان صورتوں میں سے ایک صورت کی نکاح کی ہے، ایک آدمی نے عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا (یعنی یہ کہا یہ میری بیوی ہے) جبکہ عورت نے انکار کیا، یا عورت نے مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا (یہ کہا یہ میرا شوہر ہے) جبکہ شوہر نے انکار کیا، اور دوسری صورت رجعت کی ہے، ایک آدمی نے اپنی بیوی کو طلاق دی اور اسکی عدت گزر گئی، اس کے بعد مرد نے کہا کہ میں نے تم سے عدت کے دوران رجوع کیا تھا جبکہ عورت انکار کرتی ہے۔ یا عورت کہتی ہے کہ تم نے میرے ساتھ عدت میں رجوع کیا تھا جبکہ شوہر انکار کرتا ہے۔ اور تیسری صورت ایلاء میں فسخی ہے (ایلاء یہ ہے کہ کوئی آدمی اپنی بیوی کو کہے اللہ کی قسم میں چار مہینے تک تمہارے قریب نہیں آؤں گا، یا چار ماہ سے زیادہ کی قسم اٹھاتا ہے۔ اور فسخی یہ ہے کہ ایلاء کرنے والا اپنے ایلاء سے رجوع کر لے) ایک آدمی نے اپنی بیوی کے ساتھ ایلاء کیا اور پھر مدت ایلاء گزر گئی اس کے بعد شوہر نے کہا کہ میں نے تم سے مدت ایلاء میں رجوع کر لیا تھا جبکہ عورت انکار کرتی ہے یا عورت نے کہا کہ تم نے مدت ایلاء میں اپنے ایلاء سے رجوع کر لیا تھا جبکہ مرد انکار کرتا ہے۔ اور چوتھی صورت نسب اور رقیقت کی ہے، ایک آدمی نے مجھول النسب (وہ شخص جس کا نسب مجھول ہو معلوم نہ ہو وہ کس کا بیٹا ہے) پر دعویٰ کیا کہ یہ میرا بیٹا ہے یا غلام ہے جبکہ مجھول النسب اس کا انکار کرتا ہے یا مجھول النسب نے کسی پر دعویٰ کیا کہ وہ میرا باپ ہے یا میرا مولیٰ ہے۔ پانچویں صورت یہ ہے کہ مجھول النسب اور اس آدمی کے درمیان ولاء عتاقہ یا ولاء مولات میں جھگڑا ہو گیا، مجھول النسب کہتا ہے کہ تم نے مجھے آزاد کیا ہے لہذا ولاء عتاقہ (میرے مرنے کے بعد میری وراثت) تمہاری ہوگی جبکہ دوسرا آدمی اس کا انکار کرتا ہے یا

اس آدمی نے کہا میں نے تمہیں آزاد کیا ہے، تمہاری ولاء عتاقہ میری ہوگی جبکہ مجهول النسب اس کا انکار کرتا ہے، اسی طرح آدمی مجهول النسب کو کہتا ہے کہ میں تمہارا مولیٰ مولات ہوں جبکہ مجهول النسب اس کا انکار کرتا ہے یا مجهول النسب یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تم میرے مولیٰ مولات ہو اور آدمی اس کا انکار کرتا ہے (مولیٰ مولات وہ ہوتا ہے جس کو کوئی دوسرا یہ کہے کہ میرے مرنے کے بعد میری وراثت تمہاری ہوگی لیکن میری زندگی میں میرے تصرفات کے ذمہ دار تم ہو گے مثلاً اگر میں نے جنایت کر لی تو ولی جنایت کو اس کی چچی (تاوان) تم ادا کرو گے) اور چھٹی صورت یہ ہے کہ باندی نے مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ میرا اس مولیٰ سے بچہ پیدا ہوا ہے اور اس مولیٰ نے اس بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تھا (یہ کہا تھا کہ یہ میرا بچہ ہے) اب وہ بچہ مر چکا ہے اور مولیٰ اس کا انکار کرتا ہے، اس مسئلے میں عکس جاری نہیں ہو سکتا اس لیے کہ عکس کی صورت یہ ہوگی کہ مولیٰ نے دعویٰ کیا کہ اس باندی کا مجھ سے بچہ پیدا ہوا ہے اور میں نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا جبکہ باندی اس کا انکار کرتی ہے، تو یہ عکس اس لیے جائز نہیں ہو سکتا کہ جب مولیٰ اس کا دعویٰ کرے تو باندی اس کی ام ولد بن جاتی ہے، اور اس باندی کے انکار کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(وانما... الخ) یہاں صاحبین کے نزدیک مذکورہ صورتوں میں منکر سے استحلاف (قسم لیے جانے) کی وجہ کو بیان کرتے ہیں صاحبین کے نزدیک اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو گویا اس نے مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر لیا۔ پس جن امور میں اقرار جاری ہوتا ہے ان میں منکر سے قسم لی جائیگی اور اشیاء ستہ جن کا پیچھے بیان ہوا ان میں اقرار جاری ہوتا ہے لہذا ان میں منکر سے قسم لی جائیگی، اگر وہ قسم سے انکار کر دے تو اسکے خلاف فیصلہ کیا جائیگا، باقی یہ بات کہ قسم سے انکار مدعی کے دعویٰ کا اقرار کیسے ہے تو وہ اس لیے کہ مدعی کے دعویٰ سے انکار کرنے والا اگر اپنے انکار میں سچا ہے تو اس پر قسم واجب ہے، جب وہ قسم نہیں اٹھا رہا تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ اپنے انکار میں سچا نہیں ہے کیونکہ اگر وہ اپنے انکار میں سچا ہوتا تو ضرور واجب کی ادائیگی کرتا (یعنی قسم اٹھاتا) معلوم ہوا قسم سے انکار مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہوتا ہے۔

(ولابی حنیفۃ... الخ) یہ امام صاحب کے نزدیک ان امور میں منکر سے عدم استحلاف (قسم نہ لیے جانے) کی وجہ کا بیان ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ انسان اکثر سچی قسم سے بھی انکار کر دیتا ہے پس وہ قسم کے بدلے کچھ خرچ کر دیتا ہے یعنی مدعی کو کچھ دینا تو پسند کرتا ہے لیکن قسم اٹھانا پسند نہیں کرتا، پس جو آدمی قسم سے انکار کرے تو یہ احتمال ہے کہ وہ بذل کرنا چاہتا ہے (یعنی قسم کے بدلے اپنی طرف سے مدعی کو ادائیگی کرنا چاہتا ہے اگرچہ وہ حق کے بغیر ہو) جب بذل کا احتمال ہے تو اس میں اب شک ہو گیا کہ قسم سے انکار مدعی کے حق کا اقرار ہے یا نہیں لہذا شک کی وجہ سے اقرار ثابت نہ ہوگا بلکہ ہم یمین سے انکار کو بذل پر محمول کریں گے جب انکار یمین بذل ہے تو جن امور میں بذل جاری نہیں ہوتا ان میں منکر پر قسم نہ ہوگی، اور اشیاء ستہ جن کا پیچھے بیان ہوا ان میں بذل جاری نہیں ہوتا اس لیے کہ مثلاً عورت پر اگر نکاح کا دعویٰ ہوا ہو اور وہ انکار کرتی ہے تو اگر اس کو قسم کا کہا جائے اور وہ انکار کرے تو یوں نہیں کہہ سکتے کہ یہ اپنے آپ کو مدعی مرد کے سپرد اس لیے کر رہی ہے تاکہ اس کو سچی قسم نہ اٹھانی پڑے، جب ان اشیاء میں بذل جاری نہیں ہوتا تو ان میں منکر سے قسم بھی نہیں لی جائیگی۔

(ویمکن... الخ) یہاں سے شارح امام صاحب کی بیان کردہ دلیل پر معارضہ کرتے ہیں کہ جب آپ نے کہا ”ان اشیاء ستہ میں بذل جاری نہیں ہوتا“ پس یہاں اگر منکر سے قسم لی جائے اور وہ قسم سے انکار کر دے تو اس انکار کو بذل قرار نہیں دیا جائیگا جب بذل نہیں ہوگا تو یہ قسم سے انکار گویا مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہو جائیگا، لہذا صاحبین کی بات ثابت ہوگئی کہ قسم سے انکار مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہوتا ہے۔ شارح کہتے ہیں کہ فتاویٰ قاضیان میں ہے کہ نکاح کے سلسلے میں صاحبین کے قول پر فتویٰ ہے۔ (یعنی نکاح میں منکر سے قسم لی جائیگی۔)

وحد ولعان کما اذا ادعی رجل علی رجل آخر انک قدفتنی بالزنا وعلیک الحد لا یتحلف بالاجماع وکذا اذا ادعت المرأة علی الزوج انک قدفتنی بالزنا وعلیک اللعان .

﴿ترجمہ﴾

اور (قسم نہیں لی جائیگی) حد ولعان میں جیسا کہ ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور تم پر حد لازم ہے تو قسم نہیں لی جائیگی بالاجماع، اور اسی طرح جب عورت دعویٰ کرے شوہر کے خلاف کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے اور تم پر لعان لازم ہے۔

﴿توضیح﴾

(وحد ولعان... الخ) حد ولعان میں منکر سے قسم نہیں لی جائیگی مثلاً ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے، لہذا تم پر حد واجب ہے جب کہ دوسرا اس کا منکر ہے تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی، اس طرح اگر بیوی نے شوہر پر دعویٰ کیا کہ تم نے مجھ پر زنا کی تہمت لگائی ہے لہذا تم پر لعان واجب ہے جبکہ شوہر اس تہمت کا منکر ہے تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی، (لعان کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ شوہر بیوی پر مثلاً زنا کا الزام لگاتا ہے اور عورت اس الزام کو مسترد کر دیتی ہے پھر دونوں قاضی کے پاس جاتے ہیں اور معروف طریقہ پر اپنی سچائی اور مخالف کا جھوٹا ہونا بیان کرتے ہیں اس کے بعد قاضی ان میں تفریق کر دیتا ہے)

وَحَلَفَ السَّارِقُ وَضَمِنَ أَنْ نَكَلَ وَلَمْ يُقْطَعْ لِأَنَّ الْمَالَ يُلْزَمُ بِالنُّكُولِ لَا الْقَطْعَ وَكَذَلِكَ الزَّوْجُ إِذَا ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ طَلَاقًا قَبْلَ الدَّخُولِ لِأَنَّهُ يُحْلَفُ فِي الطَّلَاقِ أَجْمَاعًا فَإِنْ نَكَلَ ضَمِنَ نِصْفَ مَهْرِهَا وَكَذَلِكَ فِي النِّكَاحِ إِذَا ادَّعَتْ الْمَرْأَةُ النِّكَاحَ وَطَلَبَتِ الْمَالَ كَالْمَهْرِ أَوِ النِّفْقَةِ وَانْكَرَ الزَّوْجُ يُحْلَفُ فَإِنْ نَكَلَ يُلْزَمُ الْمَالَ وَلَا يَثْبُتُ الْحَلُّ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْمَالَ يَثْبُتُ بِالنُّكُولِ لَا الْحَلِّ.

﴿ترجمہ﴾

اور چور سے قسم لی جائیگی اور وہ ضامن ہوگا اگر وہ انکار کرے اور اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا اس لیے کہ مال لازم ہوتا ہے

قسم سے انکار کی وجہ سے نہ کہ ہاتھ کا کاٹنا، اور اسی طرح شوہر اگر دعویٰ کرے عورت پر وطی سے پہلے طلاق کا اس لیے کہ طلاق میں بالاجماع قسم لی جاتی ہے، پس اگر وہ انکار کرے تو ضامن ہوگا اسکے نصف مہر کا اور اسی طرح نکاح میں اگر وہ عورت دعویٰ کرے اپنے مہر کا یعنی اگر عورت نے نکاح کا دعویٰ کیا اور مال طلب کیا جیسے مہر اور نفقہ، پھر شوہر نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی پس اگر وہ انکار کر دے تو مال لازم ہو جائیگا اور حلت ثابت نہ ہوگی امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ مال ثابت ہوتا ہے قسم سے انکار کے ساتھ نہ کہ حلت۔

﴿توضیح﴾

(و حلف... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر چوری کا دعویٰ کیا تو چور سے قسم لی جائیگی، اگر وہ قسم سے انکار کر دے تو وہ مال کا ضامن تو ہوگا، لیکن اس کا ہاتھ نہیں کاٹا جائیگا، اس کی وجہ یہ ہے کہ قسم سے انکار کی وجہ سے مال تو لازم ہو جاتا ہے لیکن قطع ید واجب نہیں ہوتا۔

(و کذا... الخ) عورت نے اپنے شوہر کے خلاف دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے قبل الدخول طلاق دی ہے جبکہ شوہر منکر ہے، تو اس سے قسم لی جائیگی، اس لیے کہ طلاق کے سلسلے میں منکر سے بالاجماع قسم لی جاتی ہے، پھر اگر یہ شوہر قسم سے انکار کرے تو نصف مہر کا ضامن ہوگا کیونکہ طلاق قبل الدخول کی وجہ سے نصف مہر واجب ہوتا ہے۔

(و کذا... الخ) عورت نے مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا اور مال مثلاً مہر اور نفقہ کا مطالبہ کیا، شوہر نکاح سے انکار کرتا ہے تو اس سے قسم لی جائیگی، اگر قسم سے انکار کرے تو امام صاحب کے نزدیک مال یعنی مہر اور نفقہ تو لازم ہو جائیگا لیکن حلت وطی ثابت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ قسم سے انکار کی وجہ سے مال تو ثابت ہو جاتا ہے لیکن حلت وطی ثابت نہیں ہوتی۔

وفی النسب اذ ادعی کارث و نفقة ای یحلف فی دعوی النسب اذ الادعی المدعی مالا فیثبت بالنکول المال لا النسب عند ابی حنیفہ و غیرہما کالبحر فی اللقیط و امتناع الرجوع فی الہبہ و کذا منکر القود ای یحلف اجماعاً لانہ حق العباد .

﴿ترجمہ﴾

(اور قسم لی جائیگی) نسب میں اگر دعویٰ کرے کسی حق کا مثلاً وراثت یا نفقہ کا یعنی نسب کے دعویٰ میں قسم لی جائیگی اگر مدعی مال کا دعویٰ کرے پس قسم سے انکار کی وجہ سے مال ثابت ہو جائیگا نہ کہ نسب امام صاحب کے نزدیک اور ان کا غیر، جیسے گرے پڑے بچے کے بارے میں پرورش، اور ہبہ میں رجوع کا ممتنع ہونا، اور اگر اس طرح قصاص کا منکر ہے یعنی قسم لی جائیگی اجماعاً اس لیے یہ کہ بندوں کا حق ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی النسب... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر نسب کا دعویٰ کیا مثلاً کہا کہ یہ میرا باپ ہے پھر اسکے نتیجے

میں اس نے وراثت اور نفقہ کا بھی دعویٰ کیا جبکہ دوسرا نسب سے منکر ہے، تو اس صورت میں اس سے قسم لی جائیگی اگر قسم سے وہ مدعی علیہ انکار کرے تو نسب تو ثابت نہ ہوگا لیکن مال یعنی نفقہ اور وراثت ثابت ہو جائیگی۔

(وغیر ہما... الخ) یعنی وراثت اور نفقہ کے غیر میں بھی اگر نسب کے دعویٰ میں حق کا دعویٰ ہو، اور مدعی علیہ انکار کرے تو اس سے قسم لی جائیگی اگر وہ قسم سے انکار کرے تو نسب تو ثابت نہ ہوگا لیکن وہ حق ثابت ہو جائیگا، مثلاً ایک آدمی کو لقیط (بچہ، جو کہیں پڑا ہوا ملے) ملا، کسی عورت نے دعویٰ کیا کہ میں اسکی بہن ہوں لہذا مجھے پرورش کا حق ہے جبکہ وہ آدمی اس کا انکار کرتا ہے، اسکو قسم اٹھانے کا کہا گیا، تو اس آدمی نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا، اس انکار کی وجہ سے عورت کو پرورش کا حق تو حاصل ہو جائیگا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے کو کوئی شے بہہ کی پھر واہب نے اپنے بہہ سے رجوع کا ارادہ کیا تو موہوب لہ نے کہا کہ میں تمہارا بھائی ہوں اس کا مقصد یہ تھا کہ واہب اپنے بہہ سے رجوع نہ کر سکے اس لیے کہ جب ذی رحم محرم کے لیے بہہ ہو تو پھر رجوع نہیں ہو سکتا، موہوب لہ کے پاس اپنے اس دعویٰ پر بینہ نہیں ہے پس واہب کو کہا گیا کہ تم اس بات پر قسم اٹھاؤ کہ موہوب لہ تمہارا بھائی نہیں ہے، اس نے قسم سے انکار کر دیا تو اس قسم سے انکار کی وجہ سے وہ اپنے بہہ سے رجوع تو نہ کر سکے گا لیکن نسب ثابت نہ ہوگا۔

(و کذا... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر قصاص کا دعویٰ کیا، جبکہ مدعی علیہ منکر ہے، اور مدعی کے پاس بینہ نہیں ہے، تو مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی اس لیے کہ قصاص حقوق العباد میں سے ہے جن میں منکر سے قسم لی جاتی ہے۔

فَإِنْ نَكَلَ فِي النَّفْسِ حُبْسَ حَتَّى يُقَرَّ أَوْ يُحْلَفَ وَفِيمَا دُونَهَا يُقْتَصُّ فَإِنَّ الْأَطْرَافَ بِمَنْزِلَةِ الْأَمْوَالِ
فَيَجْرِي فِيهَا الْبَذْلُ بِخِلَافِ النَّفْسِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَلْزَمُ الْأَرَشُ فِي النَّفْسِ وَمَا دُونَهَا فَإِنَّ
النَّكُولَ أَقْرَارٌ فِيهِ شَبْهَةٌ فَلَا يَثْبُتُ بِهِ الْقَصَاصُ بَلْ يَلْزَمُ الْمَالُ .

ترجمہ

پس اگر وہ قسم سے انکار کرے نفس میں تو اسکو محبوس کیا جائیگا حتیٰ کہ وہ اقرار کرے یا قسم اٹھائے اور نفس سے کم تر چیز میں قصاص لیا جائیگا اسلئے کہ اعضاء بمنزلہ اموال کے ہیں جن میں بذل جاری ہوتا ہے بخلاف نفس کے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک چٹی لازم ہو جائیگی نفس میں اور اس سے کم تر چیزوں میں اسلئے کہ قسم سے انکار ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہوتا ہے پس اس کی وجہ سے قصاص ثابت نہ ہوگا بلکہ مال لازم ہوگا۔

توضیح

(فان نکل... الخ) قصاص کے دعویٰ میں اگر مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو دیکھیں گے کہ دعویٰ نفس میں قصاص کا ہے یعنی قتل کا دعویٰ ہے یا دعویٰ مادون النفس میں قصاص کا ہے، یعنی مدعی یہ دعویٰ کرتا ہے کہ تم نے ہاتھ یا پاؤں

کاٹا ہے، اگر نفس میں قصاص کا دعویٰ ہو تو مدعی علیہ کو مجبوس کیا جائیگا حتیٰ کہ وہ اقرار کر لے، (یعنی یہ مان لے کہ ہاں میں نے قتل کیا ہے) اور اگر دعویٰ مادیون النفس میں قصاص کا ہو اور مدعی علیہ قسم سے انکار کر دے تو اب اس سے بدلہ لیا جائے گا (یعنی اس پر اگر یہ دعویٰ ہو کہ تم نے ہاتھ کاٹا ہے تو بدلے میں اس کا ہاتھ کاٹیں گے۔ علیٰ ہذا القیاس۔)

یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ دعویٰ نفس میں قصاص کا ہو یا مادیون النفس میں قصاص کا ہو دونوں صورتوں میں منکر سے چٹی (دیت) لی جائیگی، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اطراف یعنی ہاتھ پاؤں، بمنزلہ مال کے ہیں، جس طرح مال کے دعویٰ میں اگر منکر قسم سے انکار کر دے تو اسکو بذل پر محمول کیا جاتا ہے اور مدعی علیہ وہ مال ادا کرتا ہے جسکا مدعی دعویٰ کر رہا ہے اسی طرح مادیون النفس قصاص کے دعویٰ میں بھی قسم سے انکار کو بذل پر محمول کریں گے، اور اس سے قصاص لیا جائیگا، لیکن نفس بمنزلہ مال کے نہیں ہے لہذا اس میں بذل جاری نہ ہوگا پس نفس میں قصاص کے دعویٰ میں منکر اگر قسم کھانے سے انکار کرے تو اس سے قصاص نہیں لیں گے، بلکہ اسکو مجبوس کریں گے، اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ منکر اگر قسم سے انکار کر دے تو یہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار ہوتا ہے کما مر، تو اسکا تقاضہ یہ ہے کہ منکر سے دونوں صورتوں میں قصاص لیا جائے خواہ دعویٰ نفس کا ہو یا مادیون النفس کا، لیکن یہ ایسا اقرار ہے جس میں شبہ ہے کیونکہ بذل کا بھی احتمال ہوتا ہے اور شبہ کی وجہ سے قصاص ساقط ہو جاتا ہے لہذا قصاص تو جاری نہ کریں گے لیکن دیت واجب ہو جائیگی، اسلئے کہ قسم سے انکار کی وجہ سے مال ثابت ہو جاتا ہے۔

فان قال لی بینۃ حاضرة ای فی المصر حتی لو قال لا بینۃ لی او شہودی غیبّ یحلف ولا یكفل
وطلب حلف الخصم لا یحلف ویکفل بنفسه ثلاثة ايام فان ابی لازمه ای ان ابی الخصم عن اعطاء
الكفیل لازمه المدعی ثلاثة ايام ثم عطف علی الضمیر المنصوب فی لازمه قوله والغریب قدر
مجلس الحكم ای لازم المدعی الغریب مقدار ما ینو القاضی جالساً فی المحكمة ولا یكفل الا
الی آخر المجلس ای ان أخذ منه الكفیل لا یؤخذ الا الی آخر مجلس الحكم فان أتى بالبینة فیها والا
یحلفه ان شاء او یدعه .

ترجمہ

پس اگر کہے میرے گواہ موجود ہیں یعنی شہر میں ہیں حتیٰ کہ اگر کہا میرا کوئی گواہ نہیں ہے یا میرے گواہ غائب ہیں تو قسم لی جائیگی اور اس سے کفیل نہیں لیا جائیگا اور خصم تم کو طلب کرے تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی اور اس سے کفیل بالنفس لیا جائیگا تین دنوں تک پس اگر وہ انکار کرے تو اس کا پیچھا کرے یعنی اگر خصم کفیل دینے سے انکار کرے تو مدعی اسکا پیچھا کرے تین دنوں تک، پھر مصنف نے عطف کیا اس ضمیر منصوب کا جو لازمہ میں ہے اپنے اس قول الغریب پر، کہ ملازمہ کرے مسافر کا فیصلے کی مجلس میں بقدر یعنی مدعی مسافر کا ملازمہ کرے اتنا وقت جتنا کہ قاضی عدالت میں بیٹھنے والا ہو، اور کفیل نہیں لیا جائیگا مگر مجلس کے

آخر تک یعنی اگر اس سے کفیل لے لیا گیا تو نہیں لیا جائیگا مگر فیصلے کی مجلس کے آخر تک پس اگر وہ بینہ قائم کر دے تو ٹھیک ہے ورنہ اس سے قسم لے اگر چاہے یا اس کو چھوڑ دے۔

﴿توضیح﴾

(فان قال... الخ) مدعی کو کہا گیا کہ بینہ حاضر کرو، تو اس نے کہا میرے گواہ شہر میں موجود ہیں پھر مدعی کہتا ہے کہ چونکہ اس وقت گواہ یہاں اس مجلس میں حاضر نہیں ہیں، لہذا مدعی علیہ قسم کھائے، تو اس سے قسم نہیں لی جائیگی، بلکہ خصم (مدعی علیہ) سے تین دنوں کے لیے کفیل لیا جائیگا۔

(حتی... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ اگر مدعی سے بینہ طلب کیا گیا اور اس نے جواب میں کہا میرے کوئی گواہ نہیں ہیں، یا گواہ غائب ہیں تب مدعی علیہ سے قسم لی جائیگی۔

(فان ابی... الخ) اگر مدعی علیہ صورت مذکورہ میں کفیل دینے سے انکار کرتا ہے تو مدعی تین دنوں تک اس خصم (مدعی علیہ) کا پیچھا کریگا۔

(ثم... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ الغریب منصوب ہے، اس بنا پر ہے کہ اس کا عطف لازمہ کی ضمیر منصوب پر ہے، معنی یہ ہے کہ مدعی علیہ اگر مسافر ہو اور مدعی نے کہا ہو میرے بینہ شہر میں موجود ہیں تو مدعی مدعی علیہ کا ملازمہ (پیچھا) قاضی کی مجلس کے درخواست ہونے تک کریگا اور اس سے کفیل بھی آخر مجلس تک لیا جائیگا (یعنی اس کا کفیل مجلس کے آخر تک ذمہ دار ہوگا اس کے بعد اس کی ذمہ داری ختم ہو جائیگی) پھر مدعی علیہ کے مسافر ہونے کی تقدیر پر اگر آخر مجلس تک اور اس کے مقیم ہونے کی تقدیر پر تین دنوں تک اگر مدعی بینہ پیش کر دیتا ہے تو ٹھیک ہے، ورنہ مدعی کو دو اختیار ہیں چاہے تو مدعی علیہ سے قسم لے اور چاہے تو اس کو چھوڑ دے۔

وَالْحَلْفُ بِاللَّهِ لَا بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ فَإِنَّ الْحَالَ الْخَصْمُ قِيلَ صَحَّ بِهِمَا فِي زَمَانِنَا إِي جَازَ لِلْقَاضِي أَنْ يُحْلَفَ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ وَيُغْلَظُ بِصِفَاتِهِ نَحْوُ بِاللَّهِ الطَّالِبِ الْغَالِبِ الْمُدْرِكِ الْمَلِكِ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ أَبَدًا وَنَحْوُ ذَلِكَ لَا بِالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ لَشَافِعِي يُغْلَظُ بِالزَّمَانِ كَبَعْدِ صَلَوةِ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ وَبِالْمَكَانِ كَالْمَسْجِدِ الْجَامِعِ عِنْدَ الْمَنِيرِ وَيُحْلَفُ الْيَهُودِيُّ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ التَّوْرَةَ عَلَى مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالنَّصْرَانِيُّ بِاللَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ الْإِنْجِيلَ عَلَى عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالْمَجُوسِيُّ بِاللَّهِ الَّذِي خَلَقَ النَّارَ وَلَوْثْنِي بِاللَّهِ وَلَا يُحْلَفُونَ فِي مَعَابِدِهِمْ.

﴿ترجمہ﴾

اور قسم اللہ کی ہوگی نہ کہ طلاق یا عتاق کی پس اگر خصم اصرار کرے تو بعض نے کہا کہ صحیح ہے ہمارے زمانے میں یعنی

قاضی کیلئے جائز ہے کہ اس سے قسم لے طلاق یا عتاق کی، اور پختہ کرے۔ اس کی صفات کے ساتھ، جیسے اس اللہ کی قسم جو طالب ہے، غالب ہے، پکڑنے والا ہے، بادشاہ ہے، جی ہے جس پر کبھی موت نہیں آئیگی وغیرہ، نہ کہ زمان یا مکان کے ساتھ یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک پختہ کرے زمان کے ساتھ جیسے عصر کی نماز کے بعد جمعہ کے دن، اور مکان کے ساتھ جیسے جامع مسجد میں منبر کے پاس، اور یہودی قسم اٹھائے گا، کہ اس اللہ کی قسم جس نے تورات موسیٰ پر اتاری اور نصرانی اس طرح کہ اس اللہ کی قسم جس نے انجیل عیسیٰ پر اتاری۔ اور مجوسی ایسے کہ اللہ کی قسم جس نے آگ کو پیدا کیا اور بت پرست کہ اللہ کی قسم، اور ان سے قسم نہیں لی جائیگی ان کی عبادت خانوں میں۔

﴿توضیح﴾

(والحلف... الخ) قسم صرف اللہ تعالیٰ کی لی جائیگی، طلاق یا عتاق پر قسم نہ لی جائیگی، (یعنی مدعی علیہ صرف اللہ کی قسم اٹھائیگا، یہ نہیں کہ اس کو کہا جائے تم یہ قسم اٹھاؤ کہ اگر مدعی سچا ہے تو میری بیوی کو طلاق ہے، یا اگر مدعی سچا ہے تو میرا غلام آزاد ہے) لیکن اگر خصم (مدعی) اصرار کرے کہ ضرور مدعی علیہ طلاق یا عتاق پر قسم اٹھائے تو کہتے ہیں کہ ہمارے زمانے میں قاضی کے لیے جائز ہے کہ وہ طلاق یا عتاق کی قسم لے۔

(ویغلظ... الخ) جب اللہ تعالیٰ کی قسم لے، تو چاہیے کہ حالف قسم کو اللہ تعالیٰ کی صفات کے ساتھ پختہ کرے جیسے یوں کہے: باللہ الغالب المدرك الملك الحي الذي لا يموت ابداً۔ وغیرہ۔

(لا بالزمان... الخ) ہم کہتے ہیں کہ زمان یا مکان کے ساتھ یحیٰ کو موکد نہ کیا جائے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ زمان کے ساتھ بھی تغلیظ (تاکید) ہوگی جیسے اس سے جمعہ کے دن عصر کی نماز کے بعد قسم لی جائے، اور مکان کے ساتھ بھی تغلیظ ہوگی جیسے منبر کے پاس جامع مسجد میں قسم لی جائے۔

(ويحلف... الخ) یہودی سے قسم اس طرح لی جائیگی، باللہ الذي انزل التوراة على موسى عليه السلام، اور نصرانی سے قسم اس طرح لی جائیگی، باللہ الذي انزل الانجيل على عيسى عليه السلام، اور مجوسی سے اس طرح قسم لی جائیگی باللہ الذي خلق النار، اور بت پرست سے قسم باللہ کے ساتھ لی جائیگی، بت پرست سے قسم اس طرح نہیں لی جائیگی باللہ الذي خلق الاوثان، اس لیے کہ قسم میں کسی شے کا ذکر اس کی تعظیم کے لیے ہوتا ہے اور ہمیں بتوں کی اہانت کا حکم ہے، لہذا قسم سے بتوں کا تذکرہ نہیں کیا جائیگا۔

وَيَحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ فِي الْبَيْعِ وَالنِّكَاحِ نَحْوُ بِاللَّهِ مَا بَيْنَكُمَا بَيْعٌ قَائِمٌ أَوْ نِكَاحٌ قَائِمٌ فِي الْحَالِ وَفِي الْخُلَاقِ مَا هِيَ بَائِنٌ مِنْكَ الْآنَ وَفِي الْغَضَبِ مَا يَجِبُ عَلَيْكَ رَدُّهُ لَا عَلَى السَّبَبِ بِاللَّهِ مَا بَعْتَهُ وَنَحْوُهُ مِثْلُ بِاللَّهِ مَا نَكَحْتُهَا وَبِاللَّهِ مَا طَلَّقْتُهَا وَبِاللَّهِ مَا غَضَبْتُهَ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَسْبَابَ تَرْتَفِعُ بِأَنْ بَاعَ شَيْئاً ثُمَّ تَقَايَلَا فَانْ حَلَفَ عَلَى السَّبَبِ يَتَضَرَّرُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يَحْلِفُ عَلَى السَّبَبِ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ إِلَّا عِنْدَ تَعْرِضِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ بِأَنْ يَقُولَ أَيُّهَا الْقَاضِي لَا تُحْلِفْنِي عَلَى السَّبَبِ فَإِنَّ الْإِنْسَانَ قَدْ يَبِيعُ ثُمَّ يُقِيلُ وَيُطَلِّقُ ثُمَّ يَتَزَوَّجُ وَقِيلَ يَنْظُرُ إِلَى انْكَارِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فَإِنْ أَنْكَرَ السَّبَبَ يُحْلِفُ عَلَيْهِ وَإِنْ أَنْكَرَ الْحَكْمَ يُحْلِفُ عَلَى الْحَاصِلِ هَذَا أَمَّا قَالُوا أَوْ لِقَائِلٍ أَنْ يَقُولَ يَنْبَغِي أَنْ يُحْلِفَ عَلَى السَّبَبِ دَائِمًا وَإِنْ عَرَّضَ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فَلَا عِتْبَارَ لِدَالِكَ التَّعْرِضِ لِأَنَّ غَايَةَ مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ قَدْ وَقَعَ الْبَيْعُ ثُمَّ وَقَعَ الْإِقَالَةُ فَفِي دَعْوَى الْإِقَالَةِ يَصِيرُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ مُدَّعِيًا فَعَلِيهِ الْبَيِّنَةُ عَلَى الْإِقَالَةِ فَإِنْ عَجَزَ فَعَلَى الْمُدَّعَى الْيَمِينُ.

ترجمہ

اور قسم اٹھائے حاصل پر بیع میں اور نکاح میں جیسے اللہ کی قسم تمہارے درمیان بیع موجود نہیں ہے یا نکاح موجود نہیں ہے، اور طلاق میں کہ وہ اب تجھ سے بائنہ نہیں ہے اور غصب میں کہ تجھ پر واجب نہیں اس کا لوٹانا، نہ کہ سبب پر کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو نہیں بیچا، وغیرہ، جیسے اللہ کی قسم میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا، اور اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق نہیں دی اور اللہ کی قسم میں نے غصب نہیں کیا، اس لیے کہ یہ اسباب اٹھ جاتے ہیں بایں طور کہ کوئی چیز بیچے پھر دونوں اقالہ کر لیں پس اگر سبب پر قسم اٹھائے تو مدعی علیہ کو ضرر ہوگا یہ امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک ہے، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ سبب پر قسم اٹھائے ان تمام صورتوں میں مگر مدعی یہ کیے کی تعریض کی صورت میں بایں طور کہ وہ یہ کہے کہ اے قاضی! مجھ سے سبب پر قسم مت لے اس لیے کہ انسان کبھی بیع کرتا ہے پھر اقالہ کر لیتا ہے، اور طلاق دیتا ہے پھر شادی کر لیتا ہے، اور بعض نے کہا مدعی علیہ کے انکار کی طرف دیکھا جائیگا، پس اگر وہ سبب کا انکار کرے تو اس سے اس پر قسم لی جائیگی اور اگر وہ حکم کا انکار کرے تو اس سے حاصل پر قسم لی جائے گی، یہ وہ بات ہے جو فقہاء نے کہی، اور کہنے والے کیلئے جائز ہے کہ وہ کہے مناسب ہے کہ سبب پر قسم لی جائے ہمیشہ، اور اگر مدعی علیہ تعریض کرے تو اس تعریض کا کوئی اعتبار نہیں اس لیے کہ زیادہ سے زیادہ وہ بات جو اس باب میں ہے وہ یہ ہے کہ تحقیق بیع واقع ہوئی ہوگی پھر اقالہ ہوا ہوگا تو اقالہ کے دعویٰ میں مدعی علیہ مدعی بن جائیگا تو اس پر بینہ لازم ہوگا اقالہ پر پس اگر عاجز آجائے تو مدعی پر یمین ہوگی۔

توضیح

(و لا یحلفون... الخ) کفار سے قسم ان کے عبادت خانوں میں نہیں لی جائیگی اس لیے کہ اس صورت میں

قاضی ان کے عبادت خانوں میں جائیگا حالانکہ قاضی کے لیے وہاں جانا ٹھیک نہیں۔

(و یحلف... الخ) اس میں اختلاف ہے کہ مدعی علیہ حاصل اور نتیجہ پر قسم اٹھائیگا یا سبب پر قسم اٹھائیگا، طرفین کے نزدیک حاصل پر قسم لے گا مثلاً مدعی کہتا ہے کہ تم نے مجھے یہ چیز بیچی ہے، نو مدعی علیہ سبب پر ایسے قسم نہ اٹھائے باللہ مابعتہ (اللہ کی قسم میں نے اس کو نہیں بیچا)، بلکہ کہے باللہ مابیننا بیع قائم فی الحال (اللہ کی قسم اب ہمارے درمیان بیع موجود نہیں ہے)، کہ اب ہمارے درمیان بیع باقی نہیں ہے، اسی طرح عورت نے دعویٰ کیا کہ تم میرے شوہر ہو تو مدعی علیہ یوں قسم نہ اٹھائے باللہ مانکحتھا (اللہ کی قسم میں نے اس کے ساتھ نکاح نہیں کیا) بلکہ یوں کہے باللہ مابیننا نکاح قائم فی الحال (اللہ کی قسم اب ہمارے درمیان نکاح باقی نہیں ہے) اس طرح عورت دعویٰ کرتی ہے کہ تم نے مجھے طلاق دے دی ہے تو مدعی علیہ شوہر سبب پر اس طرح قسم نہ اٹھائے باللہ ماطلقتھا (اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق نہیں دی) بلکہ یوں کہے باللہ ماہی بائن منی الآن (اللہ کی قسم اب یہ عورت مجھ سے بائنا نہیں ہے۔) اسی طرح ایک آدمی نے دوسرے پر غصب کا دعویٰ کیا تو مدعی علیہ سبب پر اس طرح قسم نہ اٹھائے باللہ ماغصبته (اللہ کی قسم میں نے غصب نہیں کیا) بلکہ حاصل یہ یوں قسم اٹھائے باللہ ما یجب علی : ده کہ مجھ پر اس چیز کا واپس لوٹنا واجب نہیں ہے۔ ان صورتوں میں حاصل پر قسم اٹھانے کی دلیل یہ ہے کہ اگر مدعی علیہ سے سبب پر قسم اٹھائی جائے تو مدعی علیہ کا ضرر ہو سکتا ہے اسی لیے حاصل پر اس سے قسم لی جائیگی۔ باقی سبب پر قسم اٹھانے میں مدعی علیہ کا ضرر کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ مثلاً بیع کے دعویٰ میں ہو سکتا ہے کہ مدعی علیہ نے پہلے مدعی کے ہاتھ وہ شے فروخت کر دی ہو پھر دونوں نے بیع سے اقالہ کر لیا ہو اور فی الحال ان کے درمیان بیع باقی نہ ہو تو اگر مدعی علیہ کو یوں کہا جائے کہ تم کہو: میں نے بیع نہیں کی، تو ظاہر ہے اس کو ضرر ہوگا (اس لیے کہ ایسا کہنا تو جھوٹ ہوگا پس وہ ایسی بات نہیں کریگا) کیونکہ بیع تو وہ پہلے کر چکا ہے اس لیے اس کو کہا جائیگا کہ تم یوں کہو کہ اب ہمارے درمیان بیع باقی نہیں ہے۔

(و عند ابی یوسف... الخ) امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ ان تمام صورتوں میں مدعی علیہ سبب پر قسم اٹھائیگا، ہاں اگر مدعی علیہ تعریض کرے مثلاً بیع والے مسئلے میں یہ کہے کہ اے قاضی مجھ سے سبب پر قسم مت لو یہ مت کہو کہ میں نے بیع نہیں کی، اس لیے کہ انسان کبھی بیع کرتا ہے پھر اقالہ کر لیتا ہے، یا طلاق والے مسئلے میں مدعی علیہ کہے، کہ مجھ سے اس طرح قسم مت لو کہ میں نے طلاق نہیں دی اس لیے کہ بسا اوقات انسان نکاح کرتا ہے پھر طلاق دے دیتا ہے، مدعی علیہ اگر اس قسم کی تعریض کرتا ہے تو اس سے حاصل پر قسم لی جائیگی۔

(وقیل... الخ) یہاں سے شارح امام ابو یوسف اور طرفین کے قول کے درمیان محاکمہ بیان کرتے ہیں، کہ مدعی علیہ کے انکار کو دیکھا جائیگا کہ وہ سبب کا انکار کرتا ہے یا حکم کا، اگر سبب کا انکار کرتا ہے تو اس سے سبب پر قسم لی جائیگی اور اگر حکم کا انکار کرتا ہے تو اس سے حاصل پر قسم لی جائیگی۔

(ولقائل... الخ) یہاں سے شارح حاصل پر قسم اٹھانے پر ایک معارضہ ذکر کرتے ہیں کہ مناسب یہ

ہے کہ مدعی علیہ سے ہر حال میں سبب پر قسم لی جائے اور اگر مدعی علیہ تعریض کرے تو اس تعریض کا بھی اعتبار نہ کیا جائے، اس لیے کہ سبب پر قسم اٹھانے کی صورت میں زیادہ سے زیادہ یہ بات لازم آتی ہے کہ مثلاً بیع والے مسئلے میں ہو سکتا ہے کہ بیع ہوئی ہو پھر اقالہ ہو گیا ہو تو اقالہ کے دعویٰ میں مدعی علیہ مدعی بن جائیگا جب وہ مدعی بن جائیگا تو اس پر لازم ہے کہ وہ اقالہ کے ثبوت پر بینہ قائم کرے اگر قائم کر دے تو ٹھیک ہے ورنہ مدعی پر قسم آئیگی، خلاصہ یہ ہے کہ مدعی علیہ اولاً سبب پر قسم اٹھائے، پھر اگر وہ سبب کے مرتفع ہونے کی بات کرتا ہے (مثلاً کہتا ہے کہ بیع تو ہوئی تھی لیکن بعد میں اقالہ ہو گیا تھا) تو اس پر بینہ قائم کرے، اگر وہ بینہ قائم نہیں کر سکتا تو مدعی سے قسم لی جائیگی، پس سبب پر قسم اٹھانے کا جو ضرر مدعی علیہ کو ہو سکتا تھا وہ ختم ہو جائیگا لہذا وہ سبب پر ہی قسم اٹھائیگا۔

الا اذ ترک النظر للمدعی فیحلف علی السبب کدعوی الشفعة بالجوار ونفقة المبتوتة والخصم لا یراهما ای یحلف علی الحاصل الا ان یلزم من الحلف علی الحاصل ترک النظر للمدعی فح یحلف علی السبب کدعوی الشفعة بالجوار فانه یمکن ان یحلف علی الحاصل انه لا یجب الشفعة بناء علی مذهب الشافعی فان الشفعة لا تثبت بالجوار عنده فیحلف المشتري علی السبب بالله ما اشتريت هذه الدار وكذا اذا ادعت النفقة بالطلاق البائن كالخلع مثلاً فانه لا یجب النفقة عند الشافعی وتجب عندنا فان حلف ماتجب علیک النفقة فربما یحلف علی مذهب الشافعی فیحلف علی السبب بالله ما طلقتها طلاقاً بائناً .

ترجمہ

مگر جب چھوٹ جائے شفقت مدعی کے لیے تو سبب پر قسم لی جائیگی جیسے جوار (پڑوس) کی وجہ سے شفعت کا دعویٰ اور مطلقہ بائنہ کا نفقہ حالانکہ خصم ان کا اعتقاد نہ رکھتا ہو، یعنی حاصل پر قسم لی جائیگی مگر یہ کہ لازم آئے حاصل پر قسم لینے سے مدعی کے لیے شفقت کا ترک، تو اس وقت سبب پر قسم لی جائیگی جیسے جوار کی وجہ سے شفعت کا دعویٰ اس لیے کہ ممکن ہے کہ وہ حاصل پر قسم اٹھائے کہ شفعت واجب نہیں بناء کرتے ہوئے امام شافعی کے مذهب پر اس لیے کہ شفعت ان کے نزدیک جوار کی وجہ سے ثابت نہیں ہوتا، پس مشتری سبب پر قسم اٹھائیگا کہ اللہ کی قسم میں نے یہ دار نہیں خریدا اور اسی طرح جب دعویٰ کرے نفقہ کا طلاق بائن کی وجہ سے جیسے خلع مثلاً، تو تحقیق نفقہ واجب نہ ہوگا امام شافعی کے نزدیک اور واجب ہوگا ہمارے نزدیک، پس اگر وہ قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم تجھ پر نفقہ واجب نہیں تو بسا اوقات وہ قسم اٹھائیگا امام شافعی کے مذہب کے مطابق پس وہ قسم اٹھائے گا سبب پر کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق بائنہ نہیں دی۔

توضیح

(الا اذا... الخ) پیچھے گزرا کہ مدعی علیہ حاصل پر قسم اٹھائیگا اب یہاں سے اس سے ایک استثنائی صورت بیان

کرتے ہیں کہ اگر حاصل پر قسم اٹھانے سے مدعی کا ضرر ہو تو مدعی علیہ سے سبب پر قسم اٹھائی جائیگی، جیسے ایک آدمی نے دوسرے پر جوار (پڑوس) کی وجہ سے شفعہ کا دعویٰ کیا کہا کہ تم نے میرے پڑوس میں دار خریدا ہے اور میں اس کا شفعہ ہوں۔ تو یہاں اگر مدعی علیہ حاصل پر قسم اٹھائے اور یوں کہے کہ شفعہ تمہارے لیے ثابت نہیں ہے تو اس سے مدعی کو نقصان ہوگا اس لیے کہ ہو سکتا ہے مدعی علیہ امام شافعی کے مذہب کے مطابق بات کر رہا ہو جنکے ہاں جوار کی وجہ سے شفعہ ثابت نہیں ہوتا، لہذا یہاں مدعی علیہ سبب پر قسم اٹھائیگا کہ میں نے یہ دار نہیں خریدا ہے۔

(و کذا... الخ) عورت نے شوہر کے خلاف دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے طلاق بائن دی تھی اور میں عدت میں ہوں لہذا تم پر نفقہ واجب ہے، تو مدعی علیہ شوہر اگر حاصل پر قسم اٹھائے کہ میرے ذمہ تمہارا نفقہ نہیں ہے تو اس میں عورت جو کہ مدعیہ ہے اس کا ضرر ہے اسلئے کہ ہو سکتا ہے مرد امام شافعی کے مذہب کے مطابق بات کر رہا ہو جن کا مذہب یہ ہے کہ طلاق بائن میں مرد پر اپنی مطلقہ کے لیے نفقہ واجب نہیں ہوتا، لہذا یہاں مرد سبب پر قسم اٹھائے کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو طلاق بائن نہیں دی۔

و کذا فی سبب لا یرتفع کعبہ مسلم یدعی عتقہ فان المولیٰ یحلف باللہ ما اعتقته فانه لا ضرورة الى الحلف علی الحاصل لان السبب لا یمکن ارتفاعه فان العبد المسلم اذا اعتق لا یسترق وفي الامه والعبد الکافر علی الحاصل لان السبب قد یرتفع فیہما اما فی الامه فبالردۃ واللحاق الی دار الحرب ثم السبی واما فی العبد الکافر فبنقض العهد واللحاق الی دار الحرب ثم السبی .

﴿ترجمہ﴾

اور اسی طرح ہے اس سبب میں جو ختم نہ ہو جیسے مسلمان غلام جو دعویٰ کرے اپنی آزادی کا اس لیے کہ مولیٰ قسم لے گا کہ اللہ کی قسم میں نے اس کو آزاد نہیں کیا اس لیے کہ کوئی ضرورت نہیں ہے حاصل پر قسم اٹھانے کی اس لیے کہ سبب کے ختم ہونے کا امکان نہیں ہے کیونکہ مسلم غلام جب آزاد ہو جائے تو دوبارہ غلام نہیں بنایا جاسکتا، اور باندی میں اور کافر غلام میں حاصل پر قسم لی جائیگی، اس لیے کہ سبب اس میں ختم ہو جاتا ہے بہر حال باندی میں پس مرتد ہونے اور دار الحرب کے ساتھ لاحق ہونے پھر گرفتار ہونے کی وجہ سے اور بہر حال غلام میں پس عہد کو توڑنے اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہونے پھر گرفتار ہونے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(و کذا... الخ) ایسا سبب جو مرتفع نہ ہو سکتا ہو (جو ایک بار وجود میں آجائے تو اس کو ختم نہ کیا جاسکتا ہو) اس میں بھی مدعی علیہ سبب پر قسم اٹھائیگا جیسے مسلم غلام نے اپنے مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے آزاد کیا ہے جبکہ مولیٰ اس کا منکر ہے تو مولیٰ اب حاصل پر قسم نہیں اٹھائیگا کہ تم اب آزاد نہیں ہو بلکہ سبب پر قسم اٹھائیگا کہ میں نے اس کو آزاد نہیں کیا کیونکہ مسلم غلام کو آزاد کرنا ایسا سبب ہے جو مرتفع نہیں ہو سکتا اس لیے کہ مسلم غلام جب ایک مرتبہ آزاد ہو جائے تو پھر وہ دوبارہ غلام نہیں بنایا جاسکتا۔

(وفی الامۃ... الخ) باندی یا کافر غلام نے اپنے مولیٰ پر دعویٰ کیا کہ تم نے مجھے آزاد کر دیا ہے اور مولیٰ منکر ہے تو یہاں مولیٰ حاصل پر قسم اٹھائیگا نہ کہ سبب پر اس لیے کہ باندی یا کافر غلام کو آزاد کرنا ایسا سبب نہیں جو مرتفع نہ ہو سکے بلکہ یہ مرتفع ہو سکتا ہے یعنی ان میں دوبارہ رقیق آسکتی ہے باندی میں تو اس طرح کہ ہو سکتا ہے کہ وہ باندی آزاد ہونے کے بعد مرتد ہو جائے اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے پھر اسکو گرفتار کر لیا جائے تو وہ دوبارہ باندی بن جائیگی۔ اور کافر غلام میں اس طرح کہ ہو سکتا ہے آزاد ہونے کے بعد وہ عہد ذمہ کو توڑ دے اور دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے اور پھر گرفتار کر لیا جائے۔

وَيَحْلِفُ عَلَى الْعِلْمِ مَنْ وَرِثَ شَيْئاً فَأَدَّاهُ آخَرُ وَعَلَى الْبَيِّنَاتِ إِنْ وَهَبَ لَهُ أَوْ اشْتَرَاهُ الْبَتَاتُ الْقَطْعُ
فَالْمَوْهُوبُ لَهُ وَالْمَشْتَرَى يَحْلِفَانِ بِاللَّهِ لَيْسَ هَذَا أَمْلِكًا لَكَ فَعَدَمُ الْمَلِكِ مَقْطُوعٌ بِهِ بِخِلَافِ
الْوَارِثِ فَإِنَّهُ يَحْلِفُ بِاللَّهِ لَا أَعْلَمُ أَنَّهُ مَلِكٌ لَكَ فَإِنَّهُ يَنْفِي الْعِلْمَ بِالْمَلِكِ وَعَدَمُ الْمَلِكِ لَيْسَ
مَقْطُوعاً بِهِ فِي كَلَامِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور قسم اٹھائیگا علم پر وہ شخص جو کسی شے کا وارث ہو پس اس کا دوسرے نے دعویٰ کر دیا اور (قسم اٹھائیگا) یقین کیساتھ اگر اسکو ہبہ کیا گیا یا اس نے وہ شے خریدی، البتات یقین ہے، پس موهوب له اور مشتری قسم اٹھائیں گے کہ اللہ کی قسم یہ تمہاری ملک نہیں ہے پس ملک کا نہ ہونا اس کو یقین کے ساتھ ذکر کیا جائیگا بخلاف وارث کے اس لیے کہ وہ قسم اٹھائیگا اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ یہ تمہاری ملک ہے پس تحقیق وہ نفی کریگا ملک کے علم کی اور ملک کا نہ ہونا یقینی طور پر مذکور نہ ہوگا اس کی کلام میں۔

﴿توضیح﴾

(و یحلف... الخ) ایک آدمی کسی شے کا وارث ہو کسی دوسرے آدمی نے اپنے وارث ہونے کا دعویٰ کیا جبکہ پہلا آدمی اس کا منکر ہے تو مدعی علیہ منکر اب علم پر قسم اٹھائیگا اس طرح کہ اللہ کی قسم میں نہیں جانتا کہ یہ چیز تمہاری ملک ہے یعنی یہاں مدعی علیہ اس دوسرے آدمی کے لیے ملکیت کے علم کی نفی کریگا قطعی اور یقینی طور پر اس کے مالک ہونے کی نفی نہیں کر سکتا۔ اور اگر کسی آدمی کو ایک چیز ہبہ کی گئی یا اس نے اس کو خریدا ہو اس دوران دوسرے آدمی نے اس چیز پر اپنی ملک پر دعویٰ کر دیا جبکہ موهوب له اور مشتری اس کے منکر ہیں تو یہاں مدعی علیہ (موهوب له، مشتری) بتات یعنی یقین پر قسم اٹھائیگا اس طرح کہ اللہ کی قسم تم اس کے مالک نہیں ہو۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق یہ ہوا کہ پہلے یعنی وارث والے مسئلے میں مدعی علیہ کی کلام میں مدعی کیلئے ملک کی نفی یقینی نہیں ہے بلکہ علم کی نفی ہے (یعنی وہاں مدعی علیہ یہ کہتا ہے کہ میں نہیں جانتا کہ تم اس کے وارث ہو) اور دوسرے یعنی ثراء اور ہبہ والے مسئلے میں مدعی علیہ کی کلام میں مدعی کے لیے ملک کی نفی یقینی ہے۔

وصحَّ فداءُ الحلفِ والصلحِ منه ولا يُحلفُ بعده اى اذا تَوَجَّهَ الحلفُ فقال اعطيتُ هذه العشرة فداءً من الحلفِ وقَبِلَ الآخرُ او قال المُدَّعى صالحْتُ عن دعوى الحلفِ على كذا وقَبِلَ الآخرُ صحَّ وسَقَطَ حقُّ الحلفِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے قسم کا فدیہ دینا اور اس سے صلح کرنا اور اس کے بعد اس سے قسم نہیں لی جائیگی یعنی جب قسم متوجہ ہوئی تو اس نے کہا میں نے یہ دس درہم دے دیے قسم سے فدیہ کے طور پر اور دوسرے نے قبول کر لے یا مدعی نے کہا میں نے صلح کر لی حلف کے دعویٰ سے اتنے درہم پر اور دوسرے نے قبول کر لیا تو صحیح ہے اور قسم کا حق ساقط ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) مدعی علیہ کو کہا گیا کہ قسم اٹھاؤ اس نے جواب میں کہا کہ میں یہ دس درہم قسم کے فدیہ کے طور پر ادا کرتا ہوں اور مدعی نے اس کو قبول کر لیا تو صحیح ہے۔ اب مدعی علیہ سے قسم نہیں لی جائیگی یا مدعی نے کہا کہ میں قسم کے دعویٰ سے اتنے درہم پر صلح کرتا ہوں اور مدعی علیہ نے قبول کر لیا تو بھی صحیح ہے اور مدعی کے لیے مدعی علیہ سے قسم کا حق ساقط ہو جائیگا۔

﴿باب التحالف﴾

ولو اختلفا في قدر الثمن او المبيع حكم لمن برهن وان برهنا حكم لمثبت الزيادة وهو البائع ان كان الاختلاف في قدر الثمن والمشتري ان كان الاختلاف في قدر المبيع وان اختلفا فيهما كما اذا قال البائع بعث هذا العبد الواحد بالفين وقال المشتري لا بل بعث العبدان بالف فحجة البائع في الثمن وحجة المشتري في المبيع اولى فان عجزا رضى كل بزيادة يدعيه الآخر والا تحالفا فقولهُ فان عجزا يرجع الى الصور الثلاث اى ما اذا كان الاختلاف في الثمن او المبيع او فيهما فان كان الاختلاف في الثمن فيقال للمشتري اما ان ترضى بالثمن الذى ادعاه البائع والا فسخنا البيع وان كان الاختلاف في المبيع فيقال للبائع اما ان تسلم ما ادعاه المشتري والا فسخنا البيع وان كان الاختلاف في كل منهما يقال ما ذكر بكليهما فان رضى كل بقول الآخر فظاهر والا تحالفا.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف ہو اثمن یا مبیع کی مقدار میں تو فیصلہ کیا جائیگا اس کے حق میں جو بینہ قائم کرے اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو فیصلہ کیا جائیگا زیادتی کو ثابت کر نیوالے کیلئے جو کہ بائع ہے اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو اور مشتری ہے اگر اختلاف

مبیع کی مقدار میں ہو اور اگر اختلاف کیا ان دونوں چیزوں میں جیسا کہ بائع کہے ہیں نے یہ ایک غلام بیچا دو ہزار کے بدلے میں اور مشتری کہتا ہے نہیں، بلکہ تم نے دو غلام بیچے تھے ایک ہزار کے بدلے میں، تو بائع کا بینہ ثمن اور مشتری کا بینہ مبیع میں رائج ہوگا پس اگر دونوں عاجز آجائیں تو راضی ہو جائے ہر ایک اس زیادتی پر جس کا دوسرا دعویٰ کرتا ہے ورنہ دونوں قسم اٹھائیں گے پس مصنف کا قول فان عجزا راجع ہے تینوں صورتوں کی طرف یعنی جب اختلاف ثمن میں یا مبیع میں یا دونوں میں ہو پس اگر اختلاف ثمن میں ہو تو مشتری کو کہا جائیگا یا تو راضی ہو جا اس ثمن پر جس کا بائع نے دعویٰ کیا ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف مبیع میں ہو تو بائع کو کہا جائیگا کہ یا تم وہ چیز مشتری کے حوالے کر دو جس کا مشتری نے دعویٰ کیا ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے اور اگر اختلاف ان میں سے ہر ایک میں ہو تو کہی جائیگی وہ بات جو مذکور ہوئی ہر ایک کو، پس اگر ہر ایک راضی ہو جائے دوسرے کی بات پر تو ظاہر ہے ورنہ وہ دونوں قسم اٹھائیں گے۔

اگر ثمن یا مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو جائے مثلاً بائع کہتا ہے ثمن دس درہم تھے اور مشتری پانچ کا قول کرتا ہے یا مشتری کہتا ہے کہ مبیع ایک کرگندم تھی اور بائع کہتا ہے کہ مبیع نصف کرگندم تھی تو اس میں اس کی بات مانی جائیگی جو اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کرے، اگر دونوں بینہ قائم کر دیتے ہیں تو اس کی بات مانی جائیگی جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو پس اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو تو بائع کا بینہ رائج ہوگا، اس لیے کہ اس کا بینہ زیادتی ثمن کو ثابت کرنے والا ہوگا، اور اگر اختلاف مبیع کی مقدار میں ہو تو مشتری کا بینہ رائج ہوگا اس لیے کہ وہی بینہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وان اختلفا... الخ) اگر مبیع اور ثمن دونوں کی مقدار میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے جیسے بائع کہے کہ میں نے یہ غلام دو ہزار کے بدلے میں بیچا ہے اور مشتری کہے کہ نہیں، تم نے دو غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچے ہیں اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ بھی قائم کر دیتے ہیں تو ثمن میں بائع کا بینہ رائج ہوگا اور مبیع میں مشتری کا بینہ رائج ہوگا، لہذا یہ فیصلہ ہوگا کہ دو ہزار کے بدلے میں دو غلام مشتری کو ملیں گے۔

(فان عجزا... الخ) اگر بائع اور مشتری میں اختلاف ہو گیا اور بینہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو ان میں سے ہر ایک اس زیادتی پر راضی ہو جائے جس کا دوسرا دعویٰ کرنے والا ہے ورنہ پھر دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیا جائے گا۔

(فقولہ... الخ) یہاں سے شارح متن کی توضیح کرتے ہیں کہ عجز کا تعلق تین صورتوں کیساتھ ہے ایک یہ کہ اختلاف، ثمن کی مقدار میں ہو، اور دوسری یہ ہے کہ مبیع کی مقدار میں اختلاف ہو اور تیسری یہ ہے کہ ثمن اور مبیع دونوں کی مقدار میں اختلاف ہو پس اگر اختلاف ثمن کی مقدار میں ہو، بائع کہتا ہے کہ ثمن ہزار درہم ہے اور مشتری کہتا ہے کہ پانچ سو ہے

اور بینہ کسی کے پاس بھی نہیں ہے تو مشتری کو کہا جائیگا کہ یا تو تم اس ثمن پر راضی ہو جاؤ جس کا بائع دعویٰ کرتا ہے یعنی ہزار درہم، ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ اور اگر اختلاف بیع میں ہو بائع کہتا ہے کہ بیع نصف کرگندم تھی اور مشتری کہتا ہے کہ ایک کر تھی، اور بینہ کسی کے پاس نہیں ہے تو بائع کو کہا جائیگا یا تو تم اس بیع پر راضی ہو جاؤ جس کا مشتری دعویٰ کرتا ہے ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے۔ اور اگر اختلاف بیع اور ثمن دونوں میں ہو، بائع کہتا ہے کہ میں نے ایک غلام دو ہزار کے بدلے میں بیچا اور مشتری کہتا ہے کہ تم نے دو غلام ایک ہزار کے بدلے میں بیچے ہیں اور بینہ کسی کے پاس نہیں ہے تو دونوں کو کہا جائیگا کہ تم اپنے دوسرے ساتھی کی بات پر راضی ہو جاؤ ورنہ ہم بیع کو فسخ کر دیں گے تو ان تینوں صورتوں میں اگر دونوں ایک دوسرے کی بات پر راضی ہو جاتے ہیں تب تو ظاہر ہے، ورنہ یہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع کو فسخ کر دیا جائیگا۔

وَحَلَفَ الْمَشْتَرَىٰ أَوَّلًا فِي الصُّورِ الثَّلَاثِ لِأَنَّهُ يُطَالَبُ أَوَّلًا بِالثَّمَنِ فَإِنْ كَارَهُ أَسْبَقُ وَإِضًا يَتَعَجَّلُ فَائِدَةُ النِّكُولِ وَهِيَ وَجوبُ الثَّمَنِ وَفِي بَيْعِ السَّلْعَةِ بِالسَّلْعَةِ وَفِي الصَّرْفِ يَبْدَأُ الْقَاضِي بَأَيِّهِمَا شَاءَ وَيَحْلِفُ كُلٌّ عَلَىٰ نَفْسِهِ مَا ادَّعَاهُ الْآخَرُ وَلَا احتِجَاجَ إِلَى اثْبَاتِ مَا يَدَّعِيهِ وَهُوَ الصَّحِيحُ.

﴿ترجمہ﴾

اور مشتری قسم اٹھائیگا پہلے، یعنی تینوں صورتوں میں اسلئے کہ اس سے ثمن کا مطالبہ کیا جاتا ہے اولاً پس اس کا انکار پہلے ہوگا اور نیز قسم سے انکار کا فائدہ جلدی ظاہر ہوگا جو کہ ثمن کا وجوب ہے اور سامان کی سامان کے ساتھ بیع میں اور بیع صرف میں قاضی ابتداء کریگا جس سے چاہے، اور قسم اٹھائیگا ہر ایک اس چیز کی نفی پر جس کا دوسرے نے دعویٰ کیا اور کوئی احتیاج نہیں ہے اس چیز کو ثابت کرنے کی جس کا وہ دعویٰ کرتا ہے یہی صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(وَحَلَفَ... الخ) تحالف میں پہلے مشتری سے قسم لی جائیگی بعد میں بائع سے، پہلے مشتری سے کیوں ہوگی؟ اس کی شارح نے دو وجہیں بیان کی ہیں پہلی وجہ یہ ہے کہ بائع اور مشتری میں سے پہلے قسم اس سے لی جانی چاہیے جس کا انکار مقدم ہو اور انکار مشتری کا مقدم ہے، اس کا انکار مقدم اسلئے ہے کہ پہلے ثمن کا مطالبہ مشتری سے ہوتا ہے بعد میں بائع سے بیع کا مطالبہ ہوتا ہے، چونکہ ثمن کا مطالبہ پہلے مشتری سے ہوتا ہے لہذا اس کا انکار بائع کے انکار سے پہلے ہوگا، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ پہلے قسم اس سے لی جانی چاہیے جس کے قسم کے انکار کا فائدہ ظاہر ہو اور مشتری اگر قسم سے انکار کر دے تو فائدہ ظاہر ہوگا اور بائع اگر قسم سے انکار کر دے تو فائدہ ظاہر نہ ہوگا۔ لہذا حلف میں پہلے مشتری سے ہوگی۔ باقی رہی یہ بات کہ مشتری قسم سے انکار کرے تو کیا فائدہ ظاہر ہوگا تو وہ یہ ہے کہ اگر مشتری کو کہا جائے کہ قسم اٹھاؤ اور وہ قسم کھانے سے انکار کرے تو اس پر ثمن واجب ہو جائیگا بخلاف بائع کے کہ اگر اس کو قسم کا کہا جائے اور وہ انکار کر دے تو اس پر کوئی شے بھی واجب نہ ہوگی۔

(وفی بیع... الخ) سامان کی سامان کے بدلے میں بیع ہو یا بیع صرف ہو اور مشتری اور بائع دونوں کا عوضین کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو قاضی تحالف میں جس سے چاہے اتر کرے (یعنی جس سے چاہے پہلے قسم لے اور جس سے چاہے بعد میں قسم لے۔)

(و یحلف... الخ) یہاں سے بعض لوگوں پر رد کرتے ہیں بعض نے کہا بائع اور مشتری میں سے ہر ایک حلف کے وقت دو چیزوں پر قسم اٹھائے، ایک تو اس چیز کی نفی پر جس کا دوسرا دعویٰ کرتا ہے اور دوسرا اس چیز کے اثبات پر جس کا وہ خود دعویٰ کرتا ہے۔ (مثلاً یہ کہے کہ اللہ کی قسم ثمن ایک ہزار ہے اور اللہ کی قسم ثمن دو ہزار نہیں ہیں) تو ان پر رد کر دیا کہ ہر ایک صرف اس چیز کی نفی پر قسم اٹھائیگا جس کا دوسرا دعویٰ کرتا ہے، جس کا وہ خود دعویٰ کر رہا ہے، اس کو ثابت کرنے کے لیے قسم اٹھانے کی ضرورت نہیں ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ یمین دفع کے لیے ہوتی ہے، یمین کسی چیز کو ثابت کرنے کے لیے نہیں ہوتی لہذا یمین میں مد مقابل کے دعویٰ کا دفعیہ ہونا چاہیے نہ کہ اپنے دعویٰ کا اثبات۔

وَفَسَخَ الْقَاضِيُ الْبَيْعَ إِذَا بَعْدَ التَّحَالُفِ وَمَنْ نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى الْآخَرِ إِذَا عَرَضَ الْيَمِينُ أَوْ لَا عَلَى الْمُشْتَرِي فَإِنْ نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى الْبَائِعِ فَإِنْ حَلَفَ يُعَرَضُ الْيَمِينُ عَلَى الْبَائِعِ فَإِنْ حَلَفَ يَفْسَخُ الْبَيْعُ وَإِنْ نَكَلَ لَزِمَهُ دَعْوَى الْمُشْتَرِي ثُمَّ أَعْلَمَ أَنَّ الْاِخْتِلَافَ إِذَا كَانَ فِي الثَّمَنِ فَالتَّحَالُفُ قُلُوبُ الْقَبْضِ الْمُبِيعِ مُوَافِقٌ لِلْقِيَاسِ لِأَنَّ الْبَائِعَ يَدَّعِي زِيَادَةَ الثَّمَنِ وَالْمُشْتَرِي يُنْكِرُهَا وَالْمُشْتَرِي يَدَّعِي وَجُوبَ تَسْلِيمِ الْمُبِيعِ بِأَقْلَ الثَّمَنِ وَالْبَائِعُ يُنْكِرُهَا فَكُلُّ مَهْمَا مَدَّعٍ وَمُنْكِرٍ فَيَتَحَالَفَانِ أَمَّا بَعْدَ قَبْضِ الْمُبِيعِ فَيُخَالَفُ لِلْقِيَاسِ فَإِنَّ الْمُشْتَرِي لَا يَدَّعِي شَيْئًا لِأَنَّ الْمُبِيعَ قَدْ سَلَّمَ لَهُ وَالْبَائِعُ يَدَّعِي زِيَادَةَ الثَّمَنِ وَالْمُشْتَرِي يُنْكِرُهَا لَكِنَّ التَّحَالُفَ هُنَا ثَبَتَ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِذَا اِخْتَلَفَ الْمُتَبَاعَانِ وَالسِّلْعَةُ قَائِمَةٌ تَحَالَفَا وَتَرَادَا.

ترجمہ

اور قاضی بیع کو فسخ کر دے یعنی تحالف کے بعد اور جو قسم سے انکار کرے اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائیگا یعنی اگر یمین پیش کی گئی اور مشتری پر پس اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کو لازم ہو جائیگا بائع کا دعویٰ پس اگر وہ قسم اٹھالے تو یمین پیش کی جائیگی بائع پر پس اگر وہ قسم اٹھالے تو بیع فسخ کی جائیگی اور اگر وہ انکار کر دے تو اس کو لازم ہوگا مشتری کا دعویٰ، پھر جان تو کہ اختلاف جب ثمن میں ہو تو دونوں سے قسم لینا بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے قیاس کے موافق ہے اس لیے کہ بائع دعویٰ کرتا ہے ثمن کی زیادتی کا اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے اور مشتری دعویٰ کرتا ہے بیع کی سپردگی کے وجوب کا دونوں ثمنوں میں سے کم کے ساتھ، اور بائع اس کا انکار کرتا ہے پس ان میں ہر ایک مدعی اور منکر ہے پس دونوں قسم اٹھائیں گے لیکن بیع پر قبضہ کرنے کے بعد پس یہ قیاس کے مخالف ہے اس لیے کہ مشتری کسی شے کا دعویٰ نہیں کرتا کیونکہ بیع اس کے حوالے ہو چکی ہے اور بائع دعویٰ کرتا ہے

ثمن کی زیادتی کا اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے لیکن یہ دونوں سے قسم لینا ثابت ہے نبی ﷺ کے اس قول کے ساتھ کہ جب متبايعین کا اختلاف ہو جائے درآں حالانکہ بیع موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو (ثمن و بیع) لوٹائیں گے۔

﴿توضیح﴾

(و فسخ... الخ) جب دونوں قسم اٹھالیں تو قاضی ان کے درمیان بیع کو فسخ کر دے۔
(ومن نکل... الخ) اگر ان دونوں میں سے کسی نے بھی قسم سے انکار کر دیا تو اس پر دوسرے کا دعویٰ لازم ہو جائیگا۔ پس اولاً جب یمین مشتری پر پیش کی گئی تو اگر اس نے قسم سے انکار کر دیا تو اس کو بائع کا دعویٰ لازم ہو جائیگا اور اگر اس نے قسم اٹھالی تو اب یمین کو بائع پر پیش کیا جائیگا اگر وہ قسم اٹھالے تو بیع کو فسخ کر دیا جائیگا اگر وہ قسم سے انکار کر دے تو اس کو مشتری کا دعویٰ لازم ہو جائیگا۔

(ثم اعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک فائدہ ذکر کرتے ہیں کہ اگر ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو جائے تو دو صورتیں ہیں بیع پر قبضہ ہوا ہوگا یا نہیں، اگر بیع پر ابھی تک قبضہ نہیں ہوا تو تحالف یعنی دونوں سے قسم لینا قیاس کے مطابق ہے، اور اگر بیع پر قبضہ ہو گیا تو تحالف خلاف قیاس ہوگا۔ بیع پر قبضہ سے پہلے تحالف قیاس کے مطابق اس لیے ہے کہ تحالف اس وقت ہوتا ہے جب بائع اور مشتری میں سے ہر ایک منکر ہو اور یہاں بھی ہر ایک منکر ہے بایں طور کہ بائع زیادتی ثمن کا دعویٰ کرتا ہے اور مشتری اس کا منکر ہے، اور مشتری اس بات کا دعویٰ کرتا ہے کہ بائع پر اقل ثمن کے ساتھ بیع کی سپردگی واجب ہے۔ اور بائع اس کا منکر ہے پس معلوم ہوا کہ یہاں ہر ایک منکر ہے لہذا ہر ایک سے قسم اٹھانا موافق قیاس ہوگا۔ اور بیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلاف قیاس اس لیے ہے کہ جب مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو صرف مشتری منکر ہوگا اور بائع منکر نہ ہوگا جب دونوں منکر نہیں ہونگے تو تحالف قیاس کے خلاف ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ قبضہ کے بعد صرف مشتری منکر کیسے ہے؟ وہ اس طرح کہ اب مشتری کسی چیز کا دعویٰ نہیں کر رہا کیونکہ بیع تو اس کو مل چکی ہے جب مشتری مدعی نہیں تو بائع منکر بھی نہ ہوگا لیکن بائع ثمن کی زیادتی کا دعویٰ کر رہا ہے اور مشتری اس کا انکار کرتا ہے پس معلوم ہوا کہ مشتری منکر ہے بائع منکر نہیں ہے۔

(لکن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ بیع پر قبضہ کے بعد تحالف خلاف قیاس ہے تو آپ قبضہ کے بعد تحالف کو جائز کیوں قرار دیتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ ہم حدیث کی بنا پر قبضہ کے بعد تحالف کو جائز قرار دیتے ہیں اور وہ حدیث ہے اذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا۔ (جب متبايعین، بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے اور سامان (بیع) موجود ہو تو دونوں قسم اٹھائیں اور ایک دوسرے کو اپنی اپنی چیزیں واپس لوٹا دیں یعنی بائع ثمن واپس لوٹا دے اور مشتری بیع واپس کر دے) اس حدیث سے استدلال اس طرح سے ہے کہ آپ ﷺ نے تحالف کو قیام بیع کے ساتھ معلق کیا ہے قبضہ کے ہونے اور نہ ہونے کا ذکر نہیں کیا معلوم ہوا کہ خواہ بیع پر قبضہ ہو گیا ہو یا نہ ہوا ہو تحالف جائز ہے۔ تو ہم نے

اس خبر کی وجہ سے قیاس کو چھوڑ دیا۔

وَلَا تَحَالَفُ فِي الْأَجَلِ وَشَرْطِ الْخِيَارِ وَقَبْضِ بَعْضِ الثَّمَنِ وَحَلْفِ الْمُنْكَرِ سِوَاءَ اخْتِلَافٍ فِي أَصْلِ الْأَجَلِ أَوْ فِي قَدَرِهِ فَقَالَ الْمُشْتَرِي الثَّمَنُ مُوَجَّلٌ وَأَنْكَرَ الْبَائِعُ أَوْ قَالَ الْمُشْتَرِي الثَّمَنُ مُوَجَّلٌ إِلَى سَنَةٍ وَقَالَ الْبَائِعُ بَلْ إِلَى نِصْفِ سَنَةٍ حُلْفَ مَنْكَرِ الزِّيَادَةِ أَوْ قَالَ أَحَدُهُمَا الْبَيْعُ بِشَرْطِ الْخِيَارِ وَأَنْكَرَ الْآخَرُ أَوْ قَالَ أَحَدُهُمَا إِلَى الْخِيَارِ إِلَى ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ وَقَالَ الْآخَرُ لَا بَلْ إِلَى يَوْمَيْنِ أَوْ قَالَ الْمُشْتَرِي أَذِيتُ بَعْضَ الثَّمَنِ وَأَنْكَرَ الْبَائِعُ وَلَا بَعْدَ هَلَاكِ الْمَبِيعِ وَحَلْفَ الْمُشْتَرِي أَيْ إِنْ هَلَكَ الْمَبِيعُ فِي يَدِ الْمُشْتَرِي بَعْدَ الْقَبْضِ ثُمَّ اخْتَلَفَا فِي قَدْرِ الثَّمَنِ فَلَا تَحَالَفُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَالْقَوْلُ لِلْمُشْتَرِي مَعَ يَمِينِهِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَتَحَالَفَانِ وَيَنْفَسِخُ الْبَيْعُ عَلَى قِيمَةِ الْهَالِكِ لِأَنَّ كِلَا مِنْهُمَا يَدَّعِي عَقْدًا يُنْكَرُهُ آخَرُ فَيَتَحَالَفَانِ وَلَهُمَا أَنْ تَتَحَالَفَ بَعْدَ قَبْضِ الْمَبِيعِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَلَا يَتَعَدَّى إِلَى حَالِ هَلَاكِ السَّلْعَةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی تحالف نہیں اجل میں اور شرط خیار میں اور بعض ثمن پر قبضہ میں، اور منکر قسم اٹھائیگا برابر ہے دونوں نے اختلاف کیا ہوا اصل اجل میں یا اس کی مقدار میں پس مشتری نے کہا کہ ثمن ادھار ہے اور بائع نے انکار کیا یا مشتری نے کہا کہ ثمن ایک سال تک ادھار ہے اور بائع نے کہا بلکہ آدھے سال تک ادھار ہے تو زیادتی کے منکر سے قسم لی جائیگی یا ان میں سے ایک نے کہا بیع خیار شرط کیساتھ تھی اور دوسرے نے انکار کیا یا ان میں سے ایک نے کہا مجھے خیار ہے تین دنوں تک اور دوسرے نے کہا نہیں، بلکہ دو دنوں تک ہے یا مشتری نے کہا میں نے بعض ثمن ادا کر دیا ہے اور بائع نے انکار کیا، اور نہ (تحالف ہوگا) بیع کی ہلاکت کے بعد اور مشتری قسم اٹھائیگا یعنی اگر بیع ہلاک ہوگئی مشتری کے قبضے میں قبضہ کرنے کے بعد پھر دونوں نے اختلاف کیا ثمن کی مقدار میں تو کوئی تحالف نہ ہوگا امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک اور قول مشتری کا ہوگا اس کی قسم کے ساتھ اور امام محمد کے نزدیک وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع فسخ ہو جائیگی ہلاک شدہ بیع کی قیمت پر، اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک ایسے عقد کا دعویٰ کرتا ہے جس کا دوسرا انکار کرتا ہے پس وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور شیخین کی دلیل یہ ہے کہ بیع پر قبضہ کے بعد دونوں سے قسم لینا خلاف قیاس ہے پس یہ متعدی نہ ہوگا بیع کے ہلاک ہونے کی حالت کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(وَلَا تَحَالَفُ... الخ) اگر اجل میں یا شرط خیار میں یا بعض ثمن پر قبضہ میں بائع اور مشتری کا اختلاف ہو جائے تو تحالف نہ ہوگا۔ بلکہ صرف منکر سے قسم لی جائیگی۔ اجل میں اختلاف ہو تو اس کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ نفس اجل میں اختلاف ہو، مشتری کہے کہ ثمن موجَّل (ادھار) تھا اور بائع ثمن کی تا جیل کا انکار کرتا ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ

مقدار اجل میں اختلاف ہو مشتری کہتا ہے کہ ثمن ایک سال تک موجد تھا اور بائع کہتا ہے کہ تا جیل آدھے سال تک تھی، تو ان دونوں صورتوں میں صرف بائع سے قسم لی جائیگی اس لیے کہ وہ منکر ہے پہلی صورت میں وہ نفس اجل کا منکر ہے اور دوسری صورت میں وہ زیادتی اجل کا منکر ہے اور شرط خیار میں بھی اختلاف کی دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ اصل شرط خیار میں اختلاف ہو، ایک کہتا ہے کہ بیع خیار شرط کے ساتھ ہوئی تھی اور دوسرا اس کا انکار کرتا ہے تو منکر سے قسم لی جائیگی اور دوسری صورت یہ ہے کہ خیار شرط کی مدت میں اختلاف ہو ایک کہتا ہے کہ مدت خیار تین دن تھی اور دوسرا کہتا ہے کہ دو دن تھی، تو اس سے قسم لی جائیگی جو زیادتی مدت کا انکار کرتا ہے، اور بعض ثمن کی ادائیگی میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ مشتری کہتا ہے کہ میں نے بعض ثمن ادا کر دیا ہے اور بائع اس کا انکار کرتا ہے تو بائع سے قسم لی جائیگی۔

(ولا بعد ہلاک... الخ) بیع مشتری کے قبضہ میں ہلاک ہو گئی اس کے بعد دونوں کے درمیان ثمن کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو شیخین کے نزدیک تحالف نہ ہوگا (یعنی دونوں سے قسم نہیں لی جائیگی) بلکہ صرف مشتری سے قسم لیکر اس کی بات مان لی جائیگی، اور امام محمد فرماتے ہیں کہ اب بھی تحالف ہوگا اور بیع ہلاک کی قیمت پر فسخ کر دی جائیگی، یعنی تحالف کے بعد مشتری پر بیع کی قیمت لازم کر دی جائیگی۔ امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بائع اور مشتری میں سے ہر ایک منکر ہے لہذا دونوں پر قسم آئیگی، دونوں منکر اس طرح ہیں کہ ہر ایک ایسے عقد کا دعویٰ کر رہا ہے جس کا دوسرا منکر ہے، بائع اس بات کا دعویٰ کر رہا ہے بیع زیادہ ثمن کے ساتھ ہوئی تھی، اور مشتری اس کا منکر ہے، اور مشتری اس بات کا دعویٰ کر رہا ہے کہ بیع اقل ثمن کے ساتھ ہوئی تھی جبکہ بائع اس کا منکر ہے۔

(ولہما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ بیع پر جب مشتری قبضہ کر لے تو اس کے بعد تحالف خلاف قیاس نص سے ثابت ہے کما مر، اور جو چیز نص سے خلاف قیاس ثابت ہو وہ اپنے مورد پر بند رہتی ہے اس پر اسکے غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا، اور نص میں اس بات کا تذکرہ ہے کہ بیع موجود ہو تو تحالف ہوگا اس نص میں اس طرح کے الفاظ ہیں ”والسلعة قائمة“ یعنی بیع موجود ہو ہلاک نہ ہوئی ہو اور ما بنحن فیہ میں بیع ہلاک ہو گئی ہے لہذا ہلاکت بیع کے بعد تحالف نہ ہوگا۔

ولا بعد هلاك بعضه الا ان يرضى البائع بترك حصة الهالك اى لا ياخذ من ثمن الهالك شيئاً اصلاً ويجعل الهالك كأن لم يكن فكان العقد لم يكن الا على القائم فيتخالفان هذا تخريج بعض المشايخ وينصرف الاستثناء عندهم الى التحالف فقالوا ان المراد بقوله فى الجامع الصغير ياخذ الحى ولا شئ له اى لا ياخذ من ثمن الهالك شيئاً اصلاً وقال بعض المشايخ ياخذ من ثمن الهالك بقدر ما اقربه المشتري ولا ياخذ الزيادة فالاستثناء ينصرف الى يمين المشتري لا الى التحالف يعنى انهما لا يتخالفان ويكون القول قول المشتري مع يمينه الا ان يرضى البائع ان ياخذ الحى ولا يخصمه فى الهالك فح لا يحلف المشتري لانه انما يحلف اذا كان منكراً ما يدعيه البائع فاذا اخذه البائع الحى صلحاً عن جميع ما عداه على المشتري فلا حاجة الى تحليف المشتري.

﴿ترجمہ﴾

اور (تحالف نہ ہوگا) اس بیع کے بعض کی ہلاکت کے بعد مگر یہ بائع راضی ہو جائے ہلاک شدہ حصے کو چھوڑنے پر یعنی ہلاک شدہ حصے کے ثمن سے کچھ نہ لے اور ہلاک کو بنادیا جائے گویا کہ یہ نہیں تھا، پس گویا عقد نہیں ہوا مگر اس حصے پر جو موجود ہے لہذا دونوں قسم اٹھائیں گے یہ بعض مشائخ کی تخریج ہے اور استثناء راجع ہے ان کے نزدیک تحالف کی طرف پس انہوں نے کہا کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ کے قول یاخذ الحى ولا شئ سے (لے لے، موجودہ شے اور اسکے لیے کچھ نہ ہوگا) مراد یہ ہے کہ وہ ہلاک شدہ حصے کے ثمن سے کچھ نہ لے، اور بعض مشائخ نے کہا کہ وہ ہلاک شدہ حصے کے ثمن سے اتنی مقدار لے لے، جتنی کا مشتری نے اقرار کیا اور زیادتی نہ لے، پس استثناء مشتری کی یمن کی طرف راجع ہوگا نہ کہ تحالف کی طرف، یعنی وہ دونوں قسم نہیں اٹھائیں گے اور قول مشتری کا قول ہوگا اس کی قسم کے ساتھ مگر یہ کہ بائع راضی ہو جائے اس بات پر کہ وہ موجودہ حصہ لے لے، اور اس سے مخاصمت نہ کرے ہلاک شدہ حصے میں، پس اس وقت مشتری قسم نہیں اٹھائیگا اس لیے کہ جزیں نیست کہ وہ قسم اٹھاتا ہے جب کہ وہ منکر ہو اس چیز کا جس کا بائع دعوی کرتا ہے پس جب بائع نے موجودہ حصہ لے لیا صلح کرتے ہوئے اس تمام سے جس کا اس نے مشتری پر دعوی کیا تو کوئی حاجت نہیں مشتری سے قسم لینے کی۔

﴿توضیح﴾

(ولا بعد هلاك... الخ) مصنف کی عبارت میں ولا بعد هلاك بعضه الا ان يرضى البائع بترك حصة الهالك میں جو استثناء ہے اس میں اختلاف ہے کہ یہ کس کی طرف راجع ہے، اس میں دو قول ہیں ایک قول یہ ہے کہ یہ استثناء تحالف کی طرف راجع ہے، عبارت کا مطلب یہ ہے کہ اگر بعض بیع ہلاک ہوگئی اور پھر بائع اور مشتری کا اختلاف ہو گیا تو دونوں قسم نہیں اٹھائیں گے، ہاں اگر بائع یہ کہے کہ میں بیع کے ہلاک شدہ حصے کے ثمن کو نہیں لیتا اور ہلاک شدہ حصے کو کا عدم قرار

دے دیا جاتا ہے اور یوں سمجھا جاتا ہے کہ گویا عقد ہی بیع کے اس بقیہ حصہ پر ہوا تھا جو ہلاک نہیں ہوا تو اب دونوں قسم اٹھائیں گے، اس قول کے قائلین کہتے ہیں کہ جامع صغیر میں امام محمدؒ نے جو یہ کہا ”یاخذ الحی ولا شیء له“ اس کا مطلب یہ ہے کہ جو بیع باقی بچ گئی ہے بائع اس کو لے لے اور اور اس کو ہلاک شدہ حصے کے ثمن میں سے کچھ نہیں دیا جائیگا۔

(وقال... الخ) یہاں سے دوسرا قول ذکر کرتے ہیں کہ استثناء یمین مشتری کی طرف راجع ہے، مطلب یہ ہے کہ اگر بعض بیع ہلاک ہو گئی اور پھر دونوں کا اختلاف ہو گیا تو دونوں قسم نہیں اٹھائیں گے بلکہ مشتری کا قول اسکی یمین کیساتھ معتبر ہوگا۔ ہاں اگر بائع اس بات پر راضی ہو جائے کہ بقیہ بیع جو ہلاک نہیں ہوئی اس کو لے لیتا ہے اور ہلاک شدہ حصے میں مشتری سے مخاصمت نہیں کرتا تو اب مشتری سے قسم نہیں لی جائیگی۔ اس لیے کہ مشتری سے قسم تو اس وقت لی جاتی ہے جب وہ بائع کے دعویٰ کا منکر ہو حالانکہ بائع کے دعویٰ کا مشتری انکار نہیں کرتا، لہذا اس مشتری پر قسم بھی نہیں آئیگی، باقی یہ بات کہ مشتری منکر کیسے نہیں ہے؟ تو وہ اس طرح کہ مشتری منکر تب ہوتا جب بائع کا دعویٰ باقی رہتا حالانکہ صورت مذکورہ میں بائع کا دعویٰ باقی نہیں رہا ہے، وہ اس طرح کہ بائع نے جب اس بات پر رضا مندی ظاہر کر دی کہ بیع کا وہ حصہ جو ہلاک نہیں ہوا اسے وہ واپس لینا چاہتا ہے اور ہلاک شدہ حصے میں وہ مشتری سے مخاصمت نہیں کرتا تو گویا بیع کا سلامت حصہ لیکر اس نے اپنے پورے دعویٰ سے مشتری کے ساتھ صلح کر لی جب اپنے دعویٰ سے صلح کر لی تو اس کا دعویٰ باقی نہیں رہا۔

ولا فی بدل کتابۃ ولا فی راس المال بعد اقالۃ وصدق المسلم الیہ ان حلف ولا یعود السلم ای
اقالا عقد السلم فوق اختلاف فی راس المال فالقول قول المسلم الیہ ولا تحالف لانه ان تحالفا
تنفسخ الاقالۃ ویعود السلم وذا لا یجوز لان اقالۃ السلم إسقاط الدین والساقط لا یعود .

﴿ترجمہ﴾

اور (تحالف نہ ہوگا) بدل کتابت میں اور نہ راس المال میں سلم کے اقالے کے بعد اور تصدیق کی جائیگی مسلم الیہ کی اگر وہ قسم اٹھا لے اور سلم دوبارہ نہیں آئیگی یعنی عقد سلم کا اقالہ کر لیا پھر راس المال میں اختلاف پڑ گیا تو قول مسلم الیہ کا قول ہوگا اور کوئی تحالف نہ ہوگا اس لیے کہ اگر دونوں قسم اٹھائیں تو اقالہ نسخ ہو جائیگا اور بیع سلم دوبارہ لوٹ آئیگی اور یہ جائز نہیں اس لیے کہ سلم کا اقالہ دین کو ساقط کرنا ہے اور جو چیز ساقط ہو جائے، دوبارہ لوٹ کر نہیں آتی۔

﴿توضیح﴾

(ولا فی... الخ) بدل کتابت میں اگر مولیٰ اور مکاتب کا اختلاف ہو گیا تو تحالف نہ ہوگا (مولیٰ کہتا ہے کہ تمہارا بدل کتابت ایک ہزار ہے جبکہ مکاتب کہتا ہے کہ پانچ سو ہے) بلکہ مکاتب کی بات اس کی قسم کے ساتھ معتبر ہوگی۔

(ولا فی راس... الخ) دو آدمیوں نے بیع سلم کی، پھر عقد سلم کا اقالہ کر لیا اسکے بعد راس المال (ثمن)

کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو اب تحالف نہ ہوگا بلکہ مسلم الیہ یعنی بائع کی بات معتبر ہوگی جب وہ قسم اٹھالے، اس کی وجہ یہ ہے کہ تحالف کی وجہ سے عقد فسخ ہو جاتا ہے، اگر یہاں تحالف ہو تو عقد اقالہ ختم ہو جائیگا، جب اقالہ ختم ہوگا تو بیع سلم واپس لوٹ آئیگی۔ حالانکہ بیع سلم جب ایک مرتبہ فسخ ہو جائے تو دوبارہ نہیں لوٹ سکتی، اسلئے کہ بیع سلم میں مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتی ہے تو جب سلم کا اقالہ ہو تو گویا دین ساقط ہو گیا اور جو چیز ساقط ہو جائے وہ دوبارہ نہیں لوٹ سکتی، لہذا جب ایک مرتبہ بیع سلم کا اقالہ ہو جائے تو دوبارہ نہیں لوٹ سکتی۔

ولو اختلفا فی قدر الشئ بعد اقالۃ المبیع تحالفا وعاد البیع فانہما اذا تحالفا ینفسخ الاقالۃ ویعود البیع وذ اغیر ممتنع .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف کیا شئ کی مقدار میں بیع کے اقالے کے بعد تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور بیع لوٹ آئیگی اسلئے کہ جب وہ دونوں قسم اٹھالیں گے تو اقالہ فسخ ہو جائیگا اور بیع لوٹ آئیگی اور یہ ممتنع نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اختلفا... الخ) عاقدین نے بیع کا اقالہ کر لیا، اسکے بعد شئ کی مقدار میں اختلاف ہو گیا تو تحالف ہوگا اور بیع واپس لوٹ آئیگی۔

(فانہما... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں تحالف کے بعد بیع واپس لوٹ آئیگی، حاصل یہ ہے کہ جب تحالف ہوگا تو بیع کا اقالہ ختم ہو جائیگا جب اقالہ ختم ہوگا تو بیع لوٹ آئیگی۔

(وذ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ سلم والے مسئلے میں تحالف اسلئے جائز نہیں تھا کہ تحالف کی صورت میں بیع سلم واپس لوٹ آتی، تو چاہیے کہ بیع والے مسئلے میں بھی تحالف جائز نہ ہوتا کہ بیع دوبارہ واپس نہ لوٹ آئے؟ تو اس کا جواب دیا کہ بیع کا لوٹ آنا جائز ہے اس لیے یہاں تحالف جائز ہے اور سلم کا لوٹ آنا جائز نہیں ہے اس لیے وہاں تحالف جائز نہیں تھا۔ عود سلم (بیع سلم کے واپس لوٹ آنے) کے ناجائز ہونے کی وجہ تو پیچھے بیان ہو چکی ہے، کہ مسلم فیہ مسلم الیہ کے ذمہ دین ہوتی ہے جو اقالہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے والساقط لا یعود، اور عود بیع (بیع کا لوٹ آنا) اس لیے جائز ہے کہ اگر بیع واپس لوٹ آئے تو اس میں مبیع جو کہ عین ہے مشتری کی ملک میں چلی جائے گی، اور اس میں کوئی قباحت نہیں ہے۔

وَلَوْ اِخْتَلَفَا فِي بَدَلِ الْاِجَارَةِ اَوْ الْمَنْفَعَةِ قَبْلَ قَبْضِهِمَا تَحَالَفَا وَتَرَادَا وَحَلَفَ الْمُسْتَاْجِرُ اَوْ لَا اِنْ اِخْتَلَفَا فِي الْاُجْرَةِ وَالْمُوجِرُ اِنْ اِخْتَلَفَا فِي الْمَنْفَعَةِ فَائِي نَكَلَ يَثْبُتُ قَوْلُ صَاحِبِهِ وَاِيَّ بَرَهْنٍ قُبُلٍ وَاِنْ بَرَهْنًا فَحُجَّةُ الْمُوجِرِ اَوْ لِي اِنْ اِخْتَلَفَا فِي الْاُجْرَةِ الْمُسْتَاْجِرُ اِنْ اِخْتَلَفَا فِي الْمَنْفَعَةِ لَانَ حُجَّةُ الْمُوجِرِ تُثْبِتُ زِيَادَةَ الْاُجْرِ وَحُجَّةُ الْمُسْتَاْجِرِ تُثْبِتُ زِيَادَةَ الْمَنْفَعَةِ وَالْحُجَجُ لِلْاَثْبَاتِ وَحُجَّةُ كُلِّ فِي فَصْلِ يَدَّعِيهِ اَوْ لِي وَاِنْ اِخْتَلَفَا فِيهِمَا كَمَا اِذَا قَالَ الْمُوجِرُ اَجَرْتُ اِلَى سَنَةٍ بِمَائَتِينَ وَقَالَ الْمُسْتَاْجِرُ لَا بَلْ اَجَرْتُ اِلَى سَنَتَيْنِ بِمِائَةٍ وَاَقَامَا الْبَيِّنَةَ يَثْبُتُ فِي سَنَتَيْنِ بِمَائَتَيْنِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف کیا بدل اجارہ میں یا منفعت میں ان پر قبضہ کرنے سے پہلے تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور ایک دوسرے کو واپس کریں گے اور مستاجر قسم اٹھائیگا اولاً اگر اختلاف کیا ہو اجرت میں اور موجر (پہلے قسم اٹھائیگا) اگر اختلاف کیا ہو منفعت میں، پس ان میں جو بھی قسم سے انکار کرے تو اس کے ساتھی کا قول ثابت ہو جائیگا اور جس نے بینہ قائم کر دیا وہ قبول کر لیا جائیگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کیا تو موجر کا بینہ اولی ہوگا، اگر اختلاف کیا ہو اجرت میں اور مستاجر کا بینہ (اولی ہوگا) اگر اختلاف کیا ہو منفعت میں اس لئے کہ موجر کا بینہ اجرت کی زیادتی کو ثابت کرنے والا ہے اور مستاجر کا بینہ منفعت کی زیادتی کو ثابت کرتا ہے اور بینات ثابت کرنے کیلئے ہوتے ہیں، اور ہر ایک کا بینہ اس زیادتی میں جس کا وہ دعوی کرتا ہے، اولی ہے اگر اختلاف کیا ہو دونوں میں جیسے اگر موجر نے کہا میں نے اجرت پر دیا ایک سال کیلئے دوسو کے بدلے میں، اور مستاجر نے کہا نہیں بلکہ تم نے اجرت پر دیا تھا دو سال تک ایک سو کے بدلے میں اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو (اجارہ) ثابت ہو جائیگا دو سالوں تک دوسو کے بدلے میں۔

﴿توضیح﴾

(ولو اختلفا... الخ) اگر موجر (کوئی چیز اجرت پر دینے والا مالک) اور مستاجر (کوئی چیز اجرت پر لینے والا) کے درمیان بدل اجارہ یا منفعت میں اختلاف ہو جائے حالانکہ ابھی تک بدل اجارہ اور منفعت پر قبضہ نہ ہوا ہو (وصول نہ ہوئے ہوں) تو دونوں قسم اٹھائیں گے اور دونوں ایک دوسرے کی شے واپس پھیر دیں گے۔ قبضہ سے پہلے بدل اجارہ میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ موجر کہتا ہے میں نے تمہیں جو چیز (مثلاً سواری) اجرت پر دی تھی اسکی اجرت دو درہم مقرر ہوئی تھی اور مستاجر کہتا ہے کہ اجرت ایک درہم مقرر ہوئی تھی، اور منفعت میں اختلاف کی صورت یہ ہے کہ موجر کہتا ہے میں نے تمہیں یہ سواری دو میل سفر کرنے کیلئے اجرت پر دی تھی اور مستاجر کہتا ہے کہ تم نے مجھے یہ سواری چار میل تک سفر کرنے کے لیے دی تھی۔ (و حلف... الخ) اگر اجرت میں اختلاف ہے تو پہلے مستاجر سے قسم لی جائیگی پھر موجر سے اور اگر منفعت میں اختلاف ہے تو پہلے موجر سے قسم لی جائیگی اور پھر مستاجر سے۔

(فای... الخ) موجد اور مستاجر میں سے جو بھی قسم سے انکار کرے تو دوسرے کا قول ثابت ہو جائیگا پس اگر موجد قسم سے انکار کر دے تو مستاجر کی بات معتبر ہوگی اور اگر مستاجر قسم سے انکار کر دے تو موجد کی بات معتبر ہوگی۔

(ای برهن... الخ) موجد اور مستاجر میں سے جو کوئی بھی بیئہ قائم کر دے تو اس کا قول رائج ہوگا اور اگر دونوں بیئہ قائم کر دیتے ہیں تو پھر کس کا بیئہ رائج ہوگا اسمیں دیکھیں گے، اگر دونوں کا اختلاف اجرت میں ہے تو موجد کا بیئہ رائج ہوگا اور اگر اختلاف منفعت میں ہے تو مستاجر کا بیئہ رائج ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ بیئہ رائج ہوتا ہے جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو، اجرت میں اختلاف کی صورت میں موجد کا بیئہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوگا لہذا اس صورت میں موجد کا بیئہ اولیٰ ہوگا اور منفعت میں اختلاف کی صورت میں مستاجر کا بیئہ زیادتی کو ثابت کرنے والا ہوگا لہذا اس صورت میں مستاجر کا بیئہ اولیٰ ہوگا۔

(و حجة... الخ) اگر موجد اور مستاجر کا آپس میں اجرت اور منفعت دونوں میں اختلاف ہو جائے اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر بیئہ قائم کر دیں تو ہر ایک کی حجت اس زیادتی میں مقبول ہوگی جس کا وہ مدعی ہے، مثلاً موجد کہتا ہے میں نے یہ چیز ایک سال کیلئے دو سو کے بدلے میں دی اور مستاجر کہتا ہے کہ تم نے یہ چیز دو سالوں کیلئے ایک سو کے بدلے میں دی تھی، اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر بیئہ بھی قائم کر دیتے ہیں تو اب یہ اجارہ دو سالوں کے لیے دو سو کے بدلے میں ثابت ہو جائیگا۔

وَلَا تَحَالَفَ إِنْ اِخْتَلَفَا بَعْدَ قَبْضِ الْمُنْفَعَةِ وَالْقَوْلُ لِلْمُسْتَاْجِرِ إِي اِخْتِلَافًا فِي قَدْرِ الْاَجْرَةِ بَعْدَ قَبْضِ الْمُنْفَعَةِ فَلَا تَحَالَفَ عَلَيْهِمَا فَالْقَوْلُ لِلْمُسْتَاْجِرِ لِأَنَّهُ مُنْكَرُ الزِّيَادَةِ وَهَذَا ظَاهِرٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ لِأَنَّ التَّحَالَفَ بَعْدَ قَبْضِ الْمُبِيعِ عَلَى خِلَافِ الْقِيَاسِ فَلَا يُقَاسُ الْاِجَارَةُ عَلَى الْبَيْعِ فَإِنَّ التَّحَالَفَ فِي الْاِجَارَةِ تَثْبُتُ قِيَاسًا عَلَى الْبَيْعِ وَأَمَّا عِنْدَ مُحَمَّدٍ فَإِنَّ الْبَيْعَ يَنْفَسِخُ بِقِيَمَةِ الْهَالِكِ وَهَهُنَا لَيْسَ لِلْمَنَافِعِ قِيَمَةٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور کوئی تحالف نہ ہوگا اگر اختلاف کیا منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد اور قول مستاجر کا معتبر ہوگا یعنی اختلاف کیا اجرت کی مقدار میں منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد تو کوئی تحالف نہ ہوگا ان دونوں پر پس قول مستاجر کا معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ زیادتی کا منکر ہے اور یہ ظاہر ہے امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک اسلئے کہ دونوں سے قسم لینا بیع پر قبضہ کرنے کے بعد خلاف قیاس ہے پس اجارے کو قیاس نہیں کیا جائیگا بیع پر اس لیے اجارے میں تحالف ثابت ہے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور بہر حال امام محمد کے نزدیک پس تحقیق بیع فسخ ہو جاتی ہے ہلاک شدہ بیع کی قیمت پر اور یہاں منافع کی کوئی قیمت نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا تحالف... الخ) منفعت پر قبضہ کرنے کے بعد مقدار اجرت میں موجد اور مستاجر کا اختلاف ہو گیا تو

بالاتفاق تحالف نہ ہوگا (مثلاً دار ایک سال کیلئے اجرت پر لیا پھر ایک سال کے بعد اجرت کی مقدار میں اختلاف ہو گیا) شیخین کے نزدیک بھی اور امام محمدؒ کے نزدیک بھی، بلکہ مستاجر کا قول اس کی یمن کے ساتھ معتبر ہوگا، شیخین کے نزدیک تحالف کا نہ ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ اجارہ میں تحالف اسلئے ہوتا ہے کہ اسے بیع پر قیاس کیا جاتا ہے اور بیع میں اگر بیع پر قبضہ ہو جائے تو تحالف خلاف قیاس ہوتا ہے اور بیع پر قبضہ سے پہلے تحالف موافق قیاس ہوتا ہے، اور ضابطہ یہ ہے کہ جو چیز خلاف قیاس ہو اس پر اس کے غیر کو قیاس نہیں کیا جاسکتا اور جو چیز موافق قیاس ہو اس پر اس کے غیر کو قیاس کیا جاسکتا ہے، اجارہ میں منفعت پر قبضہ ہو جائے (یعنی مستاجر نفع حاصل کر لے) تو یہ ایسا ہے کہ جیسے بیع پر قبضہ ہو جائے اور منفعت کے حاصل ہونے سے پہلے ایسے ہے جیسے بیع پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا ہو۔ چونکہ بیع میں قبض بیع سے پہلے تحالف موافق قیاس ہے اسلئے اجارہ میں منفعت کے وصول ہونے سے پہلے تحالف جائز ہوگا بیع میں تحالف پر قیاس کرتے ہوئے، اور قبض بیع کے بعد چونکہ تحالف خلاف قیاس ہوتا ہے اسلئے اجارے میں اگر منفعت پر قبضہ ہو گیا ہے تو بیع پر قیاس کرتے ہوئے تحالف جائز نہ ہوگا۔

(واما عندهما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ امام محمدؒ کے مذہب کے مطابق قبض منفعت کے بعد اختلاف کی صورت میں تحالف جائز ہونا چاہیے اسلئے کہ اجارہ میں تحالف بیع پر قیاس کرنے کی وجہ سے ہوتا ہے اور بیع میں اگر بیع ہلاک ہو جائے اور پھر مقدار ثمن میں اختلاف ہو جائے تو امام محمدؒ کے نزدیک تحالف ہوتا ہے تو یہاں بھی اجارے کی منفعت کی جب وصولی ہوگئی تو گویا منفعت ہلاک ہوگئی تو منفعت میں اختلاف کی صورت میں تحالف ان کے مذہب کے مطابق جائز ہونا چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ یہاں بیع پر قیاس کرتے ہوئے تحالف جائز نہیں اسلئے کہ بیع میں بیع کی قیمت ہوا کرتی ہے پس بیع میں بیع کی ہلاکت کے بعد اگر تحالف ہو جائے تو اسکے بعد مشتری پر بیع کی قیمت لازم کر سکتے ہیں اس لیے وہاں تحالف جائز ہے اور منافع کی کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا منافع کے وصولی کے بعد اگر تحالف ہو تو مستاجر سے ان منافع کی قیمت وصول نہیں کی جاسکتی اس لیے اجارے میں تحالف جائز نہیں ہے۔

وَبَعْدَ قَبْضِ بَعْضِهَا تَحَالَفًا وَفُسْخَتْ فِيمَا بَقِيَ وَالْقَوْلُ لِلْمُسْتَأْجِرِ فِيمَا مَضَى فَإِنَّ الْإِجَارَةَ تَنْعَقِدُ سَاعَةً فَسَاعَةً فَكَأَنَّمَا تَنْعَقِدُ بِعَقْدٍ مُخْتَلَفٍ ففِيمَا بَقِيَ يَتَحَالَفَانِ قِيَاسًا عَلَى الْبَيْعِ وَفِيمَا مَضَى لَا بَلَّ الْقَوْلُ لِلْمُنْكَرِ وَهُوَ الْمُسْتَأْجِرُ .

ترجمہ

اور منفعت کے بعض پر قبضہ کرنے کے بعد وہ دونوں قسم اٹھائیں گے اور اجارہ فسخ ہو جائیگا اس شے میں جو باقی ہے اور قول مستاجر کا ہوگا اس شے میں جو گزر چکی ہے اس لیے کہ اجارہ منعقد ہوتا ہے ایک ایک گھڑی میں پس گویا وہ منعقد ہوتا ہے مختلف عقدوں کے ساتھ پس اس میں جو باقی ہے، دونوں قسم اٹھائیں گے بیع پر قیاس کرتے ہوئے اور اس میں جو گزر چکی ہے، نہیں،

بلکہ اس میں قول منکر کا ہوگا جو کہ مستاجر ہے۔

﴿توضیح﴾

(وبعد قبض... الخ) اجارہ میں بعض منفعت پر قبضہ ہو گیا (مثلاً ایک ماہ کے سواری اجرت پر لی تھی اور پندرہ دن گزر گئے) اس کے بعد مقدار اجرت میں اختلاف ہو گیا مگر کہتا ہے کہ اجرت چار درہم تھی اور مستاجر کہتا ہے کہ اجرت دو درہم مقرر ہوئی تھی تو موجد اور مستاجر دونوں سے قسم لی جائیگی اسکے بعد جتنی منفعت باقی ہے اس میں اجارہ کو فسخ کر دیں گے اور جتنی گزر چکی ہے اسکی مقدار اجرت میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا (پس صورت مذکورہ میں پندرہ دن جو باقی ہیں ان میں اجارہ فسخ ہوگا اور جو پندرہ دن گزر چکے ہیں ان میں مقدار اجرت کے بارے میں مستاجر کا قول مانتے ہوئے ایک درہم اس پر لازم کر دیں گے) اسکی وجہ یہ ہے کہ اجارہ ساعة فساعة منعقد ہوتا رہتا ہے یعنی سرگھڑی نیا اجارہ ہوتا ہے گویا یہ ایک عقد نہیں ہوتا بلکہ یہ مختلف عقود کے ساتھ منعقد ہوتا رہتا ہے، پس اختلاف کے وقت ہم اس کے دو حصے کریں گے ایک باقی (وہ منفعت یا مدت جو باقی ہے) اور ایک ماضی (وہ منفعت جو گزر چکی ہے)، باقی میں تحالف جائز ہوگا اور ماضی میں جائز نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اجارہ میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے ہوتا ہے، ماضی اس بیع کی طرح ہے جس پر ابھی تک قبضہ نہ ہوا اور ماضی اس بیع کی طرح ہے جس پر قبضہ ہو چکا ہو۔ بیع میں اختلاف کی صورت میں اگر بیع پر ابھی تک مشتری نے قبضہ نہیں کیا تو تحالف موافق قیاس ہے لہذا اجارے میں ماضی میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے جائز ہوگا اور اگر بیع پر مشتری قبضہ کر لے پھر اختلاف ہو جائے تو تحالف خلاف قیاس ہوتا ہے لہذا ماضی میں تحالف بیع پر قیاس کرتے ہوئے جائز نہ ہوگا جب ماضی میں تحالف جائز نہیں ہے تو اس میں مستاجر کا قول معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اجرت کی زیادتی کا منکر ہے۔ اور قول منکر کا معتبر ہوتا ہے جب وہ قسم اٹھالے۔

وَإِنْ اِخْتَلَفَ الزَّوْجَانِ فِي مَتَاعِ الْبَيْتِ فَلَهَا مَا صَلَحَ لَهَا وَلَهُ مَا صَلَحَ لَهُ أُولَاهُمَا إِي اِخْتِلَافًا وَلَا بَيْنَةَ لَاحِدِهِمَا فَمَا صَلَحَ لِلنِّسَاءِ لِلْمَرَاةِ مَعَ يَمِينِهَا وَمَا صَلَحَ لِلرِّجَالِ أُولِ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ يَكُونُ لِلرِّجَالِ مَعَ يَمِينِهِ وَإِنْ مَاتَ أَحَدُهُمَا فَالْمُشْكِلُ لِلْحَيِّ الْمَرَاةِ بِالْمُشْكِلِ مَا يَصْلَحُ لِلرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ فَهُوَ لِلْحَيِّ مَعَ يَمِينِهِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَ أَبُو يُونُسَ يُدْفَعُ لِلْمَرَاةِ مَا يُجَهَّزُ بِهِ مِثْلُهَا وَالْبَاقِي لِلزَّوْجِ مَعَ يَمِينِهِ وَالْحَيَوَةُ وَالْمَوْتُ سَوَاءٌ لِقِيَامِ الْوَرِثَةِ مَقَامَ الْمَوْتِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ إِنْ كَانَ حَيًّا فَكَمَا قَالَ أَبُو حَنِيفَةَ وَبَعْدَ الْمَوْتِ مَا يَصْلَحُ لَهُمَا لِوَرِثَةِ الزَّوْجِ وَإِنْ كَانَ أَحَدُهُمَا عَبْدًا فَالْكُلُّ لِلْحَرِّ فِي الْحَيَوَةِ وَلِلْحَيِّ بَعْدَ الْمَوْتِ وَعِنْدَهُمَا الْعَبْدُ الْمَاذُونُ وَالْمَكَاتِبُ كَالْحَرِّ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اختلاف کیا میاں بیوی نے گھر کے سامان میں تو عورت کے لیے وہی ہوگا جو اس کے قابل ہے اور مرد کے لیے

وہی ہوگا جو اس مرد کے قابل ہے یا دونوں کے قابل ہے یعنی دونوں نے اختلاف کیا اور کسی کے پاس بینہ نہیں ہے تو جو چیزیں عورتوں کے قابل ہیں وہ عورت کی ہونگی اس کی قسم کے ساتھ اور جو چیزیں مردوں کے قابل ہیں یا مردوں اور عورتوں کے قابل ہیں وہ مرد کی ہونگی اس کی قسم کے ساتھ، اور اگر ان میں سے کوئی ایک مر گیا تو وہ سامان جو مشکل ہے وہ زندہ کا ہوگا، مشکل سے مراد وہ سامان ہے جو مردوں اور عورتوں کے قابل ہو پس وہ زندہ کا ہوگا اس کی قسم کے ساتھ یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ نے فرمایا کہ عورت کو وہ سامان دیا جائیگا جس کی مثل جہیز میں دیا جاتا ہے اور باقی شوہر کا ہوگا اس کی قسم کے ساتھ اور زندگی اور موت برابر ہیں بوجہ ورثاء کے مورث کے قائم مقام ہونے کے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر وہ دونوں زندہ ہوں تو ایسا ہوگا جیسا کہ امام صاحبؒ نے فرمایا اور موت کے بعد وہ سامان جو ان دونوں کے قابل ہو وہ شوہر کے ورثاء کا ہوگا اور اگر ان میں سے ایک غلام ہو تو سارا آزاد کا ہوگا زندگی میں اور زندہ کا ہوگا مرنے کے بعد اور صاحبین کے نزدیک عبد ماذون اور مکاتب آزاد کی طرح ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان... الخ) اگر گھر کے سامان میں میاں بیوی کا اختلاف ہو گیا اور کسی کے پاس بینہ نہیں ہے نواب فیصلہ یوں کریں گے کہ جو سامان عورتوں کے لائق ہے جیسے اوڑھنی، وہ عورت کو دے دیں گے اور جو سامان مردوں کے لائق ہے جیسے پگڑی، یا وہ سامان مردوں اور عورتوں دونوں کے لائق ہے جیسے برتن، تو یہ سب شوہر کو دے دیں گے۔

(وان مات... الخ) اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک مر گیا تو جو سامان مردوں کے لائق ہے وہ مرد کو دیدیں گے اور اگر مرد مر گیا ہو تو وہ سامان اسکے ورثاء کو دیدیں گے اور جو سامان عورتوں کے لائق ہے وہ عورت کو دیدیں گے اور اگر وہ مر گئی ہے تو وہ سامان اس عورت کے ورثاء کو دے دیں گے۔ اور جو سامان مشکل ہے یعنی مردوں اور عورتوں دونوں کے کام آسکتا ہے تو وہ اس کو دے دیں گے جو ان دونوں میں سے زندہ ہو خواہ شوہر ہو یا اسکی بیوی ہو۔ یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے۔

(وقال... الخ) امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ جو سامان ایسا ہے جو عام طور پر عورت کو جہیز میں دیا جاتا ہے وہ عورت کو دیدیں گے اور باقی سارا سامان شوہر کو دے دیں گے اور اس سے قسم بھی لیں گے۔

(والحیوة... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید امام ابو یوسفؒ کا قول زوجین کی زندگی پر محمول ہے مرنے کے بعد یہ حکم نہیں؟ تو اس وہم کو دور کر دیا کہ ایسی بات نہیں، اس حکم میں زندگی اور موت برابر ہیں اس لیے کہ وارث مورث کا قائم مقام ہوتا ہے پس جو سامان ایسا ہے جو عام طور پر عورت کو جہیز میں دیا جاتا ہے وہ عورت کو ملے گا اگر وہ عورت زندہ ہے، اور اگر مر گئی ہے تو اس کے ورثاء کو ملے گا۔ اور جو سامان اس کے ماسوا ہے وہ شوہر کو ملے گا اگر وہ زندہ ہے، اور اگر مر گیا ہے تو وہ سامان اس کے ورثاء کو ملے گا۔

(وعند محمد... الخ) امام محمد فرماتے ہیں کہ اگر میاں بیوی دونوں زندہ ہیں تو پھر تو امام صاحب کے قول کے مطابق عمل کریں گے یعنی مردوں کے لائق سامان مرد کو دیں گے اور عورتوں کے لائق سامان عورت کو دیں گے اور مشکل مرد کو دیں گے اور اگر مر گئے ہیں تو عورت کے لائق سامان عورت کے ورثاء کو دیں گے اور مردوں کے لائق سامان اور وہ سامان جو دونوں کے لائق ہے وہ مرد کے ورثاء کو دیں گے۔

(وان كان... الخ) اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک غلام ہے تو اگر دونوں زندہ ہیں تو سارا سامان اس کو ملے گا جو آزاد ہے خواہ وہ شوہر ہو یا بیوی ہو اور اگر ان میں سے کوئی ایک مر گیا تو سارا سامان اس کو ملے گا جو زندہ ہے خواہ وہ زندہ آزاد ہو یا غلام ہو۔

(وعندهما... الخ) امام صاحب تو عبد ماذون اور مکاتب کو عام غلام کی طرح قرار دیتے ہیں لہذا گھریلو سامان میں ان کا حکم عام غلام کی طرح ہوگا لیکن صاحبین کے نزدیک یہ دونوں آزاد کی طرح ہیں۔ پس اگر میاں بیوی میں سے کوئی ایک آزاد ہے اور دوسرا مکاتب ہے یا عبد ماذون ہے تو ہم یوں سمجھیں گے کہ میاں بیوی دونوں آزاد ہیں اور جب دونوں آزاد ہوں تو ان کا حکم پیچھے گزر گیا ہے لہذا ان کا بھی وہی حکم ہوگا۔

﴿فصل﴾

ولو قال ذواليد هذا الشيء او دعيه او اعارنيه او اجرنيه او رهنيه زيد او غصبته منه وبرهن عليه سقطت خصومة المدعى لان يده هولا ليست يذ خصومة وان قال اشتريته من الغائب او قال المدعى غصبته او سرقته او سرق مني لا وان برهن ذواليد على ايداع زيد لان ذاليد اذا اقال اشتريته من الغائب فقط اقر ان يده يذ خصومة فلا يسقط عنه خصومة وكذا ان ادعى المدعى الفعل على ذى اليد كما اذا قال غصبته مني او سرقته مني لا يسقط عنه الخصومة وكذا اذا قال سرق مني وقال ذواليد او دعيه فلان واقام البينة لا يسقط عنه الخصومة عند ابى حنيفة وابى يوسف وعند محمد تسقط كما لو قال الشهود او دعه من لا نعرفه فانه لا تندفع الخصومة لاحتمال ان يكون المدعى هو الذى او دعه عنده بخلاف قولهم نعرفه بوجهه لا باسمه ونسبه تسقط الخصومة عند ابى حنيفة فان الشهود عالمون بان المودع ليس هو المدعى وعند محمد لا يسقط الخصومة حيث لم يذكروا شخصاً معيناً او دعه عنده.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر قابض نے کہا کہ یہ شے اس نے مجھے ودیعت کے طور پر دی ہے یا اس نے مجھے عاریت کے طور پر دی ہے یا

اس نے مجھے اجرت پردی ہے یا اس نے میرے پاس رہن رکھوائی ہے یا یہ میں نے اس سے غصب کی ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو مدعی کی خصومت ساقط ہو جائیگی اس لیے کہ ان لوگوں کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوتا اور اگر کہا میں نے یہ غائب سے خریدی ہے یا مدعی نے کہا تم نے یہ چیز مجھ سے غصب کی ہے یا تم نے یہ مجھ سے چرائی ہے یا مجھ سے یہ چیز چوری ہو گئی ہے تو نہیں، اگرچہ قابض بینہ قائم کر دے زید کے ودیعت کے طور پر رکھوانے پر، اس لیے کہ قابض نے جب یہ کہا میں نے غائب سے یہ چیز خریدی ہے تو تحقیق اس نے اقرار کر لیا اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ ہے پس اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور اسی طرح اگر مدعی نے قابض کے خلاف فعل کا دعویٰ کیا جیسا کہ جب اس نے کہا تم نے مجھ سے یہ چیز غصب کی ہے یا تم نے مجھ سے یہ چیز چرائی ہے تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور اسی طرح جب یہ کہا مجھ سے یہ چیز چرائی گئی ہے اور قابض نے کہا مجھے یہ چیز فلاں نے ودیعت کے طور پر دی ہے اور اس پر بینہ قائم کر دیا تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک اور امام محمد کے نزدیک ساقط ہو جائیگی جیسا کہ اگر گواہوں نے کہا اس کے پاس ودیعت کے طور پر یہ چیز ایسے شخص نے رکھوائی ہے جس کو ہم نہیں جانتے اس لیے کہ خصومت دور نہ ہوگی بوجہ اس بات کے احتمال کے مدعی ہی وہ شخص ہو جس نے اس کے پاس ودیعت رکھوائی ہو، بخلاف ان کے قول کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں اس کے چہرے سے نہ کہ اس کے نام اور اس کے نسب سے، تو خصومت ساقط ہو جائیگی امام صاحب کے نزدیک اس لیے کہ گواہ جاننے والے ہیں اس بات کو مودع (بالکسر) مدعی نہیں ہے اور امام محمد کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ انہوں نے اس شخص معین کو ذکر نہیں کیا جس نے یہ چیز اس کے پاس ودیعت رکھوائی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کے قبضہ میں کوئی شے دیکھی اور اس پر اپنی ملک کا دعویٰ کر دیا تو قابض نے کہا کہ یہ چیز مجھے زید نے امانت کے طور پر دی ہے یا کہا اس نے مجھے عاریت پردی ہے یا کہا اس نے مجھے اجرت پردی ہے یا کہا اس نے میرے پاس بطور رہن کے رکھوائی ہے یا کہا میں نے اس سے یہ شے غصب کی ہے، اور اپنے اس دعویٰ پر اس قابض نے بینہ بھی قائم کر دیا تو مدعی کی خصومت ساقط ہو جائیگی، اب وہ اس قابض سے خصومت نہ کر سکے گا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ مدعی تب اس قابض سے خصومت کرتا جبکہ اس کا قبضہ خصومت والا قبضہ ہوتا اور یہاں قابض کا قبضہ خصومت والا نہیں ہے کیونکہ مودع، مستعیر، وغیرہ کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہیں ہوتا۔

(وان كان... الخ) اگر مدعی نے قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کیا اور قابض نے جواب میں کہا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے تو مدعی کی خصومت اس سے ساقط نہ ہوگی اس لیے کہ جب قابض نے ثراء کا دعویٰ کیا تو اس نے اس بات کا اقرار کیا کہ اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ ہے کیونکہ اس نے اپنی ملک کا دعویٰ کیا لہذا اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی۔

(او قال... الخ) مدعی نے قابض پر کسی فعل کا دعویٰ کیا مثلاً کہا کہ تم نے مجھ سے یہ شے غصب کی ہے یا مجھ سے چرائی ہے اور قابض کہتا ہے کہ میرے پاس یہ فلاں کی امانت ہے تو بھی اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی اگرچہ قابض اس ایداع پر بینہ بھی قائم کر دے۔

(و کذا... الخ) اگر مدعی نے قابض کو کہا سرق منی کہ یہ چیز جو تمہارے پاس ہے مجھ سے چرائی گئی ہے اور قابض کہتا ہے کہ میرے پاس یہ فلاں نے امانت رکھوائی ہے اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو اس سے خصومت ساقط نہ ہوگی، تو سرقہ کے دعویٰ میں شیخین کے نزدیک خصومت ساقط نہ ہوگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط ہو جائیگی۔

(کما لو قال... الخ) مدعی نے قابض کے خلاف ملک کا دعویٰ کیا اور قابض نے کہا کہ یہ میرے پاس فلاں کی ودیعت ہے اور اسپر گواہوں کو پیش کیا اور گواہوں نے اس طرح گواہی دی کہ قابض کے پاس یہ چیز ایسے آدمی نے ودیعت کے طور پر رکھوائی ہے جس کو ہم نہیں جانتے۔ تو اب قابض سے خصومت ختم نہ ہوگی اس لیے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ شاید مدعی ہی ایسا شخص ہو جس نے قابض کے پاس یہ چیز امانت رکھوائی ہو۔

(بخلاف... الخ) مسئلہ مذکورہ میں اگر قابض کے گواہوں نے اس طرح گواہی دی 'نعرفہ بوجه لا باسمہ ونسبہ' کہ ہم اس کو چہرے سے پہچانتے ہیں جس نے اس کے پاس ودیعت رکھوائی ہے، اس کو نام اور نسب سے نہیں جانتے تو امام صاحبؒ کے نزدیک خصومت ساقط ہو جائیگی اور امام محمدؒ کے نزدیک ساقط نہ ہوگی۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب گواہوں نے کہا کہ ہم مودع (بکسر العین) کو چہرے سے پہچانتے ہیں اس کے باوجود وہ گواہ یہ نہیں کہتے کہ مدعی مودع (بکسر العین) ہے تو اس سے ثابت ہوا کہ وہ جانتے ہیں مدعی مودع اور مالک نہیں ہے، جب مدعی مالک نہیں ہے تو خصومت ساقط ہو جائیگی۔ امام محمدؒ کی دلیل یہ ہے کہ گواہوں نے اس شخص کو متعین نہیں کیا جس نے امانت رکھوائی ہے اور مدعی اس کا پیچھا بھی نہیں کر سکتا لہذا اگر کہا جائے کہ خصومت ساقط ہوگئی تو مدعی کا حق ضائع ہو جائیگا۔

ولو قال ابتعته من زيد ای قال المدعی اشتريته من زيد وقال ذو اليد اودعني هو سقط الخصومة بلا حجة الا اذا برهن المدعي ان زيدا وكله بقبضه فان المدعي اذا قال اشتراه من زيد فقد اقر انه وصل الى اليد من جهته فلا يكون يده يد خصومة الا اذا اثبت الوكالة بقبضه.

ترجمہ

اور اگر کہا میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے یعنی مدعی نے کہا میں نے یہ شے زید سے خریدی ہے اور قابض نے کہا کہ اس نے یہ چیز مجھے ودیعت کے طور پر رکھوائی ہے تو خصومت ساقط ہو جائیگی بغیر بینہ کے مگر یہ کہ مدعی بینہ قائم کرے اس بات پر کہ زید نے اس کو اس پر قبضہ کرنے کا وکیل بنایا ہے اس لیے کہ مدعی نے جب یہ کہا کہ اس نے یہ چیز زید سے خریدی ہے تو تحقیق

اس سے اقرار کر لیا کہ چیز قابض تک اس کی جانب سے پہنچی ہے پس اس کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوگا مگر جب کہ اس پر قبضہ کرنے کی وکالت ثابت کر دے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) مدعی اور قابض کا ایک شے میں اختلاف ہو گیا، مدعی کہتا ہے کہ میں نے اسکو زید سے خریدا ہے اور قابض کہتا ہے کہ زید نے میرے پاس یہ ودیعت رکھی ہے تو قابض سے خصومت ساقط ہو جائے گی اور اس کو ودیعت پر بینہ قائم کرنے کی بھی ضرورت نہیں۔ تو خصومت اس لیے ساقط ہو جائیگی کہ جب مدعی نے کہا میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے تو اس نے اقرار کیا کہ قابض کے پاس یہ شے زید کی طرف سے آئی ہے لہذا قابض کا قبضہ خصومت کا قبضہ نہ ہوگا پس خصومت ساقط ہو جائیگی، ہاں اگر مدعی یہ کہے کہ مجھے زید نے اس بات کا وکیل بنایا ہے کہ میں تم سے اس شے پر قبضہ کروں اور اس پر بینہ بھی قائم کر دیا تو خصومت ساقط نہ ہوگی، اس لیے کہ جب اس نے اپنی وکالت کو بینہ سے ثابت کر دیا تو وہ غائب زید کی جانب سے مدعی ہوا، اور قابض بھی اقرار کرتا ہے کہ یہ مال زید کا ہے تو قابض مدعی کو وہ مال دے دے۔

هذه المسائل تُسمى مَحْمَسَةً كِتَابِ الدَّعْوَى لِأَنَّهَا خَمْسُ صُورٍ وَهِيَ الْإِذَاعُ وَالْإِعَارَةُ وَالرَّهْنُ وَالْغَضَبُ وَالْإِجَارَةُ وَإِيضًا فِيهَا خَمْسَةُ أَقْوَالٍ فَعِنْدَ ابْنِ شَبْرِمَةَ لَا يَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ وَعِنْدَ ابْنِ أَبِي لَيْلَى يَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ بِالْبَيِّنَةِ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ أَنْ كَانَ ذُو الْيَدِ رَجُلًا صَالِحًا يَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ إِلَّا إِذَا كَانَ مَعْرُوفًا بِالْحِيلِ لَا مَكَانَ أَنْ يَدْفَعَ مَا يَدِيهِ إِلَى مَنْ تَغَيَّبَ عَنِ الْبَلَدِ وَيَقُولُ لَهُ أَوْدَعَهُ عِنْدِي بِحَضْرَةِ الشُّهُودِ كَيْلًا يُمَكِّنُ لِأَحَدِ الدَّعْوَى عَلَى وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ إِذَا قَالُوا نَعْرِفُهُ بِوَجْهِهِ لَا بِاسْمِهِ وَنَسَبِهِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَنْدَفِعُ الْخُصُومَةُ بِالْبَيِّنَةِ كَمَا ذَكَرْنَا .

﴿ترجمہ﴾

ان مسائل کا نام رکھا جاتا ہے مخمسۃ کتاب الدعوی، اسلئے کہ یہ پانچ صورتیں ہیں جو کہ ایذا، اعارہ، رہن، غصب، اور اجارہ ہیں، اور نیز اس میں پانچ اقوال ہیں پس ابن شبرمہ کے نزدیک خصومت ختم نہ ہوگی اور ابن ابی لیلیٰ کے نزدیک خصومت ختم ہو جائیگی بغیر بینہ کے اور امام ابو یوسف کے نزدیک۔ اگر قابض نیک آدمی ہو تو خصومت ختم ہو جائیگی مگر جبکہ وہ مشہور ہو حیلوں کیساتھ، بوجہ ممکن ہونے اس بات کے کہ وہ دیدے وہ چیز جو اسکے قبضے میں ہے، ایسے آدمی کو جو شہر سے غائب ہے اور اسکو یہ کہے اسکو میرے پاس ودیعت کے طور پر رکھ دے گواہوں کی موجودگی میں تاکہ کسی ایک کیلئے ممکن نہ ہو میرے خلاف دعویٰ کرنا، اور امام محمد کے نزدیک خصومت مندفع نہ ہوگی جبکہ گواہ یہ کہیں کہ ہم اس کو پہچانتے ہیں اس کے چہرے کے ساتھ نہ کہ اس کے نام اور اسکے نسب کے ساتھ، اور امام صاحب کے نزدیک خصومت ختم ہو جائیگی بینہ کی وجہ سے جیسا کہ ہم نے ذکر کیا۔

﴿توضیح﴾

(ہذہ... الخ) یہاں سے شارح ایک اصطلاح کو بیان کرتے ہیں کہ ان مسائل کو مخمسۃ کتاب الدعوی کہا جاتا ہے وجہ تسمیہ یہ ہے کہ یہ پانچ صورتیں ہیں اور انہیں پانچ اقوال ہیں اسلئے ان مسائل کا نام مخمسۃ کتاب الدعوی رکھا جاتا ہے، پانچ صورتیں تو یہ ہیں کہ مدعی نے قابض کے پاس کسی شے کی ملک کا دعویٰ کیا، جواب میں قابض نے کہا کہ میرے پاس یہ فلاں کی ودیعت ہے یا عاریت ہے یا فلاں نے بطور رہن کے میرے پاس رکھی ہے یا میں نے اس سے غصب کی ہے یا اس نے مجھے اجرت پر دی ہے تو پانچ صورتیں ایداع، اعارہ، رہن، غصب اور اجارہ ہیں، اور پانچ اقوال یہ ہیں: پہلا قول ابن شبرمہ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ اس میں مدعی کی خصومت ساقط نہ ہوگی اور دوسرا قول ابن ابی لیلیٰ کا ہے وہ کہتے ہیں کہ خصومت ساقط ہو جائیگی اگرچہ قابض اپنے دعویٰ پر بینہ قائم نہ کرے۔ تیسرا قول امام ابو یوسف کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر قابض نیک آدمی ہو تو اس سے خصومت ساقط ہو جائیگی اور اگر حیلہ کے ساتھ مشہور ہو تو ساقط نہ ہوگی مثلاً ہو سکتا ہے اس نے یہ حیلہ کیا ہو کہ کسی ایسے آدمی کو اس نے یہ چیز پہلے دی ہو جو شہر سے باہر رہتا ہے پھر اس کو کہا ہو کہ اس کو میرے پاس گواہوں کے سامنے ودیعت رکھوادو تاکہ بعد میں مجھ پر کوئی دعویٰ نہ کر سکے۔ اور چوتھا قول امام محمد کا ہے وہ فرماتے ہیں کہ اگر قابض کے گواہ یوں کہیں کہ ہم مودع (بکسر العین) کو چہرے سے پہچانتے ہیں، لیکن نام و نسب سے نہیں پہچانتے تو قابض سے خصومت ساقط نہ ہوگی اور پانچواں قول امام صاحب کا ہے کہ اگر قابض کی بینہ سے ایداع ثابت ہو جائے تو خصومت ساقط ہو جائیگی، یہ آخری دو قول پہلے بھی گزر چکے ہیں لیکن شارح نے ان کو دوبارہ ذکر کیا تاکہ پانچ اقوال پورے ہو جائیں۔

﴿باب دعوی الرجلین﴾

حجة الخارج في الملك المطلق احق من حجة ذي اليد وان وقت احدهما فقط اعلم ان حجة الخارج عندنا احق من حجة ذي اليد وعند الشافعي حجة ذي اليد احق ثم ان وقت احدهما فقط فعند ابی حنیفۃ الخارج احق وعند ابی یوسف صاحب الوقت احق ولو برهن خارجان علی شیء قضی به لهما هذا عندنا وعند الشافعی تهاترت البینتان فإن برهننا فی النکاح سقط لامتناع الجمع بينهما بخلاف الملك فإن الشراكة فيه ممکن وهی لمن صدقته فإن أرخا فالسابق احق فان أقرت لمن لا حجة له فهی له وان برهن الآخر قضی له وان برهن احدهما وقضی له ثم برهن الآخر لم یقض له الا اذا ثبت سبقه كما لم یقض لحجة الخارج علی ذي اليد ظهر نکاحه الا اذا ثبت سبقه ای اذا كانت امرأة فی يد رجل ونکاحه ظاهر وادعی الخارج انها زوجته وأقام البينة لم یقض له الا اذا ثبت أن نکاحه سابق .

﴿ترجمہ﴾

غیر قابض کی بینہ ملک مطلق میں زیادہ حقدار ہے (قبول کیے جانے کیلئے) قابض کی بینہ سے اگر چہ ان میں سے ایک وقت بیان کر دے فقط، جان تو کہ غیر قابض کا بینہ ہمارے نزدیک اولیٰ ہے قابض کے بینہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک قابض کا بینہ اولیٰ ہے پھر اگر ان میں سے فقط کوئی ایک وقت بیان کر دے تو امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک خارج زیادہ حقدار ہوگا، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاحب وقت زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں غیر قابضوں نے کسی شے پر بینہ قائم کر دیا تو اس کا فیصلہ دونوں کیلئے کیا جائیگا ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں بینہ ساقط ہو جائیں گے، پس اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا نکاح پر تو دونوں ساقط ہو جائیں گے بوجہ ان دونوں کے درمیان جمع کے ممتنع ہونے کے بخلاف ملکیت کے اسلئے کہ اس میں شرکت ممکن ہے، اور وہ عورت اسی کی ہوگی جس کی وہ تصدیق کر دے پس اگر دونوں نے تاریخ بیان کر دی تو پہلی تاریخ والا زیادہ حقدار ہوگا پس اگر اس عورت نے اقرار کر لیا اس شخص کے حق میں جس کے پاس بینہ نہیں ہے تو وہ اسی کی ہوگی اور اگر دوسرے نے بینہ قائم کر دیا تو اس کیلئے فیصلہ کیا جائیگا اور اگر ان میں سے کسی ایک نے بینہ قائم کر دیا اور اس کے لیے فیصلہ کر دیا گیا پھر دوسرے نے بینہ قائم کر دیا تو اس کیلئے فیصلہ نہ ہوگا مگر جبکہ اس کا سابق ہونا ثابت ہو جائے جیسا کہ فیصلہ نہیں کیا جائیگا غیر قابض کے بینہ کی وجہ سے قابض کے خلاف جس کا نکاح ظاہر ہو مگر جبکہ اس کا سابق ہونا ثابت ہو جائے یعنی اگر ایک عورت کسی آدمی کے قبضے میں ہے اور اس کا نکاح ظاہر ہے اور غیر قابض نے دعویٰ کیا کہ یہ اس کی بیوی ہے اور بینہ قائم کر دیا تو اس کیلئے فیصلہ نہیں کیا جائیگا مگر جبکہ ثابت ہو جائے اس کا نکاح مقدم ہے۔

﴿توضیح﴾

(حجة الخارج... الخ) ایک چیز پر دو آدمیوں کا دعویٰ ہے ایک خارج یعنی غیر قابض ہے اور دوسرا قابض ہے اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا (مثلاً زید دار پر قابض ہے اور عمرو غیر قابض ہے دونوں میں سے ہر ایک نے دعویٰ کیا کہ یہ دار میرا ہے اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ بھی قائم کر دیا) تو ہمارے نزدیک خارج کا بینہ معتبر ہوگا، اور امام شافعیؒ کے نزدیک قابض کا بینہ معتبر ہوگا۔

(ثم... الخ) اگر خارج اور قابض میں سے ایک نے وقت بھی بیان کر دیا (یعنی اپنے مالک ہونے کی تاریخ بیان کر دی مثلاً کہا کہ میں نے صفر کی یکم کو یہ دار خریدا تھا) تو طرفین کے نزدیک خارج زیادہ حق دار ہوگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صاحب وقت (وہ شخص جو وقت بیان کرے) اولیٰ ہوگا۔

(ولو برهن... الخ) اگر دونوں مدعی خارج ہیں اور انہوں نے ایک چیز پر ملک کا دعویٰ کیا اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا، تو اس چیز کا فیصلہ دونوں کیلئے کر دیا جائیگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ دونوں کا بینہ ساقط ہو جائیگا اور وہ چیز قابض کے پاس

رہنے دی جائے گی۔

(فان برہنا... الخ) اگر ایک عورت پر دو آدمیوں نے نکاح کا دعویٰ کیا، اور بینہ بھی دونوں نے قائم کر دیا تو دونوں کا بینہ ساقط ہو جائیگا اور یہ عورت اسکی منکوحہ سمجھی جائیگی جسکی یہ عورت تصدیق کرے۔ اس لیے کہ اب اس عورت کا فیصلہ دونوں کے حق میں نہیں کر سکتے کیونکہ ایک عورت دو کے نکاح میں نہیں ہو سکتی بخلاف پہلی صورت کے کہ وہاں جب دونوں کی طرف سے ملک کا دعویٰ ہوا اور بینہ بھی دونوں نے قائم کر دیا تو وہ چیز دونوں کی ملک ہوگی اس لیے کہ وہاں شرکت ممکن ہے۔

(فان ارخا... الخ) اگر دونوں مدعیوں نے بینہ کیساتھ نکاح کی تاریخ بھی بیان کر دی تو جس کی تاریخ سابق ہو وہ احق ہوگا۔ (مثلاً ایک کہتا ہے کہ میرا نکاح رمضان میں ہوا تھا اور دوسرا کہتا ہے کہ میرا نکاح شوال میں ہوا تھا تو اس کی بات معتبر ہوگی جو یہ کہتا ہے کہ میرا اس عورت سے نکاح رمضان میں ہوا تھا۔)

(فان اقرت... الخ) اگر نکاح کے مدعیوں کے پاس بینہ نہیں تو یہ عورت اس کی بیوی سمجھی جائیگی جس کے حق میں اقرار کرتی ہے اور اگر دوسرے نے کسی ایک کے حق میں عورت کے اقرار کے بعد نکاح پر بینہ قائم کر دیا تو یہ عورت بینہ والے کی منکوحہ ہوگی۔

(وان برهن... الخ) اگر دونوں نے نکاح کا دعویٰ کیا پھر ایک نے بینہ قائم کر دیا، اور قاضی نے اسکے حق میں فیصلہ کر دیا پھر دوسرے نے بینہ قائم کر دیا تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا ہاں اگر دوسرے نے بینہ قائم کر دیا اور وقت بھی بیان کیا اور اس کا وقت پہلے کے وقت سے سابق ہے تو فیصلہ اس دوسرے کے حق میں کیا جائیگا۔

(کما... الخ) ایک عورت ایک آدمی کے قبضہ میں تھی اور نکاح بھی ان دونوں کے درمیان ظاہر تھا، خارج نے اس عورت پر نکاح کا دعویٰ کیا کہ یہ میری بیوی ہے۔ اور بینہ بھی قائم کر دیا تو اسکے حق میں فیصلہ نہیں کیا جائیگا۔ ہاں اگر یہ خارج بینہ سے یہ بات ثابت کر دے کہ اس کا نکاح سابق ہے تو اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائیگا۔

فَإِنْ بَرَهْنَا عَلَى شَيْءٍ مِنْ ذِي الْيَدِ فَلِكُلِّ نَصْفِهِ بِنَصْفِ ثَمَنِهِ أَوْ تَرْكُهُ أَيْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا الْخِيَارُ
أَنْ شَاءَ أَخَذَ نَصْفَ ذَلِكَ الشَّيْءِ بِنَصْفِ الثَّمَنِ وَإِنْ شَاءَ تَرَكَ وَبَتَرَ كِ احْدَهُمَا بَعْدَ مَا قُضِيَ لَهُمَا لَمْ
يَأْخُذْ إِلَّا خَرُّ كُلِّهِ وَهُوَ لِلْسَابِقِ إِنْ أَرَّخَا أَوْ ذَكَرَا لِلشَّرَاءِ مِنْ ذِي الْيَدِ تَارِيخًا وَلِذِي يَدٍ إِنْ لَمْ يُورَخَا أَوْ
أَرَّخَ احْدَهُمَا وَلِذِي وَقْتٍ إِنْ وَقَّتَ احْدَهُمَا فَقَطْ وَلَا يَدُلُّهُمَا أَيْ إِذَا أَرَّخَا فَالسَّابِقُ أَحَقُّ وَإِنْ لَمْ يُورَخَا
أَوْ أَرَّخَ احْدَهُمَا فَإِنْ كَانَ فِي يَدِ احْدِهِمَا فَذُو الْيَدِ أَوْلَى وَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي يَدِ احْدِهِمَا فَإِنْ وَقَّتَ احْدَهُمَا
فَهُوَ أَحَقُّ وَإِنْ لَمْ يُوقَّتْ احْدَهُمَا فَقَدِمَرَّ أَنْ لِكُلِّ نَصْفِهِ بِنَصْفِ الثَّمَنِ أَوْ تَرْكُهُ.

ترجمہ

پس اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا قابض سے ایک شے کی شرا پر پس ہر ایک کیلئے اسکا نصف ہوگا نصف ثمن کے

بدلے میں یا اس کا چھوڑنا، یعنی ہر ایک کو اختیار ہوگا اگر چاہے تو اس شے کا نصف لے لے نصف ثمن کے بدلے میں اور اگر چاہے تو چھوڑ دے اور ان دونوں میں سے ایک کے چھوڑنے کے ساتھ بعد اسکے فیصلہ کر دیا گیا دونوں کے لیے، نہ لے دوسرا اسکے کل کو، اور وہ چیز سابق کیلئے ہوگی اگر دونوں تاریخ بیان کریں اگر یعنی دونوں نے ذکر کی قابض سے خریدنے کی تاریخ، اور وہ چیز قابض کی ہوگی اگر دونوں تاریخ بیان نہ کریں یا ان میں سے کوئی ایک تاریخ بیان کرے اور (وہ چیز) صاحب وقت کی ہوگی اگر ان میں کوئی ایک وقت بیان کرے صرف، حالانکہ ان دونوں کا قبضہ نہ ہو، یعنی اگر دونوں تاریخ بیان کریں تو سابق زیادہ حق دار ہوگا اور اگر دونوں تاریخ بیان نہ کریں، یا ان میں سے کوئی ایک تاریخ بیان کرے پس اگر وہ ان میں سے کسی ایک کے قبضہ میں ہو تو قابض اولیٰ ہوگا اور اگر ان میں سے کسی کے قبضہ میں نہ ہو تو پس اگر ان میں سے کوئی ایک وقت بیان کرے تو وہی حق دار ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی ایک وقت بیان نہ کرے تو تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ ہر ایک کیلئے اس کا نصف ہوگا نصف ثمن کے بدلے میں یا اسکو چھوڑنا۔

﴿توضیح﴾

(فان برہنا... الخ) اگر دو خارجوں نے قابض سے شراء کا دعویٰ کیا بایں طور کہ ہر ایک نے کہا میں نے یہ چیز قابض سے خریدی ہے اور بینہ بھی ہر ایک نے قائم کر دیا تو ہر ایک کو دو اختیار ہیں یا تو نصف مدعی بہ (اس چیز کا نصف جس کا دعویٰ ہو رہا ہے) نصف ثمن کے بدلے میں لے لے یا چھوڑ دے اور اگر قاضی نے اس چیز کا فیصلہ دونوں کیلئے کر دیا اس کے بعد ایک نے اپنا حصہ چھوڑ دیا تو دوسرا اس چیز کا کل نہیں لے سکتا بلکہ بدستور اس کو نصف ہی ملے گا۔

(وهو للسابق... الخ) اگر دونوں خارجوں نے قابض سے شراء کا دعویٰ کیا اور ہر ایک نے تاریخ بھی بیان کر دی تو جس کی تاریخ سابق ہے وہ حق ہے۔ (مثلاً زید جو کہ ایک خارج ہے وہ کہتا ہے میں نے خالد (جو کہ قابض ہے) سے یہ چیز رمضان میں خریدی تھی اور عمرو (جو کہ دوسرا خارج ہے) وہ کہتا ہے کہ میں نے یہ چیز خالد قابض سے شوال میں خریدی تھی تو زید کی بات معتبر ہوگی۔)

(ولذی ید... الخ) اگر ایک چیز پر دو آدمیوں نے ملک کا دعویٰ کیا اور تاریخ بیان نہیں کی یا صرف ایک نے تاریخ بیان کی تو دیکھیں گے کہ ان میں سے کوئی قابض ہے یا نہیں اگر ہے تو قابض حق ہے اگر کوئی قابض نہیں تو دیکھیں گے کہ ان میں ایک وقت بیان کرتا ہے یا کوئی بھی نہیں کرتا اگر کوئی ایک وقت بیان کر دے تو صاحب وقت حق ہے اور اگر کوئی بھی وقت بیان نہیں کرتا تو ہر ایک کے لیے نصف ہوگا اگر چاہے، اور اگر چاہے تو اس کو چھوڑ بھی سکتا ہے۔

والشراءِ اِحقُّ من هبةٍ وصدقةٍ مع قبضٍ اِی قال احدهما اشتريته من زيدٍ وقال الآخرُ وهب لي زيدٌ وقبضته او تصدَّق عليَّ زيدٌ وقبضته فبرهنا فمدَّعي الشراءِ اِحقُّ والشراءُ والمهرُ سواءٌ ورهنٌ مع قبضٍ اِحقُّ من هبةٍ معه فان برهنَ خارجانِ علي ملكٍ مورِّخٍ او شراءٍ مورِّخٍ من واحدٍ او خارجٍ علي ملكٍ مورِّخٍ وذو يدٍ علي ملكٍ اقدمَ فالسابقُ اِحقُّ وان برهنا علي شراءٍ شئٍ مُتَّفَقٍ تاريخُهما من آخرِ اِی قال احدهما اشتريته من زيدٍ وقال الآخرُ اشتريته من عمروٍ وذَكَرَا تاريخاً واحداً ووقَّت احدهما فقط استوياً فالحاصلُ انه اِذ اوقَّت احدهما فقط وتَلَقَّيا من واحدٍ فصاحبُ الوقتِ اِحقُّ وان تَلَقَّيا من اثنينِ فهما سواءٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور شراءِ اِحق ہے ہبہ ہے اور صدقہ سے قبضہ کے ساتھ یعنی ان دو میں سے ایک نے کہا یہ میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے کہا یہ مجھے زید نے ہبہ کی ہے اور میں نے اس پر قبضہ کیا ہے یا مجھے زید نے صدقہ کی ہے اور میں نے قبضہ کر لیا ہے پھر دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو شراءِ کا مدعی زیادہ حقدار ہوگا، اور شراءِ اور مہر برابر ہیں اور قبضے کے ساتھ رہن زیادہ حقدار ہے قبضے کے ساتھ ہبہ سے، پس اگر دو غیر قابضوں نے بینہ قائم کیا ایسی ملک پر جس کی تاریخ بیان کی گئی تھی یا ایک آدمی سے ایسی شراءِ پر جسکی تاریخ ذکر کی یا خارج نے بینہ قائم کیا ایسی ملک پر جس کی تاریخ ذکر کی گئی اور قابض نے ایسی ملک پر جو اس سے مقدم تھی تو سابق زیادہ حقدار ہوگا اور اگر دونوں نے بینہ قائم کر دیا ایک شے کی شراءِ پر دوسرے آدمی سے جن کی تاریخ متفق ہے یعنی ایک نے کہا یہ میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے کہا یہ میں نے عمرو سے خریدی ہے اور دونوں نے ایک تاریخ ذکر کی، یا ان میں سے فقط ایک نے وقت بیان کیا تو دونوں برابر ہونگے پس حاصل یہ ہے کہ اگر ان میں سے صرف کوئی ایک وقت بیان کرے اور ان دونوں نے وہ چیز حاصل کی ہو ایک ہی شخص سے تو صاحب وقت زیادہ حقدار ہوگا اور اگر انہوں نے وہ چیز حاصل کی ہو دو سے تو وہ دونوں برابر ہیں۔

﴿توضیح﴾

(والشراء... الخ) ایک نے دعویٰ کیا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے دعویٰ کیا کہ مجھے زید نے یہ چیز ہبہ کی تھی اور میں نے قبضہ کر لیا تھا یا کہتا ہے کہ مجھ پر زید نے یہ چیز صدقہ کی تھی اور میں نے قبضہ کر لیا تھا، اور دونوں اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ بھی قائم کر دیتے ہیں تو اس آدمی کی بات معتبر ہوگی جو شراءِ کا دعویٰ کرتا ہے۔

(والشراء... الخ) ایک نے کہا کہ میں نے زید سے یہ چیز خریدی ہے اور دوسری جانب عورت نے کہا کہ زید نے یہ میرے لیے مہر مقرر کیا تھا تو یہ دونوں برابر ہونگے اور یہ چیز دونوں (یعنی مدعی مرد اور عورت) کے درمیان مشترک ہوگی۔

(ورہن... الخ) ایک نے دعویٰ کیا کہ زید نے یہ چیز میرے پاس بطور رہن کے رکھوائی تھی اور میں نے قبضہ کر لیا تھا اور دوسرا یہ دعویٰ کرتا ہے کہ زید نے یہ چیز مجھے ہبہ کی تھی اور میں نے قبضہ کر لیا تھا، تو مدعی رہن کی بات معتبر ہوگی۔

(فان برہن... الخ) اگر دو آدمیوں نے ملک کا دعویٰ کیا یا دونوں نے (ایک آدمی) سے ثراء کا دعویٰ کیا مثلاً ہر ایک نے کہا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا اور تاریخ بھی بیان کر دی تو جس کی تاریخ سابق ہے وہ احق ہے۔

(او خارج... الخ) خارج نے ملک کا دعویٰ کیا اور تاریخ بیان کی اور قابض نے بھی ملک کا دعویٰ کیا تاریخ بھی بیان کی تو یہاں پر بھی جس کی تاریخ سابق ہو وہ احق ہے۔

(وان برہنا... الخ) ایک نے کہا کہ میں نے یہ چیز زید سے خریدی ہے اور دوسرے نے کہا کہ میں نے یہ شے عمرو سے خریدی ہے اور دونوں نے تاریخ بیان کر دی یا ان دونوں میں سے فقط ایک نے تاریخ بیان کی تو یہ دونوں برابر ہوں گے، (وہ شے دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔)

(فالْحَاصِلُ... الخ) خلاصہ یہ ہے کہ اگر دونوں نے وہ چیز ایک سے حاصل کی ہو مثلاً زید سے اور پھر ان میں سے ایک وقت بیان کرے اور دوسرا بیان نہ کرے تو صاحب وقت اولیٰ ہوگا اور اگر دونوں نے وہ چیز دو آدمیوں سے حاصل کی ہو مثلاً ایک نے زید سے اور دوسرے نے عمرو سے، تو دونوں برابر ہونگے خواہ دونوں ایک تاریخ بیان کریں یا ان میں ایک وقت بیان کرے اور دوسرا نہ کرے۔

فان برہن خارج علی الملک وذوالید علی الشراء منه او برہنا علی سبب ملک لا یتکرر کالنتاج و حلب لبن او اتخاذ جبن اولید او جز صوف فذو الید احق ولو برہن کل علی شراء من الآخر بلا وقت سقطا و ترک المال فی ید من معہ ای برہن کل علی واحد من ذی الید والخارج علی الشراء من صاحبه ولم یذکر تاریخاً سقط البینتان و ترک المال فی ید صاحب الید وعند محمد یقضی للخارج کان ذالید اشتراہ اولاً ثم باعہ من الخارج ولا یعکس لان البیع قبل القبض لا یجوز وان کان فی العقار عند محمد و انما قال بلا وقت حتی لو ارضا ففیه تفصیل مذکور فی الهدایہ فطالعہا ان شئت واعلم ان صاحب الهدایہ ذکر هذه المسائل من غیر ضبط وانا جمعتها من الذخیرة مضبوطة موجزة فاقول ان برہن المدعیان فان کان تاریخ احدهما سابقاً فهو احق وان لم قدمر ان السابق احق وكذا فی الملک بسبب الا اذا تلقیا من واحد وارخ احدهما فقط فانه احق وان کان احدهما ذاید والاخر خارجاً فالخارج اولی فی الملک المطلق شاملاً للصور المذكورة

إِلَّا إِذَا ادَّعِيَ مَعَ الْمَلِكِ الْمُطْلَقِ فَعَلًا كَمَا إِذَا قَالَ هُوَ عَبْدِي أَعْتَقْتُهُ أَوْ ذَبَرْتُهُ فَذُو الْيَدِ أَحَقُّ بِخِلَافِ مَا إِذَا قَالَ كُلُّ وَاحِدٍ هُوَ عَبْدُهُ كَاتِبَتُهُ فَهَمَا سَوَاءٌ لَأَنَّهُمَا خَارِجَانِ إِذْ لَا يَدَ عَلَى الْمَكَاتِبِ وَلَوْ قَالَ هُوَ عَبْدِي كَاتِبَتُهُ وَقَالَ الْآخَرُ هُوَ ذَبَرْتُهُ أَوْ أَعْتَقْتُهُ فَهَذَا أَوْلَى فَالضَّابِطَةُ أَنَّ كُلَّ بَيْنَةٍ يَكُونُ أَكْثَرُ اثْبَاتًا فَهِيَ أَحَقُّ هَذَا فِي الْخَارِجِ وَذِي الْيَدِ فِي الْمَلِكِ الْمُطْلَقِ وَأَمَّا فِي الْمَلِكِ سَبَبًا فَإِنْ ذَكَرَ سَبَبًا وَاحِدًا فَإِنْ تَلَقَّى مِنْ وَاحِدٍ فَذُو الْيَدِ أَحَقُّ وَإِنْ تَلَقَّى مِنْ اثْنَيْنِ فَالْخَارِجُ أَحَقُّ شَامِلًا لِلصُّورِ الْمَذْكُورَةِ وَإِنْ ذَكَرَ سَبَبَيْنِ كَالشِّرَاءِ وَالْهَبَةِ وَغَيْرِ ذَلِكَ يَنْظَرُ إِلَى قُوَّةِ السَّبَبِ كَمَا فِي الْمَتَنِ .

ترجمہ

پس اگر بینہ قائم کیا غیر قابض نے ملک پر اور قابض نے اسی سے ثراء پر، یا بینہ قائم کیا دونوں نے ایسے ملک کے سبب پر جس میں تکرار نہیں ہوتا جیسے جانور کے بچے کی پیدائش اور دودھ دوہنا یا پنیر یا نمده بنانا یا اون کاٹنا، پس قابض زیادہ حق دار ہوگا، اور اگر ہر ایک نے بینہ قائم کیا دوسرے سے ثراء پر بغیر وقت کے تو دونوں ساقط ہو جائیں گے اور مال چھوڑ دیا جائیگا اس شخص کے قبضے میں جس کے پاس وہ مال ہے، یعنی بینہ قائم کیا قابض اور غیر قابض میں سے ہر ایک نے اپنے ساتھی سے ثراء پر اور تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں بینہ ساقط ہو جائیں گے اور مال چھوڑ دیا جائیگا قابض کے قبضے میں اور امام محمدؒ کے نزدیک غیر قابض کے لیے فیصلہ کیا جائیگا گویا کہ قابض نے اس سے وہ مال خریدا ہے اولاً پھر اسے غیر قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا اور اس کا عکس نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ قبضے سے پہلے بیع جائز نہیں ہوتی اگرچہ زمین میں ہو امام محمدؒ کے نزدیک، اور جزیں نیست کہ مصنف نے بلا وقت کہا حتی کہ اگر دونوں تاریخ بیان کر دیں تو اس میں وہ تفصیل ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے پس تو اس کا مطالعہ کر لے اگر چاہے اور جان تو کہ صاحب ہدایہ نے ان مسائل کو ذکر کیا ہے بغیر ضبط کے اور میں نے انہیں ذخیرہ سے جمع کیا ہے درآں حالانکہ وہ منضبط ہیں مختصر ہیں، پس میں کہتا ہوں کہ اگر دونوں مدعی بینہ قائم کر دیں تو اگر ان میں سے کسی ایک کی تاریخ مقدم ہو تو وہی زیادہ حقدار ہے اور اگر نہ ہو تو اگر ان میں سے ہر ایک قابض ہو تو وہ دونوں برابر ہونگے اور اسی طرح ہے اگر ان میں سے ہر ایک غیر قابض ہے ملک مطلق میں، اور یہ تفصیل اس وقت ہے جب کہ دونوں نے تاریخ بیان نہ کی ہو یا ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہو یا دونوں نے بیان کی ہو اور ان میں سے کسی کی تاریخ سابق نہ ہو حتی کہ اگر ان میں سے ایک کی تاریخ سابق ہو تو تحقیق یہ بات گزر چکی کہ سابق زیادہ حقدار ہے اور اسی طرح سبب کیساتھ ملک میں ہے مگر جبکہ انہوں نے وہ چیز حاصل کی ہو ایک آدمی سے اور انہیں سے صرف کسی ایک نے تاریخ بیان کی ہو پس تحقیق وہ زیادہ حقدار ہوگا اور اگر ان میں سے کوئی ایک قابض ہو اور دوسرا غیر قابض ہو تو غیر قابض اولی ہوگا مطلق میں، شامل ہوتے ہوئے مذکورہ صورتوں کو مگر جبکہ دونوں نے دعویٰ کیا ہو ملک مطلق کے ساتھ فعل کا، جیسے جب کہ یہ میرا غلام ہے میں نے اسے آزاد کیا ہے یا میں نے اسے مدبر بنایا ہے تو قابض زیادہ حق دار ہوگا

بخلاف اس صورت کے کہ جب ہر ایک ان میں سے کل یہ میرا غلام ہے میں نے اسے مکاتب بنایا ہے تو یہ دونوں برابر ہونگے اسلئے کہ دونوں غیر قابض ہیں کیونکہ کوئی قبضہ نہیں ہوتا مکاتب پر، اور اگر ان میں سے ایک نے کہا یہ میرا غلام ہے میں نے اسے مکاتب بنایا ہے اور دوسرے نے کہا میں نے اسے مدبر بنایا ہے یا میں نے اسے آزاد کیا ہے تو یہ اولیٰ ہوگا پس ضابطہ یہ ہے کہ: ہر بینہ جو زیادہ ہوا زروئے اثبات کے وہ (قبول کے) زیادہ حقدار ہوتا ہے، یہ ضابطہ غیر قابض اور قابض میں ہے ملک مطلق میں اور بہر حال ملک بسبب میں پس اگر دونوں نے ذکر کیا ایک ہی سبب کا پس اگر دونوں نے ایک ہی شخص سے حاصل کیا تو قابض احق ہوگا اور انہوں نے دو سے حاصل کیا تو غیر قابض احق ہوگا شامل ہوتے ہوئے مذکورہ صورتوں کو، اور اگر دو سبب بیان کریں جیسے ثراء اور ہبہ وغیرہ تو دیکھنا جائیگا سبب کی قوت کو جیسا کہ متن میں ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان برهن... الخ) اگر ایک خارج ہے اور دوسرا قابض ہے، خارج نے ملک کا دعویٰ کیا (صرف یہ دعویٰ کیا کہ میں مالک ہوں) اور قابض نے دعویٰ کیا کہ میں نے خارج سے یہ چیز خریدی ہے تو قابض احق ہوگا۔

(او برهن... الخ) اگر خارج اور قابض نے ایسے سبب ملک پر بینہ قائم کیا جس میں تکرار نہیں ہوتا تو قابض کی بات معتبر ہوگی جیسے بچہ کی پیدائش، دودھ دوہنا، پنیر بنانا، نمندہ بنانا، اون کا ٹٹا وغیرہ، یہ ایسی چیزیں ہیں جن میں تکرار نہیں ہوتا، مثلاً اگر بکری کے بچے میں خارج اور قابض کا اختلاف ہو جائے، دونوں میں سے ہر ایک نے کہا کہ یہ بچہ میرے پاس پیدا ہوا لہذا میرا ہے تو قابض کی بات مانی جائیگی۔ (بکری کا بچہ اگر کسی کے قبضہ میں پیدا ہو جائے تو یہ سبب ہے اس بات کا کہ وہ آدمی اس کا مالک ہے) اور اس میں تکرار نہیں ہوتا اس لیے کہ جب بچہ ایک بار پیدا ہو جائے تو وہی بچہ دوبارہ پیدا نہیں ہو سکتا۔

(ولو برهن... الخ) خارج نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے یہ چیز قابض سے خرید لی ہے اور قابض نے اس بات پر بینہ قائم کیا کہ میں نے یہ خارج سے خریدی ہے اور دونوں نے تاریخ بیان نہیں کی تو دونوں بینہ ساقط ہو جائیں گے۔ اور مال قابض کے پاس رہنے دیا جائیگا، امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خارج کے حق میں فیصلہ ہوگا صورت یوں بنائیں گے کہ قابض نے اولاً خارج سے وہ چیز خریدی ہوگی پھر اسی خارج کو فروخت کر دی ہوگی۔ لہذا یہ چیز اب خارج کی ہوگی۔

(ولا يعكس... الخ) یہ ایک سوال جواب ہے کہ اس کا عکس کیوں نہیں کرتے کہ ہو سکتا ہے خارج نے اولاً وہ چیز قابض سے خریدی ہو پھر اس کو اسی قابض کے ہاتھ فروخت کر دیا ہو لہذا اب یہ چیز قابض کی ہوگی؟ تو اس کا جواب دیا کہ ایسا نہیں کر سکتے اسلئے کہ اگر یوں کہیں کہ خارج نے قابض سے خریدنے کے بعد اسی قابض کے ہاتھ دوبارہ فروخت کر دی ہو تو بیع قبل القبض (بیع پر قبضہ کرنے سے پہلے اس کی بیع کر دینا) لازم آئیگی اور یہ جائز نہیں، عقار میں بھی اور غیر عقار میں بھی۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے بلا وقت کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے بلا وقت اس

لیے کہا کہ اگر دونوں تاریخ بیان کر دیں تو پھر اس میں تفصیل ہے جو ہدایہ میں مذکور ہے۔

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ صاحب ہدایہ نے ان مسائل کو بغیر ضبط کے ذکر کیا ہے لیکن ہم ضبط کے ساتھ بیان کرتے ہیں کہ دونوں نے جو بینہ قائم کیے تو دو صورتیں ہیں ان میں سے ایک کی تاریخ دوسرے سے سابق ہوگی یا نہیں اگر کسی ایک کی تاریخ سابق ہو تو وہ احق ہے اور اگر کسی کی تاریخ سابق نہ ہو تو تین صورتیں ہیں، یا تو ان میں ہر ایک قابض ہوگا یا دونوں خارج ہونگے یا انہیں سے ایک قابض ہوگا اور دوسرا خارج ہوگا۔ اگر ہر ایک قابض ہو تو دونوں برابر ہونگے اسی طرح اگر دونوں خارج ہوں اور ملک مطلق کا دعویٰ ہو (یعنی مدعی ملک کا سبب بیان نہ کرے کہ مثلاً میں نے یہ چیز خریدی ہے صرف اتنا کہے کہ میں اس کا مالک ہوں) تب بھی دونوں برابر ہونگے۔ یہ تفصیل مذکور اس وقت ہے جبکہ کسی نے بھی تاریخ بیان نہ کی ہو یا ان میں سے ایک نے تاریخ بیان کی ہے یا دونوں نے تاریخ بیان کی ہو لیکن کسی کی تاریخ سابق نہ ہو، پس اگر کسی ایک کی تاریخ سابق ہو تو سابق احق ہوگا کما مر۔

(وکذا فی... الخ) اگر دونوں نے ملک بسبب کا دعویٰ کیا (یعنی ملک کا دعویٰ کیا اور اس ملک کا سبب بھی بیان کر دیا) مثلاً یہ کہا ہو میں نے یہ چیز خریدی ہے اور دونوں خارج ہوں تو بھی دونوں برابر ہونگے ہاں اگر دونوں نے ایک سے حصول کا دعویٰ کیا ہو مثلاً دونوں نے زید سے شراء کا دعویٰ کیا ہو اور ان میں فقط ایک تاریخ بیان کر دے دوسرا نہ کرے تو صاحب وقت اولیٰ ہوگا۔

(وان کان... الخ) اگر ایک خارج ہے اور دوسرا قابض ہے، تو اگر دعویٰ ملک مطلق (صرف یہ دعویٰ ہو کہ میں مالک ہوں) کا ہو تو ان تمام صورتوں میں خارج احق ہوگا، یعنی جب دونوں تاریخ بیان کریں یا ایک بیان کرے اور دوسرا نہ کرے یا دونوں تاریخ بیان کریں لیکن کسی کی تاریخ سابق نہ ہو۔

(الا اذا... الخ) اگر دونوں یعنی خارج اور قابض دونوں ملک مطلق کے ساتھ کسی فعل کا دعویٰ کریں تو قابض احق ہوگا، جیسے کہ ان میں سے ہر ایک یہ کہے: هذا عبدی دبرته (یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مدبر بنایا ہے) دیکھیں جب اس نے هذا عبدی کہا تو ملک مطلق کا دعویٰ کیا، یعنی ملک کا سبب بیان نہیں کیا اور جب دبرتہ کہا تو اس کے ساتھ فعل تدبیر کا بھی دعویٰ کر دیا لہذا یہاں قابض احق ہوگا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ خارج اور قابض میں سے ہر ایک اگر ملک مطلق کے ساتھ فعل کا دعویٰ کرے تو قابض احق ہوگا یہ اس صورت کے ساتھ منقوض ہے کہ جب ہر ایک کہے: هذا عبدی کاتبته (یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو مکاتب بنایا ہے) دیکھیں یہاں مطلق ملک کا دعویٰ ہے اور فعل کتابت کا بھی دعویٰ ہے، اسلئے کہ یہاں دونوں برابر ہونگے حالانکہ قابض احق ہونا چاہیے؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں قابض احق اس لیے نہیں کہ قابض درحقیقت یہاں قابض ہی نہیں اس لیے کہ مکاتب پر کسی کا بھی قبضہ نہیں ہوتا پس دونوں خارج ہوئے لہذا دونوں برابر ہونگے۔

(ولو قال... الخ) اگر ایک نے کہا: هذا عبدی کاتبته (یہ میرا غلام ہے میں نے اسکو مکاتب بنایا ہے) اور دوسرے نے کہا: هو عبدی دبرته (یہ میرا غلام ہے میں نے اسکو مدبر بنایا ہے) یا کہا هو عبدی اعتقته (یہ میرا غلام ہے میں نے اس کو آزاد کیا ہے) تو دوسرا حق ہوگا۔

(فالمضابطة... الخ) یہاں سے ضابطہ بیان کرتے ہیں کہ: ہر وہ بینہ جو زیادتی کو ثابت کرنے والا ہو وہ قبول کیے جانے کے زیادہ لائق ہوتا ہے خواہ وہ خارج کا ہو یا قابض کا، یہ اس خارج اور قابض کے متعلق ضابطہ ہے جو ملک مطلق کا دعویٰ کرنے والے ہوں اور اگر ملک بسبب کا دعویٰ ہے تو دو صورتیں ہیں یا تو دونوں ایک ہی سبب بیان کریں گے یا دو سبب بیان کریں گے، اگر دونوں ایک ہی سبب بیان کریں مثلاً شراء تو دو صورتیں ہیں یا تو دونوں ایک شخص سے حصول کے مدعی ہونگے (مثلاً دونوں یہ کہیں گے کہ ہم نے زید سے یہ چیز خریدی ہے) یا دو شخصوں سے مثلاً ایک کہے گا کہ میں نے زید سے خریدی ہے اور دوسرا کہے گا کہ میں نے عمرو سے خریدی ہے، اگر حصول ایک سے ہو تو قابض احق ہوگا اگر حصول دو سے ہو تو خارج احق ہوگا۔ یہ تفصیل ان تمام صورتوں میں ہے یعنی خواہ دونوں بینہ قائم نہ کریں یا ایک بینہ قائم کرے یا دونوں بینہ قائم کریں لیکن کسی کی تاریخ سابق نہ ہو۔ اور اگر دونوں دو سبب علیحدہ علیحدہ بیان کریں مثلاً ایک شراء کا دعویٰ کرے اور دوسرا ہبہ کا تو قوت سبب کی طرف دیکھا جائیگا جس کا سبب قوی ہوگا وہ احق ہوگا۔ مثلاً شراء اور ہبہ میں شراء قوی ہے لہذا مدعی شراء احق ہوگا۔

وَلَا يُرَجَّحُ بكَثْرَةِ الشُّهُودِ فَإِنَّ التَّرْجِيحَ عِنْدَنَا بِقُوَّةِ الدَّلِيلِ لَا بِكَثْرَتِهِ وَلَوْ ادَّعَى أَحَدُ الْخَارِجِينَ نَصْفَ دَارٍ وَالْآخَرُ كُلَّهَا فَالرُّبْعُ لِلأَوَّلِ وَقَالَا الثَّلَاثُ لِلأَوَّلِ وَالْبَاقِي لِلثَّانِي إَعْلَمَ أَنَّ أبا حَنِيفَةَ إَعْتَبَرَ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ طَرِيقَ الْمَنَازَعَةِ وَهُوَ أَنَّ النِّصْفَ سَالِمٌ لِمُدَّعِي الْكُلِّ بِلَا مَنَازَعَةٍ فَبَقِيَ النِّصْفُ الْآخَرُ وَفِيهِ مَنَازَعَتُهُمَا عَلَى السَّوَاءِ فَيُنْصَفُ فَلِصَاحِبِ الْكُلِّ ثَلَاثَةُ أَرْبَاعٍ وَلِصَاحِبِ النِّصْفِ الرُّبْعُ وَهُمَا إَعْتَبَرَا طَرِيقَ الْعَوْلِ وَالْمُضَارَبَةِ وَإِنَّمَا سُمِّيَ بِهَذَا لِأَنَّ فِي الْمَسْئَلَةِ كُلًّا وَنِصْفًا فَالْمَسْئَلَةُ مِنْ اثْنَيْنِ وَتُعَوَّلُ إِلَى ثَلَاثَةِ فَلِصَاحِبِ الْكُلِّ سَهْمَانِ وَلِصَاحِبِ النِّصْفِ سَهْمٌ هَذَا هُوَ الْعَوْلُ وَأَمَّا الْمُضَارَبَةُ فَإِنَّ كُلَّ وَاحِدٍ يَضْرِبُ بِقَدْرِ حَقِّهِ فَصَاحِبُ الْكُلِّ لَهُ الثَّلَاثَانِ مِنَ الثَّلَاثَةِ فَيَضْرِبُ الثَّلَاثَانِ فِي الدَّارِ فَيَحْصُلُ لَهُ ثَلَاثُ الدَّارِ لِأَنَّ ضَرْبَ الْكُسُورِ بِطَرِيقِ الْإِضَافَةِ فَإِنَّهُ إِذَا ضُرِبَ الثَّلَاثُ فِي السِّتَةِ مَعْنَاهُ ثَلَاثُ السِّتَةِ وَهُوَ اثْنَانِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ترجیح نہیں دی جائیگی گواہوں کی کثرت کی وجہ سے اس لیے کہ ہمارے نزدیک ترجیح دلیل کی قوت سے ہوتی ہے نہ کہ اس کی کثرت سے اور اگر دو غیر قابضوں میں سے ایک نے دعویٰ کیا دار کے نصف کا اور دوسرے نے دعویٰ کیا اس کے کل کا تو چوتھائی حصہ پہلے کے کا ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ایک تہائی پہلے کا ہوگا اور باقی دوسرے کا ہوگا جان تو کہ امام صاحب نے

اس مسئلے میں طریق منازعت کا اعتبار کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ نصف کل کے مدعی کے لیے سالم ہے بغیر منازعت کے اور باقی رہا دوسرے نصف، اس میں جھگڑا برابری کے ساتھ ہے پس اس کو آدھا آدھا کیا جائیگا لہذا کل والے کے لیے چار حصوں میں تین حصے ہونگے اور نصف والے کے لیے ایک چوتھائی ہوگا اور صاحبین نے عول اور مضاربہ کے طریقے کا اعتبار کیا، جزیں نیست کہ اس کا نام اس کے ساتھ رکھا گیا اس لیے کہ اس مسئلے میں ایک کل اور ایک نصف ہے پس مسئلہ دو سے ہوگا اور یہ عول گریگا تین تک، پس صاحب کل کے لیے دو حصے ہونگے اور صاحب نصف کے لیے ایک حصہ ہوگا یہی عول ہے، اور بہر حال مضاربہ بت پس ہر ایک ضرب دیگا اپنے حق کے بقدر پس صاحب کل، اس کے لیے دو ثلث ہونگے تین سے پس دو ثلث کو دار میں ضرب دی جائیگی تو اس کے دار کے دو ثلث حاصل ہونگے اور صاحب نصف کے لیے تین کا ایک ثلث ہے پس جب ثلث کو دار میں ضرب دیں گے تو دار کا ایک ثلث حاصل ہوگا اس لیے کہ سور کی ضرب نسبت کے طریق پر ہوتی ہے پس تحقیق جب ثلث کو چھ میں ضرب دیں گے تو اس کا معنی ہوگا چھ کا ثلث جو کہ دو ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یرجح... الخ) اگر ایک مدعی کے گواہ زیادہ ہیں اور دوسرے کے تھوڑے ہیں تو پہلے کے حق میں فیصلہ اس لیے نہیں کیا جائیگا کہ اسکے گواہ کثیر ہیں اس لیے کہ ترجیح کی علت ہمارے نزدیک دلیل کی قوت ہے نہ کہ دلیل کی کثرت، اور کثرت قوت کو مستلزم نہیں ہے۔

(ولو ادعی... الخ) اگر دو خارجوں نے ایک مکان کا دعویٰ کیا، ایک نے کل دار کا دعویٰ کیا جبکہ دوسرے نے نصف دار کا دعویٰ کیا تو امام صاحب کے نزدیک مدعی کل کو تین حصے، اور مدعی نصف کو چوتھائی حصہ دیا جائیگا جبکہ صاحبین کے نزدیک مدعی کل کو دو ثلث اور مدعی نصف کو ایک ثلث دیا جائیگا، امام صاحب اور صاحبین کے درمیان یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، چنانچہ امام صاحب طریق منازعت کا اعتبار کرتے ہیں اور صاحبین طریق عول اور مضاربہ کا اعتبار کرتے ہیں، طریق منازعت یہ ہے کہ مدعی کل کو نصف دار تو بغیر منازعت کے دے دیا جائیگا اس لیے کہ مدعی نصف فقط نصف کا مدعی ہے اور باقی نصف میں ان دونوں کی منازعت نہیں ہے (اس لیے کہ باقی نصف کے بارے میں مدعی نصف یہ نہیں کہتا کہ وہ میرا ہے لہذا وہ باقی نصف تو مدعی کل کو بغیر منازعت کے مل جائیگا) اور وہ نصف جس کا مدعی نصف مدعی ہے اس کو ان دونوں پر تقسیم کر دیں گے چنانچہ نتیجہ یہ ہوگا کہ مدعی کل کو تین حصے مل جائیں گے، دو تو بغیر منازعت کے، اور ایک منازعت کے ساتھ۔ اور مدعی نصف کو ایک ربع (چوتھائی) ملے گا اور صاحبین نے جو طریق عول کا اعتبار کیا ہے (عول کا معنی ہے کم ہونا مذکورہ طریق کو عول اسلئے کہ کہتے ہیں کہ اس میں مسئلے کے اندر شرکاء کے حصوں کی مقدار کم کر دی جاتی ہے گو کہ حصے بڑھا دیے جاتے ہیں مثلاً مسئلہ دو سے ہو تو اسکو تین سے کر دینا جب اسکو تین سے کریں گے حصہ کی مقدار کم ہو جائیگی) اس کی وضاحت یہ ہے کہ چونکہ اس مسئلے میں کل اور نصف ہیں

اسلئے یہ مسئلہ دو سے ہوگا، جب مسئلہ دو سے بنائیں گے تو مسئلہ حل نہ ہوگا، کیونکہ اب مدعی کل اور مدعی نصف کے درمیان تقسیم نہ ہو سکے گی لہذا تین کی طرف عول ہوگا، پس تین حصوں میں سے مدعی کل کو دوثلث دیں گے اور مدعی نصف کو ایک ثلث دیں گے۔ اور طریق مضاربہ کا حاصل یہ ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک اپنے حق کے بقدر شریک ہوگا چنانچہ تین حصے مدعی کل کے بنائیں گے، دوثلث کی تین میں ضرب ہوگی تو اس کو دار کے تین ثلث مل جائیں گے اور مدعی نصف کے ایک ثلث کی جب تین میں ضرب ہوگی تو اس کو دار کا ایک ثلث ملے گا۔ اس لیے کہ دوثلث اور ایک ثلث کسور میں سے ہیں اور کسور کی ضرب بطریق اضافت ہوتی ہے مثلاً ثلث کی جب چھ کی طرف نسبت کی جائے تو اس کا مطلب چھ کا ثلث ہوتا ہے اور چھ کا ثلث دو ہے بالکل اسی طرح دوثلث کی نسبت جب تین کی طرف ہو تو اس کا مطلب تین کے دوثلث ہوتا ہے اور ایک ثلث کی جب تین کی طرف نسبت کی جائے تو مطلب تین کا ثلث ہوتا ہے، مانحن فیہ میں مسئلہ تین سے ہے تو اس لیے مدعی کل کو دار کے دوثلث ملیں گے اور مدعی نصف کو دار کا ایک ثلث ملے گا۔

وَإِنْ كَانَتْ مَعَهَا فَهِيَ لِلثَّانِي نَصْفٌ بِقَضَاءِ وَنَصْفٌ لَا بِهِ فَإِنَّ الدَّارَ إِذَا كَانَتْ فِي يَدِهِمَا يَكُونُ النِّصْفُ فِي يَدِ كُلِّ مِنْهُمَا فَالنَّصْفُ الَّذِي فِي يَدِ مُدَّعِي الْكُلِّ لَا يَدَّعِيهِ آخَرُ فَيُتْرَكُ فِي يَدِهِ وَالنَّصْفُ الَّذِي فِي يَدِ مُدَّعِي النِّصْفِ يَدَّعِيهِ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا فَمُدَّعِي الْكُلِّ خَارِجٌ وَبَيْنَهُ الْخَارِجُ أُولَىٰ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر دار ان دونوں کے قبضے میں ہو تو وہ دوسرے کا ہوگا، نصف قضاء کے ساتھ اور باقی نصف بغیر قضاء کے اس لیے کہ دار جب ان دونوں کے قبضے میں ہے تو نصف ان میں سے ہر ایک کے قبضے میں ہوگا پس وہ نصف جو مدعی کل کے قبضے میں ہے اس کا دوسرا آدمی دعویٰ نہیں کرتا پس وہ چھوڑ دیا جائیگا اس کے قبضے میں اور وہ نصف جو مدعی نصف کے قبضے میں ہے اس کا ان میں سے ہر ایک دعویٰ کرتا ہے پس مدعی کل غیر قابض ہوگا اور غیر کا بینہ اولیٰ ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وَإِنْ كَانَتْ... الخ) اگر دار دونوں کے قبضہ میں تھا اور ایک نے کل دار کا اور دوسرے نے نصف دار کا دعویٰ کیا تو کل دار مدعی کل کو دے دیں گے لیکن فرق یہ ہے کہ نصف تو اسکو بغیر قضاء کے دیں گے اور باقی نصف قضاء کیساتھ دیں گے اس لیے کہ جب دونوں کے قبضہ میں ہے تو مدعی کل بھی نصف پر قابض ہوگا اور مدعی نصف پر نصف قابض ہوگا، وہ نصف جس پر مدعی کل قابض ہے اس پر مدعی نصف دعویٰ نہیں کرتا ہے لہذا وہ نصف تو مدعی کل کو بغیر قضاء کے دیدیا جائیگا اور وہ نصف جس پر مدعی نصف قابض ہے اس پر مدعی کل کا بھی دعویٰ ہے اور مدعی نصف کا بھی دعویٰ ہے، مدعی کل خارج ہے اور مدعی نصف اس پر قابض ہے اور بینہ خارج کا اولیٰ ہوتا ہے لہذا وہ نصف بھی مدعی کل کو دے دیا جائیگا لیکن قضاء کیساتھ۔ (قاضی کے فیصلے کیساتھ)

فان برهنَ خارجانِ علی تناجِ دابةٍ وارِخا قُضیَ لِمَن وافقَ وقتُه سنَّها وان اُشکِلَ فلَهُما امّا اذا اُخالفَ سنَّها التاريخینِ بطلَّتِ البینتانِ وتُرکَ الدابةُ معَ ذی الیدِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دو غیر قابضوں نے بینہ قائم کر دیا جانور کے پیدائش پر اور اسکی تاریخ بیان کر دی تو فیصلہ اس کے حق میں کیا جائیگا جس کا وقت اس کی عمر کے موافق ہو اور اگر مشکل ہو جائے تو وہ ان دونوں کا ہوگا بہر حال اگر مخالف ہو اس کی عمر دونوں تاریخوں کے تو دونوں بینہ باطل ہو جائیں گے اور جانور کو قابض کے قبضے میں چھوڑا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(فان برهن .. الخ) اگر دو خارجوں کا جانور کی پیدائش پر اختلاف ہو ہر ایک نے کہا کہ یہ جانور میری ملک میں پیدا ہوا تھا اور دونوں نے تاریخ بھی بیان کر دی تو اب فیصلہ اسکے حق میں کیا جائیگا جس کی بیان کردہ تاریخ اس جانور کی عمر کے موافق ہو، اور اگر معاملہ مشکل ہو جائے بایں طور کہ ہر ایک ایسی تاریخ بیان کر دے جو جانور کی پیدائش کے موافق ہو مثلاً ایک کہے کہ یہ میرے پاس ایک سال قبل پیدا ہوا اور دوسرا کہے کہ میرے پاس گیارہ ماہ قبل پیدا ہوا تھا، اور جانور میں دونوں باتوں کا احتمال ہو یہ بھی احتمال ہو کہ وہ ایک سال کا ہے اور یہ بھی احتمال ہو کہ وہ گیارہ ماہ کا ہے۔ تو اس جانور کا فیصلہ دونوں کے حق میں کیا جائیگا یعنی دونوں شریک ہونگے اور اگر ہر ایک ایسی تاریخ بیان کرے جو اس جانور کی عمر کے مخالف ہو جیسے ایک کہے کہ یہ جانور ایک سال قبل میرے پاس پیدا ہوا تھا اور دوسرا کہے کہ گیارہ ماہ قبل میرے پاس پیدا ہوا تھا جبکہ جانور کی عمر چھ ماہ کی معلوم ہوتی ہے۔ تو دونوں کے بینہ ساقط ہو جائیں گے اور جانور کو قابض کے پاس چھوڑ دیا جائیگا۔

فان برهنَ احدُ الخارجینِ علی نِناجِ دابةٍ علی غصبِ شیْ والاخرُ علی ودیعتہ استویا ای ان ادّعی احدُ الخارجینِ علی ذی الیدِ اَنَّکَ غصبتَ هذ الشیْ منی والاخرُ ادّعی انّی اودّعتُ هذ الشیْ عندک وبرهنّا ینصفُ بینہما لا استوائہما فانّ المودع اذا جحدَ الودیعة صارَ غاصبًا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بینہ قائم کر دیا ایک غیر قابض نے ایک شے کے غصب پر اور دوسرے غیر قابض نے اسکی ودیعت پر تو دونوں برابر ہونگے یعنی اگر دعویٰ کیا دو میں سے ایک غیر قابض نے قابض کے خلاف کہ تم نے یہ شے مجھ سے غصب کی ہے اور دوسرے نے یہ دعویٰ کیا میں یہ چیز تمہارے پاس ودیعت رکھی ہے اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو اسکو ان دونوں کے درمیان آدھا آدھا کیا جائیگا بوجہ ان دونوں کے برابر ہونے کے اسلئے کہ مودع (بالکسر) جب ودیعت کا انکار کر دے تو وہ غاصب ہو جاتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان برهن... الخ) اگر دو خارجیوں میں سے ایک نے قابض پر اس بات کا دعویٰ کیا کہ میں نے تم سے یہ چیز غصب کی تھی اور دوسرے نے اس بات کا دعویٰ کیا کہ میں نے تمہارے پاس یہ چیز امانت رکھوائی تھی اور دونوں نے اپنے اپنے دعویٰ پر بینہ بھی قائم کر دیا تو یہ دونوں برابر ہونگے اس لیے کہ دونوں قابض کے خلاف غصب کے مدعی ہیں، پہلے آدمی کا مدعی غصب ہونا تو ظاہر ہے اور دوسرا سلئے مدعی غصب ہے کہ جب اس نے امانت کا دعویٰ کیا اور قابض نے ودیعت کا انکار کیا تو انکار کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا۔

واللابسُ احقُّ من آخذِ الكُمِّ والراكبُ من آخذِ اللِّجامِ ومن في السَّرجِ من رديفه وذو حملِها
ممن علقَ كوزةً منها اى صاحبُ اليدِ في هذه الصُّورِ هو الاولُ وجالسُ البساطِ والمتعلِّقُ به سواء
كمن معه ثوبٌ وطرفه مع آخر.

﴿ترجمہ﴾

اور پہننے والا زیادہ حقدار ہے آستین پکڑنے والے سے اور سوار ہونے والا لگام پکڑنے والے سے اور وہ جو زین پر بیٹھا ہوا اپنے ردیف سے، اور بوجھ والا اس شخص سے جس کا کوزہ اس جانور کیساتھ لٹکا ہوا ہے، یعنی قابض ان صورتوں میں اول ہی ہے، اور چٹائی پر بیٹھنے والا اور اسکو پکڑنے والا برابر ہیں مثل اس شخص کے جسکے پاس کپڑا ہوا اور اس کا کنارہ دوسرے کے پاس ہو۔

﴿توضیح﴾

(واللابس... الخ) ایک کپڑے پر دو آدمیوں نے ملک کا دعویٰ کیا، ایک اس کپڑے کو پہنے ہوئے ہے اور دوسرا اس کی آستین کو پکڑنے والا ہے، تو پہننے والا احق ہے۔ اسی طرح اگر ایک سواری کے بارے میں نزاع ہوا، ایک اس پر سوار ہے جبکہ دوسرا اس کی لگام پکڑنے والا ہے تو سوار احق ہے۔ اسی طرح اگر سواری پر دونوں بیٹھے ہوئے ہیں لیکن ایک زین پر آگے بیٹھا ہے جبکہ دوسرا اس کا ردیف ہے اور دونوں اس سواری پر اپنی اپنی ملک کا دعویٰ کرتے ہیں تو آگے بیٹھنے والا احق ہوگا۔ اسی طرح اگر ایک سواری پر ایک آدمی کا سامان لدا ہوا ہو جبکہ دوسرے کا فقط کوزہ لٹکا ہوا ہے اور دونوں اس سواری پر ملک کا دعویٰ کرتے ہیں تو وہ احق ہوگا جس کا سامان لدا ہوا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ عدم بینہ کے وقت قابض احق ہوتا ہے اور ان تمام صورتوں میں قابض پہلا آدمی ہے لہذا وہی اولی ہوگا۔

(وجالس... الخ) ایک آدمی چٹائی پر بیٹھا ہے اور دوسرا اس چٹائی کو پکڑنے والا ہے، دونوں اس چٹائی پر اپنی ملک کا دعویٰ کرتے ہیں تو دونوں برابر ہونگے۔ اسلئے کہ دونوں خارج ہیں، پکڑنے والے کا خارج ہونا تو ظاہر ہے، بیٹھنے والا اس لیے خارج ہے کہ جلوس قبضہ نہیں کہلاتا۔

(کمن... الخ) ایک کے پاس کپڑا ہے جبکہ دوسرا اس کپڑے کے کنارے والے کو پکڑنے والا ہے، دونوں اس کپڑے پر ملک کا دعویٰ کرتے ہیں تو دونوں برابر ہونگے اس لیے کہ جس کے قبضہ میں کپڑا ہے یہ اس مدعی کے مشابہ ہے جس کے پاس گواہ زیادہ ہوں اور جس کے پاس اس کپڑے کا ایک کنارہ ہے وہ اس مدعی کے مشابہ ہے جس کے پاس تھوڑے گواہ ہوں، اور ظاہر ہے کہ گواہوں کا زیادہ ہونا ترجیح کی وجہ نہیں بن سکتی۔ لہذا دونوں برابر ہونگے۔

والقول لصبي يُعبرُ في أناحرٍ وإن قال أنا عبدُ فلانٍ فُضِيَ لِمَن مَعَهُ كَمَن لا يُعبرُ المراد بالتعبير أن يتكلمَ ويعقل ما يقولُ فإن كانَ معبراً أو يقولُ أنا حرٌّ فالقولُ قولُهُ لأنَّه في يدِ نفسِهِ ولو قالَ أنا عبدُ زيدٍ وهو في يدِ عمروٍ وكانَ عبداً لعمروٍ لأنَّه لَمَّا أَقرَّ أنه عبدٌ أَقرَّ أنه ليس في يدِ نفسِهِ فيكونُ عبداً لصاحبِ اليدِ وإن لم يكنْ مُعبراً لا يكونُ في يدِ نفسِهِ فيكونُ عبداً لصاحبِ اليدِ أقولُ اليدُ على الإنسانِ ليس دليلاً ظاهراً على الملكِ فإنَّ مَنْ رَأى إنساناً في يدِ آخرٍ يتصرَّفُ فيه تصرَّفُ المَلِكِ لا يجوزُ أن يشهدَ أنَّه ملكُهُ فإنَّ الأصلَ في الإنسانِ الحرِّيةُ فكونُ الصَّبِيِّ الذِي لا يُعبرُ عبداً لصاحبِ اليدِ مشكِلٌ.

ترجمہ

اور قول بچے کا معتبر ہوگا جو بات کر سکتا ہو ”میں آزاد ہوں“ میں اور اگر اس نے کہا میں فلاں کا غلام ہوں تو اسکے حق میں فیصلہ کیا جائیگا جس کے قبضے میں ہے مثل اس بچے کے جو بات نہ کر سکتا ہو، تعبیر سے مراد یہ ہے کہ وہ بات کر سکے اور اپنی بات کو سمجھے، پس اگر وہ معبر ہو اور یہ کہے میں آزاد ہوں تو قول اسی کا معتبر ہوگا اسلئے کہ وہ اپنے قبضے میں ہے اور اگر کہے میں زید کا غلام ہوں حالانکہ وہ عمرو کے قبضے میں ہے تو یہ عمرو کا غلام ہوگا اسلئے کہ جب اس نے اقرار کیا کہ میں غلام ہوں تو اقرار کیا کہ وہ اپنے قبضے میں نہیں ہے پس وہ غلام ہوگا قابض کا، اور اگر وہ معبر نہ ہو تو وہ اپنے قبضے میں نہ ہوگا پس وہ غلام ہوگا قابض کا، میں کہتا ہوں کہ انسان پر قبضہ ملک پر دلیل ظاہر نہیں ہے اس لیے کہ جو دیکھے کسی انسان دوسرے کے قبضے میں کہ وہ اس میں تصرف کرتا ہے مثل مالکوں کے تصرف کے تو اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ گواہی دے یہ انسان اسکی مثل ہے اسلئے کہ انسان میں اصل حریت ہے پس اس بچے کا جو تعبیر نہ کر سکتا ہو، قابض کا غلام ہونا مشکل ہے۔

توضیح

(والقول... الخ) تعبیر کا مطلب یہ ہے کہ بچہ بول سکے اور اپنی کہی ہوئی بات کو سمجھ سکے، اگر ایک آدمی نے جو کہ بچہ پر قابض ہے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا مملوک ہے جبکہ بچہ کہتا ہے کہ میں آزاد ہوں اور بچہ تعبیر کر سکتا ہے تو اس میں بچہ کی بات معتبر ہوگی اسلئے کہ ایسے بچے کا اپنی ذات پر خود قبضہ ہوتا ہے لہذا اس پر دوسرے کا قبضہ متصور نہیں۔

(ولو قال... الخ) اگر بچہ عمرو کے قبضے میں ہے، زید نے دعویٰ کیا کہ یہ بچہ میرا غلام ہے جبکہ عمرو کہتا ہے کہ یہ

کہتا ہے کہ میرا غلام ہے اور بچہ اقرار کرتا ہے کہ وہ زید کا غلام ہے تو یہ عمرو کا غلام سمجھا جائیگا اسلئے کہ جب بچہ نے اقرار کیا کہ وہ غلام ہے، قطع نظر کرتے ہوئے کہ وہ کس کے حق میں اقرار کرتا ہے تو گویا اس نے اقرار کر لیا کہ وہ اپنی ذات پر خود قابض نہیں ہے لہذا بات قابض کی معتبر ہوگی اور قابض عمرو ہے لہذا یہ عمرو کا غلام ہوگا۔

(وان لم... الخ) اگر بچہ معبر نہ ہو اور قابض اس پر ملک کا دعویٰ کرے (یہ کہے یہ بچہ میرا غلام ہے) تو قابض کی بات معتبر ہوگی۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح مصنف پر اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ بچہ جب وہ غیر معبر ہو اور دوسرے کے قبضہ میں ہو تو ملکیت کے دعویٰ میں اس قابض کی تصدیق کی جائیگی، یہ درست نہیں اسلئے کہ کسی کا انسان پر قبضہ اس بات کی دلیل نہیں ہوتا کہ قابض اس انسان کا مالک ہے، یہی وجہ ہے کہ اگر کوئی دیکھے کہ ایک آدمی دوسرے پر ایسے تصرف کرتا ہے جیسا کہ مالک اپنے مملوک میں تصرف کرتا ہے تو دیکھنے والے کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ قابض کیلئے ملکیت کی گواہی دیدے۔ اس لیے کہ انسان میں اصل آزادی ہے لہذا آپ کا یہ کہنا کہ بچہ پر اگر کسی کا قبضہ ہو اور وہ بچہ غیر معبر ہو تو دعویٰ ملک میں اس قابض کی تصدیق کی جائیگی، یہ مشکل بات ہے۔

وَالْحَائِطُ لِمَنْ جَذُوْعُهُ عَلَيْهِ أَوْ مُتَّصِلٌ بِنَاءٍ هَ اتِّصَالَ تَرْبِيعِ اتِّصَالَ جِدَارٍ بِجِدَارٍ بِحَيْثُ يَتَدَاخَلُ لِبَنَاتٍ هَذَا الْجِدَارِ فِي لِبَنَاتٍ ذَلِكَ وَإِنَّمَا سُمِّيَ اتِّصَالَ التَّرْبِيعِ لِأَنَّهُمَا إِنَّمَا يُبْنِيَانِ لِيُحِيطَا مَعَ جِدَارَيْنِ آخَرَيْنِ بِمَكَانٍ مَرَبَّعٍ لَا لِمَنْ لَهُ عَلَيْهِ هَرَادِي الْمَرَادُ بِالْهَرَادِي الْخَشَبَاتُ الَّتِي تُوَضَّعُ عَلَى الْجُذُوعِ بَلْ هُوَ بَيْنَ الْجَارَيْنِ لَوْ تَنَازَعَا إِيَّاهُ إِذَا كَانَ لِأَحَدِهِمَا عَلَيْهِ هَرَادِي وَلَا شَيْءَ لِلْآخَرِ عَلَيْهِ فَهُوَ بَيْنَهُمَا.

ترجمہ

اور دیوار اسکی ہوگی جسکے شہتیر اس پر ہیں یا اس کی عمارت اسکے ساتھ متصل ہے اتصال تربیع کیساتھ، اتصال تربیع دیوار کا دیوار کے ساتھ متصل ہونا ہے اس طور پر کہ اس دیوار کی اینٹیں اس دیوار میں داخل ہوں اور جزیں نیست کہ اس کا نام اتصال تربیع رکھا گیا اس لیے کہ یہ دونوں بنائی جاتی ہیں تاکہ احاطہ کر لیں دوسری دو دیواروں کے ساتھ ملکر ایک چوکور مکان کا، (دیوار اس کی نہ ہوگی) جس کے اس دیوار پر کڑیاں ہوں، ہرادی سے مراد وہ لکڑیاں ہیں جو شہتیروں پر رکھی جاتی ہیں بلکہ وہ دیوار دونوں پڑوسیوں کے درمیان مشترک ہوگی اگر انہوں نے جھگڑا کیا یعنی اگر ان میں سے ایک کے اس دیوار پر لکڑیاں ہوں اور دوسرے کی کوئی شے نہ ہو تو وہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

توضیح

(والحائط... الخ) ایک دیوار میں دو آدمیوں کا اختلاف ہے ان دو میں ایک آدمی کے شہتیر اس دیوار

پر لگے ہوئے ہیں یا ایک آدمی کی عمارت اس دیوار کیساتھ اتصال تربیع کیساتھ متصل ہے تو یہ دیوار اس شہتیر والے اور اتصال والے کی ہوگی۔

(المراد... الخ) یہاں سے اتصال تربیع کے معنی کو بیان کرتے ہیں کہ اتصال تربیع کا مطلب ہے، ایک دیوار دوسری دیوار کیساتھ اس طرح ملی ہوئی ہو کہ اس دیوار کی اینٹیں دوسری دیوار کی اینٹوں میں داخل ہوں اس کو اتصال تربیع اس لیے کہتے ہیں کہ یہ دونوں اس لیے بنائی جاتی ہیں تاکہ یہ دوسری دیواروں کے ساتھ مکان مربع کا احاطہ کر سکیں۔

(لا لمن... الخ) اگر ایک کے کانے جو شہتیروں پر رکھے جاتے ہیں، ایک دیوار پر لگے ہوئے ہیں اور دوسرے کی کوئی چیز دیوار کے ساتھ لگی ہوئی نہیں تو یہ دیوار کانوں والے کی نہیں ہوگی بلکہ ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔

وَذُو بَيْتٍ مِنْ دَارٍ كَذِي بَيْوتٍ مِنْهَا فِي حَقِّ صَاحِبِهَا بِنَاءً عَلَى أَنْ لَا تَرْجِيحَ بَكْثَرَةِ الْعِلَّةِ . اَرْضُ
اَدَّعَى رَجُلٌ اَنْهَا فِي يَدِهِ وَآخَرُ كَذَلِكَ وَبَرَهْنَا قُضِيَ بِيَدِهِمَا فَاِنْ بَرَهَنَ احَدُهُمَا اَوْ كَانَ لَبَنَ فِيهَا
اَوْ بَنَى اَوْ حَفَرَ قُضِيَ بِيَدِهِ فَاِنَّ اِلَا سْتَعْمَالَ دَلِيلُ الْيَدِ .

﴿ترجمہ﴾

اور دار کے ایک کمرے والا مثل دار کے کئی کمروں والے جیسا ہے اسکے صحن کے حق میں بناء کرتے ہوئے اس بات پر کہ علت کی کثرت کیوجہ سے کوئی ترجیح نہیں ہوتی، ایک زمین جسکے بارے میں ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ اس کے قبضے میں ہے اور دوسرے نے اس طرح کا دعویٰ کیا اور دونوں نے بینہ قائم کر دیا تو فیصلہ کیا جائیگا ان دونوں کے قبضے کا پس اگر انہیں سے کسی ایک نے بینہ قائم کر دیا یا اس میں اس نے اپنی اینٹیں بنائی ہوئی تھیں یا اس میں عمارت کھڑی کی ہوئی تھی یا گرٹھا کھودا ہوا تھا تو اس کے قبضے کا فیصلہ کیا جائیگا اس لیے کہ استعمال قبضے کی دلیل ہے۔

﴿توضیح﴾

(وذو بیت... الخ) اگر ایک گھر میں دو شریک ہیں، ایک کے اس گھر میں کئی کمرے ہیں اور دوسرے کا اس گھر میں صرف ایک کمرہ ہے تو اس گھر کے صحن کو استعمال کرنے میں دونوں برابر ہونگے۔ ایسا نہ ہوگا کہ جس کے کمرے زیادہ ہوں وہ زیادہ صحن کا مستحق ہوگا اسلئے کہ جسکے کمرے زیادہ ہوں وہ اس شخص کے مشابہ ہے جسکے گواہ زیادہ ہوں اور جس کا ایک کمرہ ہے وہ اس شخص کے مشابہ ہے جس کا ایک گواہ ہو ظاہر ہے ترجیح گواہوں کی کثرت کی وجہ سے نہیں ہوتی کما مر۔ لہذا زیادہ کمرے وجہ ترجیح نہیں ہونگے۔

(ارض... الخ) ایک زمین پر دو آدمیوں کا نزاع ہے، ایک کہتا ہے کہ وہ زمین میرے قبضہ میں ہے جبکہ دوسرا اپنے قبضہ کا مدعی ہے اور دونوں نے بینہ بھی قائم کر دیا تو دونوں کے قبضہ کا فیصلہ کیا جائیگا۔ (یعنی یہ فیصلہ ہوگا کہ زمین دونوں کے قبضہ میں ہے)

(فان برهن... الخ) اگر دونوں اس زمین پر قبضہ کے مدعی ہیں، پھر ان میں ایک اس بات پر بینہ قائم کرتا ہے کہ زمین میرے قبضہ میں ہے تو فیصلہ اس کے حق میں ہوگا، اسی طرح ایک نے زمین میں اپنی اینٹیں بنائی ہوئی تھیں، یا اس میں عمارت کھڑی کی ہوئی تھی گڑھا کھودا ہوا تھا تو قبضہ کا فیصلہ اسکے حق میں ہوگا جس نے یہ کام کیے ہونگے، اسلئے کہ یہ کام کرنا زمین کو استعمال کرنا ہے اور استعمال قبضہ کی دلیل ہے۔

﴿باب دعوی النسب﴾

مبیعة وَلَدَتْ لَاقِلٌ مِنْ نَصْفٍ حَوْلٍ مِنْذُ بِيَعْتَ فَادَّعَى الْبَائِعُ الْوَلَدَ يَثْبُتُ نَسَبُهُ مِنْهُ وَأُمِّيَّتُهَا وَيُفْسَخُ الْبَيْعُ وَيُرَدُّ الثَّمَنُ وَإِنْ ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي مَعَ دَعْوَتِهِ أَوْ بَعْدَهَا هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ زَفَرٍ وَالشَّافِعِيِّ دَعْوَتُهُ بَاطِلَةٌ لِأَنَّ الْبَيْعَ اعْتِرَافٌ مِنْهُ بِأَنَّهَا أُمَّةٌ فَبِالدَّعْوَةِ يَصِيرُ مُنَاقِضًا وَلَنَا أَنَّ الْعُلُوقَ أَمْرٌ خَفِيٌّ فَيُعْفَى فِيهِ التَّنَاقُضُ وَكُونَ الْعُلُوقِ فِي يَدِ الْبَائِعِ دَلِيلٌ عَلَى أَنَّهُ مِنْهُ وَأَنَّمَا قَالَ وَإِنْ ادَّعَاهُ الْمُشْتَرِي مَعَ دَعْوَتِهِ أَوْ بَعْدَهَا حَتَّى لَو ادَّعَى الْمُشْتَرِي قَبْلَ دَعْوَةِ الْبَائِعِ ثَبَتَ النَّسَبُ مِنَ الْمُشْتَرِي وَيُحْمَلُ عَلَى أَنَّ الْمُشْتَرِي نَكَحَهَا وَاسْتَوْلَدَهَا ثُمَّ اشْتَرَاهَا .

﴿ترجمہ﴾

بیچی ہوئی باندی نے بچہ جنا نصف سال سے کم میں جب سے وہ بیچی گئی پھر بائع نے دعوی کیا ولد کا تو ثابت ہو جائیگا اسکا نسب اس سے اور اس کا ام ولد ہونا اور بیع فسخ ہو جائیگی اور ثمن واپس لوٹائے گا اگرچہ مشتری نے دعوی کیا ہو اس کے دعوی کے ساتھ یا اسکے بعد، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک اس کا دعوی باطل ہوگا اس لیے کہ بیع اس کی طرف سے اعتراف ہے کہ یہ باندی ہے پس دعوی کے وجہ سے وہ مناقض ہوگا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ نطفے کا ٹھہرنا ایک مخفی امر ہے پس اس میں معاف کیا جائیگا تناقض کو، اور نطفے کا ٹھہرنے کا بائع کے قبضے میں ہونا دلیل ہے اس بات پر کہ وہ نطفہ اسی سے ہے اور جزیں نیست کہ مصنف نے کہا: وان ادعاه المشتري مع دعوته او بعدها حتی کہ اگر مشتری نے دعوی کیا بائع کے دعوی سے پہلے تو نسب مشتری سے ثابت ہو جائیگا اور اس کو محمول کیا جائیگا اس بات پر کہ مشتری نے اس سے نکاح کیا تھا اور اس سے وطی کی تھی پھر اسے خریدا تھا۔

﴿توضیح﴾

(مبیعة... الخ) اگر باندی بیچی اور مشتری کے پاس وقت شراء سے چھ ماہ سے کم کی مدت میں اس کا بچہ پیدا ہو گیا، بائع نے بچے کے نسب کا دعوی کر دیا تو نسب اس سے ثابت ہو جائیگا، اور وہ باندی اس بائع کی ام ولد کہلائیگی اور بیع فسخ ہو جائیگی اور بائع ثمن مشتری کو واپس کریگا اگرچہ مشتری نے بھی بائع کے دعوی کے ساتھ یا اس کے دعوی کے بعد ولد کا دعوی کیا ہو،

امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ بائع کا دعویٰ باطل ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بائع کے دعویٰ میں تناقض ہے اس لیے کہ جب اس نے بیع کی تو گویا اس بات کا اعتراف کیا کہ وہ صرف باندی ہے ام ولد نہیں ہے، جب وہ بائع ولد کا دعویٰ کریگا تو ظاہر ہے یہ تناقض ہوگا۔ (اس لیے کہ ولد کی وجہ سے باندی ام ولد بن جاتی ہے) لیکن ہماری دلیل یہ ہے کہ اگرچہ یہاں بائع کے دعویٰ میں تناقض پایا جاتا ہے، لیکن یہ تناقض معاف ہے اس لیے کہ علق (نطفہ کا رحم مادر میں ٹھہر جانا) امر خفی ہے، ہو سکتا ہے پہلے اس کو پتہ نہ ہو کہ علق ہوا ہے، اور علق بائع کی ملک میں ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ بچہ اسی بائع سے ہے۔ لہذا نسب ثابت ہو جائیگا۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے وان ادعاه المشتري مع دعوته او بعدها کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اس لیے کہا کہ اگر مشتری نے بچے کے نسب کا دعویٰ بائع کے دعویٰ سے پہلے کیا تو نسب مشتری سے ثابت ہوگا نہ کہ بائع سے۔

(ويعمل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مشتری سے نسب کیسے ثابت ہو سکتا ہے، اسلئے کہ بچہ تو وقت ثراء سے چھ ماہ سے کم عرصے میں پیدا ہوا ہے تو مشتری کی طرف سے علق متصور نہیں ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ ہم یہاں اسکو اس بات پر محمول کریں گے کہ مشتری نے پہلے اس باندی سے نکاح کیا ہوگا پھر اس سے وطی کی ہوگی پھر اس کو خریدا ہوگا پھر بچہ کی پیدائش وقت نکاح سے چھ ماہ میں یا چھ ماہ سے زائد عرصے میں ہوئی ہوگی۔ پس نسب کے مشتری سے ثابت ہونے میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔

وَكَذَا لَوْ ادَّعَاهُ بَعْدَ مَوْتِ الْأُمِّ بِخِلَافِ مَوْتِ الْوَلَدِ يَعْنِي إِذَا مَاتَتِ الْأُمُّ وَالْوَلَدُ حَيٌّ فَادَّعَاهُ الْبَائِعُ وَقَدْ جَاءَتْ بِهِ لِأَقَلِّ مِنْ سِتَةِ أَشْهُرٍ يَثْبُتُ النَّسَبُ مِنْهُ وَإِنْ مَاتَ الْوَلَدُ لَا؛ لِأَنَّ الْوَلَدَ أَصْلٌ فِي ثَبُوتِ النَّسَبِ قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: أَعْتَقَهَا وَلَدُهَا. وَإِذَا صَحَّتِ الدَّعْوَةُ بَعْدَ مَوْتِ الْأُمِّ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَرُدُّ كُلَّ الثَّمَنِ وَعِنْدَهُمَا يَرُدُّ حَصَّةَ الْوَلَدِ لَا حَصَّةَ الْأُمِّ.

ترجمہ

اور اسی طرح اگر بائع نے دعویٰ کیا اس کا ماں کے مرنے کے بعد بخلاف ولد کی موت کے یعنی اگر باندی مر گئی اس حال میں ولد زندہ ہے پس بائع نے اس کا دعویٰ کر دیا حالانکہ اس نے اسے جنا تھا چھ ماہ سے کم کے عرصے میں تو نسب اس سے ثابت ہو جائیگا اور اگر ولد مر گیا، تو نہیں اسلئے کہ ولد اصل ہے نسب کے ثابت ہونے میں، نبی ﷺ نے فرمایا ”اس باندی کو آزاد کر دیا اسکے بچے نے“ اور جب دعویٰ صحیح ہے ماں کی موت کے بعد تو امام صاحب کے نزدیک وہ پورا ثمن لوٹائے اور صاحبین کے نزدیک ولد کا حصہ لوٹائے نہ کہ ماں کا حصہ۔

توضیح

(و كذا... الخ) صورت مذکورہ میں اگر باندی فروخت کی پھر اس کا بچہ چھ ماہ سے کم کے عرصے میں پیدا ہو گیا پھر

ماں مرگئی لیکن بچہ زندہ ہے، بائع نے نسب کا دعویٰ کر دیا تو نسب ثابت ہو جائیگا لیکن اگر ولد مر گیا اور ماں زندہ ہے تو نسب ثابت نہ ہوگا اس لئے کہ ثبوت نسب میں ولد اصل ہوتا ہے، ماں تو فقط تابع ہے، پہلی صورت میں جبکہ بچہ زندہ ہے اور ماں مر گئی تو نسب اس لئے ثابت ہوگا کہ اصل موجود ہے اور دوسری صورت میں جبکہ ماں زندہ ہے اور بچہ مر گیا تو نسب اس لئے ثابت نہ ہوگا کہ اصل موجود نہیں ہے۔

باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ ولد اصل ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ نبی ﷺ نے ام ولد کے بارے میں فرمایا: اعتقہا ولدھا، (اسکو اس کے بچے نے آزاد کر دیا یعنی مولیٰ کے مرنے کے بعد وہ باندی اپنے بچے کی وجہ سے آزاد ہو جائیگی) اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ولد اصل ہوتا ہے۔

(واذا... الخ) جب ماں مر جائے اور ولد زندہ ہو تو کہا کہ بائع سے نسب ثابت ہو جائیگا اس لئے کہ اس صورت میں اس کا دعویٰ صحیح ہوگا اور بیع فسخ ہو جائیگی، لہذا بائع پر واجب ہے کہ وہ ثمن مشتری کو واپس کرے، امام صاحب کے نزدیک کل ثمن واپس کرنے جبکہ صاحبین کے نزدیک صرف ولد کے حصہ کا ثمن واپس کرنا کرنا کرے گا۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اختلاف یہ ہے کہ ام ولد کی مالیت مقوم ہوتی ہے کہ نہیں؟ امام صاحب کے نزدیک ام ولد غیر مقوم ہوتی ہے، لہذا مشتری کے پاس جو ام ولد کی ہلاکت ہوئی گویا غیر مقوم کی ہلاکت ہے، جس کا وہ مشتری ضامن نہیں لہذا بائع پر کل ثمن کا لوٹنا واجب ہوگا اور صاحبین کے نزدیک ام ولد مقوم ہوتی ہے پس ام ولد کی مشتری کے پاس مقوم کی ہلاکت ہے لہذا اس کا مشتری ضامن ہوگا۔ پس اسکو ماں کے حصے کا ثمن نہیں ملے گا ولد کے حصے کا ثمن ملے گا۔

ولو ادّعاہ بعد عتقہا یثبت نسبہ ویرد حصّہ من الثمن ای لو ادّعی البائع الولد انه ولدہ بعد ما اعتق مشتری الام وقد جاءت لاقل من نصف حول یثبت نسب الولد ویرد البائع حصّۃ الولد من الثمن بان یقسم علی قیمة الام و قیمة الولد فما اصاب الولد یردّہ البائع الی مشتری وما اصاب الام لا یردّہ وبعد عتقہ ردّت دعوتہ ای ان ادّعی البائع بعد ما اعتقہ مشتری ردّت دعویۃ البائع کما لو ولدت لا کثر من نصف حول و اقل من سنتین او ولدت لا کثر من سنتین ای ردّت دعویۃ البائع اذا كانت المدة من وقت البیع الی وقت الولادة اکثر من نصف حول الا اذا صدّقه مشتری و اذا صدّقه فحكم القسم الثانی کالاول و فی الثالث لم یطل بیعہ القسم الاول ما اذا ولدت لاقل من نصف حول من زمان البیع والثانی ما اذا ولدت لا کثر من نصف حول و اقل من سنتین والثالث ما اذا ولدت لا کثر من سنتین ففی القسم الثانی یثبت نسبہ و أمیتہا ویفسخ البیع ویرد الثمن کما فی القسم الاول و هی أم ولدہ نکاحاً ای أم الولد نکاحاً ہی أمة ولدت من زوجها فملکها الزوج او أمة فملکها زوجها فولدت فادّعی الولد وھنہا یحمل علی هذا .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اس کا دعویٰ کیا باندی کے آزاد ہونے کے بعد تو ثابت ہو جائیگا اس کا نسب اور واپس کریگا اسکے ثمن کے حصے کو یعنی اگر بائع نے ولد کا دعویٰ کر دیا کہ یہ اس کا بیٹا ہے بعد اس کے کہ مشتری نے اس کی ماں کو آزاد کر دیا حالانکہ اس نے اسے جنا تھا نصف سال سے کم میں تو ولد کا نسب ثابت ہو جائیگا اور بائع ولد کے حصے کا ثمن واپس کریگا بایں طور کہ ثمن کو تقسیم کیا جائیگا ماں کی قیمت اور ولد کی قیمت پر پس جو رقم ولد کو پہنچے تو بائع مشتری کو لوٹا دے اور حواں کو پہنچے اسے واپس نہ کرے، اور اس ولد کی آزادی کے بعد اس کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا یعنی اگر بائع نے ولد کا دعویٰ کیا بعد اس کے کہ مشتری نے اس کو آزاد کر دیا تھا تو بائع کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا جیسا کہ اگر اس نے جنا ہو نصف سال سے زائد کے عرصے میں یا دو سالوں سے کم کے عرصے میں یا اس نے جنا ہو دو سالوں سے زیادہ کے عرصے میں، یعنی بائع کا دعویٰ رد کر دیا جائیگا جبکہ بیع کے وقت سے ولادت کے وقت تک مدت نصف سال سے زیادہ ہو مگر جبکہ مشتری اس کی تصدیق کر دے اور جب اس کی تصدیق کر دے تو قسم ثانی کا حکم اول کی طرح ہوگا اور تیسری صورت میں اس کی بیع باطل نہ ہوگی، قسم اول یہ ہے کہ جب اس نے جنا ہو بیع کے زمانے سے نصف سال سے کم مدت پر، اور دوسری قسم یہ ہے کہ جب اس نے جنا ہو نصف سال سے زیادہ اور دو سالوں سے کم کے عرصے میں، اور تیسری صورت یہ ہے کہ جب اس نے جنا ہو دو سالوں سے زیادہ کی مدت میں تو دوسری قسم میں ثابت ہو جائیگا اس کا نسب اور اس کا ام ولد ہونا اور بیع فسخ کی جائیگی اور ثمن واپس لوٹائیگا جیسا کہ قسم اول میں، اور وہ اس کی ام ولد ہوگی نکاح کے طور پر، ام ولد نکاحاً وہ باندی ہے جس نے بچہ جنا ہوا اپنے زوج سے پس زوج اس کا مالک ہو گیا ہو یا وہ باندی جس کا شوہر اس کا مالک ہوا پھر اس نے بچہ جنا پھر شوہر نے ولد کا دعویٰ کر دیا اور یہاں پر اس کو اسی پر محمول کیا جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو ادعاه... الخ) اگر باندی خریدی، اور وقت شراء سے چھ ماہ سے کم عرصہ میں اس کا بچہ پیدا ہوا پھر مشتری نے ماں کو آزاد کر دیا، اسکے بعد بائع نے بچے کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب اس سے ثابت ہو جائیگا اور وہ بائع ولد کے حصے کا ثمن واپس کرے، بایں طور کہ ثمن کو ولد اور ماں پر تقسیم کیا جائیگا جو ثمن ماں کے حصے کے مقابلے میں آتا ہے وہ بائع مشتری کو واپس نہ کرے اور جو ولد کے حصے میں آتا ہے وہ واپس کر دے۔ اور اگر مشتری نے ولد کو آزاد کر دیا اس کے بعد بائع نے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب ثابت نہ ہوگا۔

(كما لو... الخ) اگر باندی خریدی پھر وقت شراء سے چھ ماہ سے زائد اور دو سال سے کم کے عرصے میں اس کا بچہ پیدا ہوا یا دو سال سے زائد کے عرصے میں اس کا بچہ پیدا ہوا اسکے بعد بائع نے اس کے نسب کا دعویٰ کیا تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا ہاں اگر مشتری اس کے دعویٰ کی تصدیق کر دے تو ثابت ہو جائیگا۔ تو یہاں کل تین صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ

بچے کی پیدائش وقت ثراء سے چھ ماہ کے کم عرصے میں ہو اور دوسری یہ ہے کہ پیدائش چھ ماہ سے زائد اور دو سال سے کم کی مدت میں ہو اور تیسری یہ ہے کہ پیدائش دو سال سے زائد کے عرصے میں ہو، پہلی صورت میں بائع اگر نسب کا دعویٰ کرے تو اس سے بچے کا نسب ثابت ہو جائیگا اور دوسری اور تیسری صورت میں، اگر مشتری بائع کی تصدیق کر دے تو ثابت ہوگا لہذا بیع فسخ ہوگی اور ثمن واپس کیا جائے گا۔

(وہی ام ولدہ... الخ) جب بچہ کی پیدائش وقت ثراء سے چھ ماہ سے زائد کے عرصے میں ہو اسکے بعد بائع نسب کا دعویٰ کرے تو یہ باندی اس کی ام ولد نکاحاً کہلائیگی۔ ام ولد نکاحاً کا اطلاق دو قسم پر ہوتا ہے ایک یہ کہ باندی کسی کے نکاح میں ہو پھر اس کا بچہ پیدا ہوا ہو اس کے بعد زوج اس کا مالک بن گیا ہو تو یہاں پہلے نکاح ہے پھر ولادت ہے پھر ملکیت ہے اور دوسری قسم یہ ہے کہ کسی کے نکاح میں باندی ہو پھر شوہر نے اس کو خرید لیا ہو پھر اس کا بچہ پیدا ہوا ہو تو یہاں پہلے نکاح ہے پھر ملک ہے پھر ولادت ہے، ہم نے جو کہا کہ اس صورت میں یہ باندی بائع کی ام ولد ہوگی، یہاں دوسری قسم مراد ہے۔

وَلَوْ بَاعَ مَنْ وُلِدَ عِنْدَهُ ثُمَّ ادَّعَاهُ بَعْدَ بَيْعِ مُشْتَرِيهِ صَحَّ نَسَبُهُ وَرُدُّهُ بَيْعُهُ وَكَذَلِكَ كَاتِبُ الْوَلَدِ أَوْ رَهْنٌ أَوْ آجَرٌ أَوْ زَوْجٌ هَا ثُمَّ ادَّعَاهُ صَحَّتِ الدَّعْوَةُ فِي حَقِّ الْأُمِّ وَالْوَلَدِ جَمِيعاً وَيُنْقَضُ هَذَا التَّصَرُّفُ وَيُرَدُّ الْجَارِيَةُ عَلَى الْبَائِعِ اِعْلَمَنَّ أَنَّ عِبَارَةَ الْهَدَايَةِ كَذَلِكَ وَمَنْ بَاعَ عَبْدًا وُلِدَ عِنْدَهُ وَبَاعَهُ الْمَشْتَرِي مِنْ آخِرِ ثُمَّ ادَّعَاهُ الْبَائِعُ الْأَوَّلُ فَهُوَ ابْنُهُ وَبَطَلَ الْبَيْعُ لِأَنَّ الْبَيْعَ يَحْتَمِلُ النِّقْضَ وَمَالَهُ مِنْ حَقِّ الدَّعْوَةِ لَا يَحْتَمِلُهُ فَيَنْتَقِضُ الْبَيْعُ لِأَجَلِهِ وَكَذَلِكَ إِذَا كَاتَبَ الْوَلَدَ أَوْ رَهْنَهُ أَوْ آجَرَهُ أَوْ كَاتَبَ الْأُمَّ أَوْ رَهْنَهَا أَوْ زَوْجَهَا ثُمَّ كَانَتْ الدَّعْوَةُ لِأَنَّ هَذِهِ الْعَوَارِضَ تَحْتَمِلُ النِّقْضَ فَيَنْتَقِضُ ذَلِكَ كُلُّهُ وَتَصَحُّ الدَّعْوَةُ بِخِلَافِ الْإِعْتِقَادِ وَالتَّدْبِيرِ عَلَى مَا مَرَّ.

ترجمہ

اور اگر بیچا اس کو جو اس کے ہاں پیدا ہوا تھا پھر اس کا دعویٰ کر دیا اس کے مشتری کے بیچنے کے بعد تو اس کا نسب صحیح ہوگا اور اس کی بیع واپس کی جائیگی اور اسی طرح اگر مکاتب بنایا ولد کو یا اس کی ماں کو یا رہن کے طور پر رکھوایا یا اجرت پر دیا یا اس کی ماں کا نکاح کر لیا پھر اس ولد کا دعویٰ کیا تو دعویٰ صحیح ہوگا ماں اور ولد دونوں کے حق میں اور یہ تصرف ٹوٹ جائیگا اور لونڈی واپس کی جائیگی بائع پر، جان تو کہ ہدایہ کی عبارت اس طرح ہے: اور جس نے ایک غلام بیچا جو اسکے ہاں پیدا ہوا تھا اور اس کو مشتری نے بیچ دیا دوسرے کے ہاتھ، پھر اس کا بائع اول نے دعویٰ کیا تو وہ اس کا بیٹا ہوگا اور بیع باطل ہوگی اس لیے کہ بیع ٹوٹنے کا احتمال رکھتی ہے اور وہ دعویٰ کا حق جو بائع کو حاصل ہے تو ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا پس بیع ٹوٹ جائیگی اس کی وجہ سے اور اسی طرح اگر ولد کو مکاتب بنایا، یا اس کو رہن کے طور پر رکھوایا یا اس کو اجرت پر دیا، یا ماں کو مکاتب بنایا، یا اس کو رہن کے طور پر دیا، یا اس کا نکاح کر دیا

پھر دعویٰ ہوا، اس لیے کہ یہ عوارض ٹوٹنے کا احتمال رکھتے ہیں پس یہ سب ختم ہو جائیں گے، اور دعویٰ صحیح ہوگا، بخلاف آزاد کرنے کے اور مد بر بنانے کے جیسا کہ گزرا۔

﴿توضیح﴾

(ومن باع... الخ) اگر کسی کے ہاں مملوک لڑکا پیدا ہوا، پھر اس نے اس لڑکے کو بیچ دیا، مشتری نے خریدنے کے بعد اسکو آگے بیچ دیا پھر بائع اول نے اس پر نسب کا دعویٰ کر دیا (کہا یہ میرا بچہ ہے) تو اسکا نسب اس بائع اول سے ثابت ہو جائیگا اور بیع فسخ کر دی جائیگی۔ اسی طرح اگر اس نے ولد کو مکاتب بنالیا یا اس کو رہن کے طور پر کسی کے حوالے کر دیا یا اسکو اجرت پر دے دیا یا اس نے لڑکے کی ماں کو مکاتب بنالیا یا اسکو رہن کے طور پر دے دیا، یا اسکی ماں کی شادی کر دی۔ پھر اسکے ولد کے نسب کا دعویٰ کیا تو ان تمام صورتوں میں نسب ثابت ہو جائیگا اور یہ تصرفات (رہن، اجرت، وغیرہ) ختم ہو جائیں گے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ بیع وغیرہ نقص کا احتمال رکھتے ہیں (یعنی احتمال ہے کہ یہ تصرفات فسخ ہو جائیں) اور نسب کا دعویٰ نقص کا احتمال نہیں رکھتا لہذا نسب ثابت ہو جائیگا اور یہ تصرفات منقض ہو جائیں گے۔ بخلاف اعناق کے چوپچھے گزرا کہ اگر مشتری کے پاس خریدی ہوئی باندی کا وقت شراء سے چھ ماہ سے کم عرصے میں بچہ پیدا ہو گیا اسکے بعد مشتری نے اس بچے کو آزاد کر دیا یا اس کو مد بر بنالیا اور بائع نے نسب کا دعویٰ کر دیا تو نسب اس سے ثابت نہ ہوگا۔

اقول ضمیرُ الفاعلِ فی کاتب ان کان راجعاً الی المشتري و کذا فی قوله او کاتب الام یصیر تقدیراً
لکلام ومن باع عبداً ولّد عنده او کاتب المشتري الام وهذا غیر صحیح لان المعطوف علیہ بیع
الولد، لا بیع الام فکیف یصحّ قوله کاتب المشتري الام؟ وان کان راجعاً الی من فی قوله ومن باع
عبداً فالمسئله ان رجلاً کاتب من ولّد عنده ارهنه او اجره ثم کانت الدعوة وح لا یحسنّ قوله
بخلاف الاعناق لان مسئلة الاعناق التي مرّت ما اذا اعتق المشتري الولد لان الفرق الصحیح ان
یکون بین اعتاق المشتري و کتابته لا بین اعتاق المشتري و کتابته اذا عرفت هذا فمرجع الضمیر
فی کاتب الولد المشتري و فی کاتب الام من فی من باع.

﴿ترجمہ﴾

میں کہتا ہوں کہ کاتب میں ضمیر فاعل اگر مشتری کی طرف راجع ہو اور اسی طرح اسکے قول او کاتب الام میں، تو تقدیر کلام اس طرح ہوگی ومن باع عبداً ولد عنده او کاتب المشتري الام، اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہ معطوف علیہ ولد کی بیع ہے نہ کہ ام کی بیع، پس کیسے صحیح ہوگا مصنف کا قول کاتب المشتري الام، اور اگر ضمیر راجع ہو من کی طرف جو واقع ہے اس کے قول ومن باع عبداً میں تو مسئلہ یہ ہوگا کہ ایک آدمی نے اس شخص کو مکاتب بنالیا جو اسکے ہاں پیدا ہوا تھا یا اس کو رہن کے

طور پر دیا، یا اس کو اجرت پر دیا پھر دعویٰ ہوا اور اس وقت حسن نہ ہوگا مصنف کا قول بخلاف الاعتاق، اسلئے کہ اعتاق کا مسئلہ جو گزر چکا ہے وہ یہ ہے کہ مشتری ولد کو آزاد کر دے، اسلئے کہ فرق صحیح یہ ہے کہ وہ مشتری کے اعتاق اور اس کی مکاتب بنانے کے درمیان ہونہ کہ مشتری کے اعتاق اور بائع کے مکاتب بنانے کے درمیان، جب یہ بات تو نے جان لی تو ضمیر کا مرجع کاتب الولد میں وہ مشتری ہے اور کاتب الامۃ میں من باع ہے۔

﴿توضیح﴾

(اقول... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کی سابقہ عبارت پر اعتراض ذکر کر کے اس کی تصحیح کرتے ہیں، حاصل اعتراض یہ ہے کہ صاحب ہدایہ کی عبارت ”کاتب الولد اور کاتب الام“ میں کاتب کی ضمیر کا مرجع کیا ہے؟ اس میں دو احتمال ہیں ایک یہ ہے کہ ضمیر مشتری کی طرف راجع ہو اور دوسرا یہ کہ ضمیر من کی طرف راجع ہو، جو من باع عبد میں واقع ہے یعنی بائع کی طرف، اور دونوں احتمال صحیح نہیں ہیں پہلا احتمال تو اسلئے صحیح نہیں کہ اس صورت میں عطف صحیح نہ ہوگا کیونکہ اس وقت تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ”و من باع عبدا او کاتب المشتري الولد او کاتب المشتري الام“ اور یہ صحیح نہیں اس لیے کہ مشتری ماں کو مکاتب تب بنا سکتا ہے جبکہ اس نے ام کو خریدا ہو حالانکہ اس نے ام کو نہیں خریدا بلکہ ولد کو خریدا ہے کیونکہ پیچھے تذکرہ ولد کی بیع کا ہے نہ کہ ام کی بیع کا، اور دوسرا احتمال اس لیے صحیح نہیں کہ اگر ضمیر من کی طرف راجع ہو جو من باع میں واقع ہے تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ کسی نے اپنے غلام کو بیچا یا اس کو مکاتب بنایا، یا اس کی ماں کو مکاتب بنایا پھر اس ولد کے نسب کا دعویٰ کر دیا، تو اب بخلاف الاعتاق کہنا مناسب نہ ہوگا، اس لیے کہ بخلاف جیسے الفاظ وہاں ذکر کیے جاتے ہیں جہاں مخالفت کے ساتھ ایک گونہ موافقت بھی ہو اور یہاں موافقت بالکل نہیں اسلئے کہ اعتاق جس کا پیچھے تذکرہ ہوا وہ مشتری کی طرف سے ہے جبکہ یہاں کتابت مشتری کی طرف سے نہیں ہے بلکہ بائع کی طرف سے ہے بائع نے غلام فروخت کر کے اس کی ماں کو مکاتب بنایا پھر ولد کے نسب کا دعویٰ کیا۔ شارح نے اس عبارت کی تصحیح اس طرح کی کہ کاتب الولد میں ضمیر کا مرجع تو مشتری ہے اور کاتب الام میں مرجع من باع ہے، اب اشکال نہ ہوگا اسلئے جب کاتب الولد میں ضمیر کا مرجع مشتری ہوگا تو بخلاف سے مقابلہ کرنا صحیح ہو جائیگا کہ مشتری اگر اس بچے کو خریدنے کے بعد مکاتب بنالے اور اسکے بعد بائع اس کے نسب کا دعویٰ کرے تو دعویٰ صحیح ہے اور اگر مشتری اس ولد کو خریدنے کے بعد آزاد کر دے پھر بائع نسب کا دعویٰ کرے تو یہ صحیح نہیں، کاتب الام میں ضمیر کا مرجع من باع ہے تو اس کا عطف ماقبل (کاتب الولد) پر صحیح ہوگا اسلئے کہ ماقبل میں ولد کی بیع کا تذکرہ ہے اور یہاں اس بات کا تذکرہ ہے کہ بائع نے اس ولد کو بیچ دیا پھر اس کی ماں کو مکاتب بنالیا۔

ولوباع احد توأمين ولذا عنده من امة واعتقه مشتریه ثم ادعى البائع الآخر يثبت نسبهما منه وبطل عتق المشتري لان من ضرورة ثبوت نسب احدهما ثبوت نسب الآخر والتوأمين ولدان بين ولادتهما اقل من ستة اشهر .

ترجمہ

اور اگر بیچا دو جڑواں بچوں میں سے ایک کو، جو دونوں پیدا ہوئے تھے اسکے پاس ایک باندی سے اور اسکو اسکے مشتری نے آزاد کر دیا پھر بائع نے دعویٰ کیا دوسرے کا تو ثابت ہو جائیگا ان دونوں کا نسب اس سے اور باطل ہو جائیگی مشتری کی آزادی، اسلئے کہ ان میں سے ایک کے نسب کے ثبوت کی ضرورت میں سے ہے دوسرے کے نسب کا ثبوت اور جڑواں وہ دو بچے ہوتے ہیں جن کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم کا فاصلہ ہو۔

توضیح

(ولوباع... الخ) کسی کے مملوکہ باندی کے دو جڑواں بچے پیدا ہوئے، پھر ایک کو اس نے بیچ دیا، مشتری نے شراء کے بعد اس کو آزاد کر دیا، اس کے بعد بائع نے دوسرے بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیا جس کو اس نے بیچا نہیں تھا، تو اب دونوں کا نسب اس مولیٰ (بائع) سے ثابت ہو جائیگا اور مشتری کی آزادی باطل ہو جائیگی۔ یہاں دو دعویٰ ہیں ایک یہ ہے کہ دونوں بچوں کا نسب مولیٰ سے ثابت ہو جائیگا اور دوسرا یہ ہے کہ مشتری کا آزاد کرنا باطل ہو جائیگا، پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ جب دوسرے بچے کا نسب مولیٰ (بائع) کے دعویٰ کی وجہ سے ثابت ہو چکا ہے جس کی بیع نہیں ہوئی تھی تو پہلے بچے کا نسب بھی ثابت ہو جائیگا جسکی اس نے بیع کر دی تھی، اسلئے کہ جڑواں بچوں میں ایک کے نسب کا ثبوت دوسرے کے نسب کے ثبوت کو مستلزم ہوتا ہے، اور دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ مشتری کا اعتاق تب معتبر ہوتا جب کہ وہ بچہ پہلے سے آزاد نہ ہوتا حالانکہ یہاں وہ بچہ پہلے سے ہی آزاد ہے۔ کیونکہ وہ مولیٰ کا بیٹا ہے، پس مشتری کا اعتاق باطل ہو جائیگا۔

(والتزامان... الخ) یہاں سے تو امین کی تعریف کرتے ہیں کہ تو امان ایسے دو بچوں کو کہتے ہیں جن کی ولادت ایک لطن سے ہو اور ان کی ولادت کے درمیان چھ ماہ سے کم کا عرصہ ہو۔ (یعنی ایک بچہ پیدا ہوا پھر اس کے بعد چھ ماہ سے کم کی مدت میں اسی ماں سے دوسرا بچہ بھی پیدا ہو گیا۔)

ولو قال لصبي معه هو ابن زيد ثم قال هو ابني أم يكن ابنه وإن جحد زيد بُنُوته هذا عند أبي حنيفة وعندهما إن جحد زيد بُنُوته يصير ابناً للذي في يده الصبي لأن الإقرار في النسب يرتد بالرد وله أن النسب مما لا يحتمل النقص والإقرار بمثله لا يرتد بالرد ولو كان مع مسلم وكافر صبي فقال المسلم هو عبدي وقال الكافر هو ابني فهو حر ابن للكافر لأنه ينال الحرية في الحل والاسلام في

المال اذ دلائل الوجدانية ظاهرة وفي عكسه يثبت الاسلام بتبعية ويحرم عن الحرية وليس في وسعه اكتسابه بها .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کہا اس بچے کو جو اس کیساتھ تھا کہ وہ زید کا بیٹا ہے پھر کہا کہ وہ میرا بیٹا ہے تو وہ اس کا بیٹا نہ ہوگا اگرچہ زید اس کے بیٹا ہونے کا انکار کر دے یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صلیبین کے نزدیک اگر زید اس کے اپنا بیٹا ہونے کا انکار کر دے تو وہ اس شخص کا بیٹا ہوگا جس کے قبضے میں ہے اس لیے کہ نسب میں اقرار رد کرنے کی وجہ سے رد ہو جاتا ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب یہاں نقض (ٹوٹنے) کا احتمال نہیں رکھتا اور اس حسیا اقرار رد کرنے کی وجہ سے رد نہیں ہوتا اور اگر مسلمان اور کافر کے پاس کوئی بچہ ہو پس مسلمان کہے کہ یہ میرا غلام ہے اور کافر کہے کہ یہ میرا بیٹا ہے تو وہ آزاد ہوگا کافر کا بیٹا ہوگا اس لیے کہ وہ آزادی کو پالے گا حال میں اور اسلام کو مال میں (پالے گا) اس لیے کہ وحدانیت کے دلائل ظاہر ہیں اور اس کے عکس میں اسلام ثابت ہوگا مسلمان کے تابع ہوتے ہوئے اور آزادی سے محروم ہو جائیگا حالانکہ اس کی وسعت میں نہ ہوگا آزادی کو حاصل کرنا۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) کسی کے قبضہ میں ایک بچہ ہے، پہلے اس نے کہا یہ بچہ زید کا ہے، پھر کہا کہ یہ میرا بچہ ہے، تو وہ بچہ اس قابض کا نہیں سمجھا جائیگا اگرچہ زید نے اس بات سے انکار کیا ہو کہ وہ اس (زید) کا بچہ ہے۔ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر زید کہے کہ یہ میرا بیٹا نہیں ہے تو وہ اس مقرر (قابض) کا بیٹا سمجھا جائیگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اگرچہ اس نے پہلے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ زید کا بیٹا ہے لیکن زید نے اسکے انکار کو مسترد کر دیا اور مقرر جب مقرر کے اقرار کو مسترد کر دے تو وہ مسترد ہو جاتا ہے، پس جب اس کا زید کے حق میں اقرار مسترد ہو گیا تو نسب اس مقرر سے ثابت ہو جائیگا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ نسب ان چیزوں میں سے ہے جو نقض (ختم ہونا، فسخ ہونا) کا احتمال نہیں رکھتیں اور جب ایسی چیز کا اقرار کیا جائے جو نقض کا احتمال نہ رکھے تو وہ مسترد کرنے سے مسترد نہیں ہوتا لہذا زید نے جب نسب کا انکار کر کے اسکے اقرار کو مسترد کرنا چاہا تو اس کا اقرار مسترد نہیں ہوا لہذا اس مقرر سے نسب ثابت نہ ہوگا۔

(ولو كان... الخ) ایک بچہ مسلمان اور کافر دونوں کے پاس ہے، مسلمان نے کہا یہ بچہ میرا غلام ہے اور کافر نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے تو یہ آزاد ہوگا اور کافر کا بیٹا قرار دیا جائیگا، اسکو مسلمان کا غلام قرار نہیں دیا جائیگا اسکی وجہ یہ ہے کہ بچے کے بارے میں ایسا فیصلہ کریں گے جس میں اس کا فائدہ ہو اور اس بچے کا فائدہ اسی میں ہے کہ اس کو کافر کا بیٹا قرار دیا جائے نہ کہ مسلم کا غلام۔ اسلئے کہ اگر یہ کافر کا بیٹا ہو تو فی الحال آزاد ہوگا، اگرچہ باب کے تابع ہوتے ہوئے فی الحال یہ کافر ہوگا لیکن مستقبل میں امید ہے کہ وہ مسلمان ہو جائے اس لیے کہ اسلام کے دلائل ظاہر ہیں اور اگر اس کو مسلمان کا غلام قرار دیا جائے تو اگرچہ یہ مولیٰ کے تابع

ہوتے ہوئے مسلمان تو ہوگا لیکن پھر ہمیشہ کے لیے غلام رہیگا۔ اس لیے کہ آزادی حاصل کرنا اس کے بس میں نہ ہوگا۔

ولو قال زوج امرأة لصبي معهما هو ابني من غيرها وقالت هو ابني من غيره فهو ابنهما ولو ولدت امةً مشترأةً وادّعى المشتري الولد ثم استحقّت غرم الاب قيمة الولد يوم يخاصم وهو حرّ اى ولدت امةً "مُشترأةً وادّعى المشتري الولد ثم استحقّت الأم فالولد حرّ ويضمن الاب وهو المشتري قيمة الولد للمستحق لان ولد المغرور حرّ بالقيمة والمراد بالمغرور رجل وطى امرأة مُعْتَمِدًا على ملك يمين او نكاح فولدت ثم استحقّت وانما سُمّي مغرورًا لانّ البائع غره وباع منه جاريته لم تكن ملكًا له ويُعتَبَرُ قيمة الولد يوم الخصومة فان مات الولد فلا شئ على ابيه لعدم المنع منه وتركته له لانه حرّ الاصل فان قتله ابوه او غيره غرم الاب قيمته ويرجع بها كثمنها على بائعه لا بالعقر اى ان قتله الاب يضمن قيمته للمستحق وكذا ان قتله غيره فاخذ الاب ديتة فان الدية بدل له فسلامة البدل للاب كسلامة الولد ثم منع البدل من المستحق كمنع الولد وفيه القيمة ويرجع بالقيمة على البائع كما يرجع بثمنها ولا يرجع بالعقر الذى اخذ منه المستحق لانه بدل استيفاء منفعة البضع .

ترجمہ

اور اگر عورت کے شوہر نے ایک بچے کے بارے میں جو ان دونوں کے پاس تھا، کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اس عورت کے غیر سے اور عورت نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے اس شوہر کے غیر سے تو وہ ان دونوں کا بیٹا ہوگا اور اگر بچہ جنا خریدی ہوئی باندی نے اور مشتری نے ولد کا دعویٰ کر دیا پھر اس کا استحقاق ثابت ہو گیا تو باپ ضامن ہوگا ولد کی اس دن کی قیمت کا جس دن اس سے مخاصمت کی جائیگی اور وہ آزاد ہوگا یعنی خریدی ہوئی باندی کا بچہ پیدا ہوا اور مشتری نے ولد کا دعویٰ کر دیا پھر ماں کا استحقاق ثابت ہو گیا تو بچہ آزاد ہوگا اور باپ ضامن ہوگا جو کہ مشتری ہے، ولد کی قیمت کا مستحق کیلئے، اس لیے کہ مغرور (دھوکے میں رکھے گئے شخص) کا بچہ آزاد ہوتا ہے قیمت کے بدلے میں اور مغرور سے مراد ایسا آدمی ہے جس نے کسی عورت سے وطی کی ہو اعتماد کرتے ہوئے ملک یمین یا نکاح پر پس عورت نے بچہ جنا ہو پھر اس کا استحقاق ہو جائے، اور جزیں نیست کہ اس کا نام مغرور رکھا گیا اسلئے کہ بائع نے اسکو دھوکہ دیا اور اسکو فروخت کر دی اپنی ایسی باندی جو کہ اسکی ملک نہ تھی، اور اعتبار کیا جائیگا ولد کی قیمت کا خصوصیت والے دن کا، پس اگر ولد مر گیا تو اس کے باپ پر کوئی چیز لازم نہ ہوگی بوجہ اس کی طرف سے منع کے نہ ہونے کے اور اس بچے کا ترکہ اسی کا ہوگا اس لیے کہ وہ اصل سے آزاد ہے پس اگر اس کو قتل کر دیا اس کے باپ نے یا اس کے غیر نے تو باپ اس کی قیمت کا ضامن ہوگا اور اس کی قیمت کا رجوع کریگا مثل اس کے ثمن کے اپنے بائع پر نہ کہ مہر کا، یعنی اگر اس کو باپ نے قتل کر دیا تو وہ اس

کی قیمت کا ضامن ہوگا مستحق کے لیے اور اسی طرح اگر اس کو قتل کر دیا اس کے غیر نے پس باپ نے اس کی دیت لے لی اس لیے کہ دیت اس کا بدل ہے پس بدل کی سلامتی باپ کے لیے ولد کی سلامتی ہے پھر مستحق سے بدل کو روکے رکھنا ولد کو روکے رکھنے کی مانند ہے اور اس میں قیمت ہوتی ہے اور قیمت کا رجوع کریگا بائع پر جیسا کہ اس کے ثمن کا رجوع کریگا اور اس مہر کا رجوع نہیں کریگا جو اس سے مستحق لے چکا ہے اس لیے کہ وہ بضع کی منفعت کی وصولی کا بدل ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) ایک بچہ میاں بیوی کے قبضہ میں ہے، شوہر کہتا ہے یہ دوسری بیوی سے میرا بچہ ہے جبکہ بیوی کہتی ہے کہ یہ سابقہ شوہر سے میرا بچہ ہے، تو اب یہ بچہ دونوں کا سمجھا جائیگا اس لیے کہ ظاہر یہ ہے کہ وہ ان دونوں کا بیٹا ہے کیونکہ نکاحی فراش قائم ہے اور ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کو باطل کرنا چاہتا ہے، ایک دوسرے کا حق باطل کرنے میں ان میں سے کسی کی تصدیق نہ کی جائیگی۔

(ولو ولدت... الخ) کسی نے باندی خریدی پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا، مشتری نے کہا یہ میرا بچہ ہے، پھر پتہ چلا کہ یہ باندی کسی اور کی ہے (یعنی مستحق کی ہے بائع کی نہیں ہے) تو بچہ آزاد ہوگا اور باپ جو کہ مشتری ہے وہ بچے کی قیمت کا ضامن ہوگا، یہ قیمت وہ مستحق کو ادا کریگا۔ اسلئے کہ وہ بچہ مغرور کا بچہ ہے اور مغرور کا بچہ قیمت کے ساتھ آزاد ہوتا ہے، پس مشتری پر مستحق کے لیے اس بچے کی قیمت واجب ہوگی۔

(والمراءد... الخ) یہاں سے مغرور کی تعریف کرتے ہیں، مغرور اسکو کہتے ہیں جو کسی عورت کے ساتھ وطی کرے، اس کا خیال ہو کہ یہ میری باندی ہے یا بیوی ہے، اور اس عورت کا اس سے بچہ پیدا ہو جائے، پھر اس عورت پر کسی اور کا استحقاق ثابت ہو جائے۔ پس یہاں مشتری بھی مغرور ہے اسلئے کہ اس نے باندی کیساتھ یہ سمجھتے ہوئے وطی کی کہ یہ اس کی مملوک ہے، پھر بچہ پیدا ہوا، پھر معلوم ہوا کہ یہ باندی تو بائع کی ملک نہ تھی، بلکہ کسی اور کی ہے، جو کہ بائع نے اسکو فروخت کر دی تھی۔

(وانما سمي... الخ) یہاں سے مغرور کی وجہ تسمیہ کا بیان ہے کہ مغرور کا معنی ہے دھوکہ دیا ہوا، چونکہ اس مشتری کو بائع نے دھوکہ دیا تھا اور اسکے ہاتھ ایسی باندی فروخت کی تھی جو کہ اسکی ملک نہ تھی اسلئے مشتری کو یہاں مغرور کہا گیا۔

(ويعتبر... الخ) مشتری پر مستحق کیلئے جو بچے کی قیمت واجب ہوگی اس قیمت میں خصومت والے دن اعتبار کریں گے، (یعنی خصومت والے دن بچے کی جو قیمت کی ہوگی، مشتری کو وہی قیمت لازم ہوگی۔)

(فان مات... الخ) اسی صورت میں اگر بچہ مر جاتا ہے تو والد یعنی مشتری پر کوئی ضمان نہ ہوگا اسلئے کہ اس پر ضمان تب واجب ہوتا جب مشتری بچے کیلئے حالبس (روکنے والا) ہوتا، جب بچہ مر گیا تو باپ کی طرف سے جس (منع) نہیں پایا گیا۔

(وتركتہ... الخ) صورت مذکورہ میں جو بچے کی موت واقع ہوگئی تو اسمیں اس بچے کا ترکہ اسی مشتری

کا ہوگا اس لیے کہ یہ بچہ حرااصل ہے، جب یہ حر ہے تو مولیٰ (مستحق) کا اس کی میراث سے کوئی تعلق نہ ہوگا۔

(فان قتله... الخ) اگر اس بچے کو باپ نے قتل کر دیا کسی اور نے اسے قتل کیا اور باپ نے دیت لے

لی، تو باپ پر مستحق کیلئے اس بچے کی قیمت لازم ہوگی، اگر باپ نے خود قتل کیا ہو تب تو قیمت کا لازم ہونا ظاہر ہے اور اگر دوسرے نے قتل کیا ہو اور باپ نے اس سے بچے کی دیت وصول کر لی ہو تو باپ پر قیمت اس لیے لازم ہوگی کہ دیت اس بچے کا بدل ہے، باپ کو جب بدل مل گیا تو گویا مبدل منہ یعنی بچہ مل گیا، پس باپ نے جب بدل مستحق سے روکے رکھا (اسکو دیا نہیں) تو گویا اس نے بچے کو روکے رکھا، باپ اگر بچے کو مستحق سے روکے رکھتا تو اس پر قیمت لازم ہونی تھی لہذا جب اس نے بدل کو روکے رکھا تب بھی اس پر اس بچے کی قیمت لازم ہوگی۔

(ویرجع... الخ) وہ قیمت جو مشتری مستحق کو ادا کرے گا اس کا ضمان وہ بائع سے لے گا اور اسی طرح مشتری

اس باندی کا تم بھی بائع سے وصول کرے گا۔ اسلئے اسمیں سارا قصور بائع کا ہے کہ اس نے غیر کی مملوکہ زمین فروخت کر دی۔

(لا بالعقر... الخ) باندی کیساتھ جو مشتری نے وطی کی تھی اسکی وجہ سے مشتری پر اس باندی کا عقر (مہر)

واجب ہو گیا تھا، یہ عقر اس مشتری سے مستحق وصول کرے گا۔ اس عقر کا رجوع مشتری بائع سے نہیں کر سکتا۔ اسلئے کہ مشتری پر یہ عقر بائع کی وجہ سے واجب نہیں ہوا بلکہ اس لیے واجب ہوا کہ مشتری نے باندی کے منافع بضع حاصل کیے ہیں، یہ عقر انہی منافع بضع کا بدل ہے۔

﴿کتاب الاقرار﴾

هو اخبارٌ بحقٍ لاَ خَرَّ عَلَيْهِ وَحُكْمُهُ ظَهَرُ الْمُقَرَّرِ بِهِ لَا انْشَاءٌ هُ فَصَحَّ الْاِقْرَارُ بِالْخَمْرِ لِمُسْلِمٍ لَا بِطَلَاقٍ
وَعَتَقٍ مُكْرَهًا لَمَّا كَانَ حَكْمُ الْاِقْرَارِ الظَّهَرُ لَا الْاِنْشَاءُ صَحَّ الْاِقْرَارُ بِالْخَمْرِ لِلْمُسْلِمِ وَلَا يَصَحُّ
تَمْلِيْكُ الْخَمْرِ اَيَّاهُ ، وَلَا يَصَحُّ الْاِقْرَارُ بِالطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ مُكْرَهًا وَلَوْ كَانَ اِنْشَاءً يَصَحُّ لَاَنَّ طَلَاقَ الْمُكْرَهِ
وَعَتَاقَهُ وَاَقْعَانِ عِنْدَنَا .

﴿ترجمہ﴾

اقرار خبر دینا ہے دوسرے کے خلاف اپنے حق کی اور اس کا حکم اس چیز کا ظاہر ہونا جس کا اقرار کیا گیا ہے نہ کہ اس کو پیدا کرنا، پس صحیح ہے مسلم کے لیے شراب کا اقرار نہ کہ طلاق اور عتاق کا جبر کی حالت میں، چونکہ اقرار کا حکم ظہور ہے نہ کہ پیدا کرنا تو صحیح ہے مسلمان کیلئے شراب کا اقرار کرنا اور صحیح نہیں ہے شراب کا اسکو مالک بنانا، اور صحیح نہیں ہے طلاق اور عتاق کا جبر کی حالت میں اقرار اگر یہ انشاء ہوتا تو صحیح نہ ہوتا اسلئے کہ مجبور کی طلاق اور اس کے آزاد کرنا واقع ہو جاتے ہیں ہمارے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(ہو... الخ) اقرار کا لغوی معنی ہے اثبات، اور اصطلاحی معنی ہے: اپنے ذمے دوسرے کے حق کی خبر دینا۔
 (و حکمہ... الخ) اقرار کے حکم کو بیان کرتے ہیں، اس کا حکم یہ ہے کہ اس سے مقرب کا ظہور ہوتا ہے نہ کہ مقربہ کا انشاء، (یعنی اقرار کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہو جاتی ہے کہ مقررہ (جسے حق میں اقرار ہے) اس کا مالک ہے یا اقرار کی وجہ وہ چیز ظاہر ہو جاتی ہے جس کا اقرار کیا جاتا ہے، اقرار سے یہ مقصد نہیں ہوتا ہے کہ مقررہ کو اب اس چیز کا مالک بنایا جا رہا ہے یا اب کوئی چیز وجود میں آرہی ہے) لہذا اگر کسی مسلم نے اقرار کیا کہ میرے پاس جو شراب ہے وہ فلاں مسلمان کی ہے تو یہ صحیح ہے، اگر اقرار انشاء تملیک ہوتا تو یہ اقرار صحیح نہ ہوتا اس لیے کہ مسلمان کو شراب کا مالک نہیں بنایا جاسکتا، اسی طرح اگر کسی نے اس بات کا اقرار کیا کہ مجھے اپنی بیوی کو طلاق دینے پر مجبور کیا گیا تھا میں نے حالت اکراہ میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی ہے تو یہ صحیح نہیں ہے (یعنی اسکی بیوی کو طلاق نہ ہوگی)، اگر اقرار انشاء ہوتا تو یہ اقرار صحیح ہوتا اسلئے کہ حالت اکراہ میں طلاق وعتاق واقع ہو جاتے ہیں۔

وَلَوْ أَقَرَّ حُرٌّ مُّكَلَّفٌ بِحَقِّ مَعْلُومٍ أَوْ مَجْهُولٍ صَحَّ وَلَزِمَهُ بَيَانُ مَا جَهِلَ بِمَالِهِ قِيَمَةُ صَحَّةِ الْاِقْرَارِ
 بِالْمَجْهُولِ مَبْنِيَّةٌ عَلَى أَنَّهُ إِخْبَارٌ لَا اِنْشَاءٌ تَمْلِيكٍ وَصُدِّقَ الْمُقَرَّرُ مَعَ حَلْفِهِ اِنْ اِدَّعَى الْمُقَرَّرُ لَهُ أَكْثَرَ مِنْهُ
 وَلَا يُصَدِّقُ فِي أَقَلِّ مِنْ دَرَاهِمٍ فِي عِلَى مَالٍ وَمِنْ النِّصَابِ فِي عِلَى مَالٍ عَظِيمٍ مِنَ الذَّهَبِ أَوْ مِنَ الْفِضَّةِ
 وَمِنْ خَمْسٍ وَعَشْرِينَ فِي الْاِبْلِ وَمِنْ قَدْرِ النِّصَابِ فِي غَيْرِ مَالِ الزَّكَاةِ وَمِنْ ثَلَاثَةِ نَصَبٍ فِي اَمْوَالٍ
 عَظَامٍ وَدَرَاهِمُ ثَلَاثَةٌ وَدَرَاهِمُ كَثِيرَةٌ عَشْرَةٌ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ جَمْعَ الْكَثْرَةِ أَقَلُّهُ عَشْرَةٌ وَعِنْدَهُمَا
 لَا يُصَدِّقُ فِي أَقَلِّ مِنَ النِّصَابِ وَكَذَا دَرَاهِمًا دَرَاهِمًا وَكَذَا اِحْدَا عَشَرَ وَكَذَا اَوْ كَذَا اِحْدَا عَشْرُونَ
 لِأَنَّ كَذَا وَكَذَا كُنَايَةٌ عَنِ الْعَدَدَيْنِ وَأَقَلُّ عَدَدَيْنِ يُذَكَّرَانِ بِغَيْرِ وَوَاحِدَ عَشَرَ أَقَلُّ عَدَدَيْنِ يُذَكَّرَانِ بِالْوَاوِ
 اِحْدَا عَشْرُونَ وَلَوْ ثَلَاثٌ بَلَا وَوَاحِدَ عَشَرَ لِأَنَّهُ لَا نَظِيرَ لثَلَاثَةٍ بَلَا وَوَاحِدَ عَشْرٍ مِنْهُ اِثْنَانِ بَلَا وَوَاحِدَ عَشْرٍ
 اِحْدَا عَشْرَ وَمَعَ وَوَاحِدَ عَشْرَةٍ وَوَاحِدَ عَشْرُونَ وَإِنْ رُبَعَ زَيْدَ الْفِ يَعْنِي اِنْ رُبَعَ لَفْظٌ كَذَا مَعَ الْوَاوِ فَيَكُونُ
 الْفُ وَمِائَةٌ وَاحِدًا وَعَشْرُونَ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اقرار کیا آزاد مکلف نے حق معلوم کا یا مجہول کا تو صحیح ہے اور اس کو لازم ہوگا اس چیز کا بیان جس کو اس نے مجہول رکھا اس چیز کیساتھ جس کی کوئی قیمت ہو، مجہول کے اقرار کا صحیح ہونا یہی ہے اس بات پر کہ یہ خبر دینا ہے نہ کہ تملیک کو پیدا کرنا، اور تصدیق کی جائیگی مقرر کی اسکی قسم کیساتھ اگر مقررہ دعویٰ کرے اس سے زیادہ کا اور تصدیق نہیں کی جائیگی ایک درہم سے کم کی ”میرے ذمے مال ہے“ میں اور (تصدیق نہ کی جائیگی) نصاب سے کم کی ”مجھ پر مال عظیم ہے سونے یا چاندی میں سے“ میں

اور پچیس اونٹوں سے کم کی (تصدیق نہ کی جائیگی) اونٹوں میں اور نصاب کی مقدار سے کم میں (تصدیق نہ کی جائیگی) قیمت کے لحاظ سے مال زکوٰۃ کے غیر میں اور تین نصابوں سے کم کی (تصدیق نہ ہوگی) اموال عظام میں، اور درہم تین ہیں اور درہم کثیرہ دس ہیں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ جمع کثرۃ اس کا اقل فرد دس ہے اور صاحبین کے نزدیک تصدیق نہ کی جائیگی نصاب سے کم کی اور ”و کذا درہما“ ایک درہم ہے اور ”کذا کذا“ گیارہ ہیں اور ”کذا و کذا“ اکیس ہیں اس لیے کہ ”کذا و کذا“ کنایہ ہیں دو عددوں سے اور ان دو عددوں کا کم سے کم فرد جو ذکر کیا جاتا ہے واو کے بغیر گیارہ ہے اور ان دو عددوں کا کم سے کم فرد جن کو ذکر کیا جاتا ہے واو کے ساتھ، اکیس ہے اور اگر تین مرتبہ ذکر کیا واو کے ساتھ تو گیارہ ہے اس لیے کہ بغیر واو کے تین کی کوئی نظیر نہیں ہے پس اس سے قریب ترین عدد دو ہیں بغیر واو کے یعنی گیارہ، اور واو کے ساتھ پس ایک سو اکیس ہے اور اگر چار مرتبہ ذکر کیا تو ایک ہزار بڑھا دیا جائیگا یعنی اگر چار مرتبہ لفظ کذا ذکر کیا واو کے ساتھ تو ایک ہزار ایک سو اکیس ہونگے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر... الخ) اگر کسی آزاد مکلف (عاقلاً بالغ) نے دوسرے کے حق کا اقرار کیا تو یہ صحیح ہے، خواہ اس نے حق معلوم کا اقرار کیا ہو جیسے کہے کہ میں نے فلاں کے سودرہم دینے ہیں، یا مجہول کا اقرار کیا ہو، جیسے کہے کہ میں نے فلاں کا کچھ دینا ہے، اگر مجہول کا اقرار کرے تو اس کو کہا جائیگا کہ تمہاری کیا مراد ہے؟ اور اس پر واجب ہے کہ وہ ایسی چیز کو بیان کرے، جس کی کوئی قیمت ہو مثلاً سودرہم وغیرہ۔ ایسی چیز بیان نہ کرے جس کی کوئی قیمت نہ ہو جیسے تنکا وغیرہ۔

(صحة الاقرار... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مجہول کے اقرار کا صحیح ہونا اس بات پر مبنی ہے کہ اقرار اخبار (خبر دینے) کا نام ہے نہ کہ انشاء کا، ورنہ اگر اقرار انشاء ہوتا تو مجہول کا اقرار صحیح نہ ہوتا۔ جیسے مجہول چیز کی تملیک جائز نہیں ہوتی۔

(و صدق... الخ) اگر مقر نے ایک مال کا اقرار کیا مثلاً کہا کہ میں نے فلاں کے سودرہم دینے ہیں اور مقر لہ (فلاں) نے اس سے زائد کا دعویٰ کیا مثلاً اس نے کہا تم نے میرے ایک سو پچاس درہم دینے ہیں تو مقر کی بات مانی جائیگی، اور اس سے قسم بھی لی جائیگی۔ اس لیے کہ مقر زیادتی کا منکر ہے، جبکہ مقر لہ زیادتی کا مدعی ہے، اور بات منکر کی مانی جاتی ہے اور اس سے قسم بھی لی جاتی ہے۔

(و صدق... الخ) اگر کسی نے کہا علی مال (میرے ذمہ مال ہے) تو پر لازم ہے کہ اس کو بیان کرے، اس کو کہا جائیگا کہ تمہاری مال سے کیا مراد ہے؟ اگر اس کی مراد ایک درہم سے کم میں ہو تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی (مثلاً وہ کہتا ہے کہ میری مراد نصف درہم ہے تو اس کی تصدیق نہیں کریں گے) اور اگر کہا علی مال عظیم من الذهب (مجھ پر سونے سے ایک بڑا مال لازم ہے) یا کہا علی مال عظیم من الفضة (مجھ پر چاندی سے ایک بڑا مال لازم ہے) تو کم از کم ایک نصاب

اس پر واجب ہوگا (یعنی پہلی صورت میں کم از کم اس پر ساڑھے سات تولہ سونا اور دوسری صورت میں اس پر کم از کم ساڑھے باون تولہ چاندی واجب ہوگی۔) اور اگر اونٹوں کا اقرار کیا کہ میں نے فلاں کے اونٹ دینے ہیں تو پچیس اونٹوں سے کم میں اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی (مثلاً کہتا ہے کہ میں نے فلاں کے اونٹ دینے ہیں جب اس سے پوچھا گیا کتنے دینے ہیں؟ تو کہتا ہے کہ دس دینے ہیں تو اس کی تصدیق نہیں کی جائیگی، ہاں جب کم از کم پچیس اونٹ کہے تب اس کی تصدیق کی جائیگی) اور اگر مال زکوٰۃ کے علاوہ کسی مال کا اقرار کیا تو اس پر نصاب کے بقدر قیمت واجب ہوگی، اور اگر کہا مجھ پر اموال عظام لازم ہیں، تو تین نصاب اس پر لازم ہونگے۔ اور اگر کہا علی درہم تو تین درہم لازم ہونگے اور اگر کہا علی درہم کثیرہ، تو امام صاحب کے نزدیک اس پر دس درہم لازم ہونگے اور صاحبین کے نزدیک کم از کم ایک نصاب کے بقدر لازم ہوگا، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جب اس نے کہا علی درہم کثیرہ تو گویا اس نے کہا کہ مجھ پر اتنے درہم لازم ہیں جن پر جمع کثرۃ صادق ہے اور کم سے کم وہ عدد جس پر جمع کثرۃ صادق ہے وہ دس ہیں لہذا دس درہم لازم ہونگے۔

(و کذا... الخ) اگر کہا علی کذا درہم، تو ایک درہم لازم ہوگا اور اگر کہا علی کذا کذا درہم، تو گیارہ درہم لازم ہونگے اور کہا علی کذا و کذا درہم، تو اکیس درہم لازم ہونگے۔ اس لیے کہ کذا و کذا دو عددوں سے کنایہ ہیں اور کم سے کم ایسے دو عدد جو واو کے بغیر ذکر کیے جائیں، احد عشر ہیں یعنی گیارہ۔ پس کذا کذا درہم میں گیارہ لازم ہونگے اور کم سے کم ایسے دو عدد جو واو کیساتھ ذکر کیے جائیں وہ احد و عشرون ہیں یعنی اکیس۔ پس کذا و کذا میں اکیس درہم لازم ہونگے۔

(ولو ثلث... الخ) اگر تین مرتبہ واو کے بغیر کذا ذکر کیا یوں کہا علی کذا کذا کذا درہم، تو گیارہ درہم لازم ہونگے اسلئے کہ ایسے کسی عدد کی نظیر نہیں ہے جو تین الفاظ پر بغیر واو کے مشتمل ہو، ہاں اس کے قریب ترین ایسا عدد ہے جو دو لفظوں پر بغیر واو کے مشتمل ہے یعنی احد عشر، تو مراد وہی ہوگا۔ پس مقرر گیارہ درہم لازم ہونگے اور اگر تین مرتبہ واو کے ساتھ ذکر کیا علی کذا و کذا و کذا درہم، تو ایک سو اکیس لازم ہونگے۔ اور اگر چار مرتبہ واو کے ساتھ کہا یعنی علی کذا و کذا و کذا و کذا درہم، تو ایک ہزار ایک سو اکیس لازم ہونگے۔

وَعَلَىٰ قَبْلَىٰ اقْرَأْ بِدِينٍ وَصَدَّقَ إِنْ وَصَلَ بِهِ هُوَ وَدِيْعَةٌ وَإِنْ فَصَّلَ فَلَا. لِأَنَّ ظَاهِرَهُ الْاِقْرَارُ بِالْدِّينِ فَقَوْلُهُ هُوَ وَدِيْعَةٌ يَكُونُ بَيَانًا تَغْيِيرٍ بِتَاوِيلٍ إِنَّ عَلَيْهِ حِفْظَ الْوَدِيْعَةِ وَهُوَ يَصْحُحُ مَوْصُولًا لَا مَفْصُولًا كَالْاِسْتِثْنَاءِ وَالتَّخْصِيصِ .

ترجمہ

اور علی اور قبلی دین کا اقرار ہے اور اس کی تصدیق کی جائیگی اگر موصولاً بیان کرے کہ یہ ودیعت ہے اور اگر مفصولاً

کرے تو نہیں اسلئے کہ اسکا ظاہر دین کا اقرار ہے پس اسکا قول ”ہو ودیعة“ بیان تغیر ہے اس تاویل کیساتھ کہ اس پر ودیعت کی حفاظت لازم ہے اور یہ صحیح ہے موصولاً نہ کہ مفصلاً جیسے استثناء اور تخصیص۔

﴿توضیح﴾

(وعلی... الخ) اگر مقرر نے کہا فلان علی الف (فلاں کیلئے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں) یا کہا: فلان قبلی الف (فلاں کیلئے میری جانب سے ہزار ہیں) تو یہ دین کا اقرار سمجھا جائیگا لہذا اس پر ہزار دین کے طور پر لازم ہونگے اور اگر اس نے ساتھ ودیعة کہا ہو یعنی کہا: فلان علی الف ودیعة (فلاں کے لیے میرے ذمہ ہزار ہیں جو کہ ودیعت کے طور پر ہیں) تو دیکھیں گے یہ کلام (ودیعة) موصولاً ذکر کرتا ہے یا مفصلاً۔ (یعنی پہلے کلام (فلان علی الف) کے ساتھ متصلاً ذکر کرتا ہے یا تھوڑی دیر کے بعد علیحدہ طور پر ذکر کرتا ہے) اگر موصولاً ذکر کرتا ہے تو اس مقرر کی تصدیق کی جائیگی اور اگر مفصلاً ذکر کرے تو تصدیق نہیں کی جائیگی۔ اسلئے کہ جب اس نے پہلے علی یا قبلی کہا تو ظاہر یہ ہے کہ وہ دین کا اقرار کر رہا ہے پھر جب کہتا ہے کہ وہ مال ودیعت ہے تو یہ بیان تغیر ہے اور بیان تغیر موصولاً جائز ہوتا ہے مفصلاً جائز نہیں ہوتا ہے۔ جیسے استثناء اور تخصیص کہ یہ موصولاً جائز ہوتے ہیں مفصلاً جائز نہیں ہوتے۔

(بتاویل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب کہا علی یا قبلی پھر اسکے بعد وہ کہتا ہے کہ وہ مال جو میرے ذمہ ہے وہ ودیعت کے طور پر ہے اس کی یہ ودیعت دالی بات بالکل تسلیم نہیں کرنی چاہیے اسلئے کہ علی وغیرہ کے الفاظ تو صرف دین کیلئے استعمال ہوتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں ودیعت کے بارے میں اس کی بات اس لیے مانی جائیگی کہ وہ قائل مقرر، علی اور قبلی کی تاویل ان الفاظ سے کر سکتا ہے کہ میں نے علی اسلئے کہا کہ میری مراد یہ ہے کہ اس کی امانت میرے اوپر لازم ہے لہذا ودیعت کا قول درست ہوگا۔

وعندی اوفی بیتی او کیسی او صندوقی امانة وقوله لمدعی الالف اتزنها او انتقدھا او اجلنی بها او قضیتکھا او ابراتی منها او تصدقت بها علی او وهبتھا لی واحلت بها علی زید اقرار وبلاضمیر لا، لانه ان لم يذكر الضمیر یحتمل ان یراد زن کلامک بمیزان العقل او انتقد کلامک ولا تقل قولاً زيفاً واجلنی یراد به امهلنی فی الجواب وقضیت یراد به حکمت بانک کاذب و ابراتی من ان لا تدعی علی وتصدقت علی کثیراً فما بالک تدعی علی بلا حق و وهبتی کثیراً کما فی تصدقت واحلت لک مالاً علی زید فما صنعت به .

﴿ترجمہ﴾

اور عندی اور معی اور فی بیتی یا فی کیسی (میری جیب میں) یا فی صندوقی کے الفاظ امانت ہیں اور اسکا

قول ہزار کے مدعی کو کہ انکو وزن کر لے یا ان کو پرکھ لے یا مجھے ان کی مہلت دے یا میں نے یہ تمہیں ادا کر دیئے ہیں یا تم نے مجھے ان سے بری کر دیا ہے یا تم نے یہ مجھے صدقہ کر دیئے تھے یا تو نے مجھے یہ ہبہ کیے تھے یا میں نے ان کا تمہیں حوالہ کیا تھا زید پر، یہ اقرار ہے اور بغیر ضمیر کے نہیں، اسلئے کہ اگر اس نے ضمیر ذکر نہیں کی تو احتمال ہے کہ اسکی مراد یہ ہو کہ اپنے کلام کو عقل کی ترازو کے ساتھ اور اپنے کلام کو پرکھ، اور کھوٹی بات مت کر اور اجلسنی سے مراد یہ ہو کہ مجھے جواب میں مہلت دے اور قضیت سے مراد یہ ہو کہ میں نے فیصلہ کیا کہ تم جھوٹے ہو اور تم نے مجھے بری کر دیا اس بات سے کہ مجھ پر دعویٰ نہیں کرو گے اور تو نے مجھ پر بہت صدقہ کیا ہے، پس تمہیں کیا ہوا کہ مجھ پر بغیر حق کے دعویٰ کرتے ہو تم نے مجھے بہت ہبہ کیا جیسا کہ تصدقت میں، اور میں نے تیرے لیے مال کا حوالہ کیا تھا زید پر تو نے اس کا کیا کیا؟

﴿توضیح﴾

(وعندی... الخ) اگر کہا لفلان عندی الف (فلاں کیلئے میرے پاس ہزار ہیں) یا کہا لفلان معی الف، یا کہا لفلان فی بیتی الف، یا کہا لفلان فی کیسی الف (فلاں کے لیے میرے جیب میں ہزار ہیں) یا کہا فی صندوقی الف، تو ان تمام صورتوں میں یہ اقرار امانت کا اقرار ہو گا دین کا اقرار نہیں ہو گا۔

(وقوله... الخ) اگر ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا اور کہا تم نے میرے ہزار دینے ہیں، مدعی علیہ نے کہا اتزنہا، ان کو وزن کر لے، یا کہا انتقدہا، ان کو پرکھ لے، یا کہا اجلسنی بھا، مجھے ان کی مہلت دے دے، یا کہا قضیتکھا، کہ میں وہ ہزار تمہیں ادا کر چکا ہوں، یا کہا ابر اتنی منها کہ تم نے مجھے ان ہزار سے بری کر دیا تھا یا کہا تصدقت بھا علی، وہ ہزار تم مجھ پر صدقہ کر چکے ہو، یا کہا و ہبتھما لّی، کہ وہ ہزار تم مجھے ہبہ کر چکے ہو، یا کہا احلتک بھا علی زید، کہ میں نے ان ہزار کا زید پر حوالہ کر دیا تھا (یعنی میں نے زید کے ذمہ لگایا تھا کہ وہ ہزار تمہیں ادا کر دے) تو ان تمام صورتوں میں یہ سمجھا جائیگا کہ مدعی علیہ نے دین کا اقرار کر لیا ہے اور اگر مدعی علیہ جواب میں وہ ضمیر ذکر نہیں کرتا ہے جو الف کی راجع ہو، مثلاً کہا اتزن، یا انتقد وغیرہ تو یہ اقرار نہ ہو گا۔ اسلئے کہ اب اس بات کا بھی احتمال ہے کہ وہ دین کا اقرار کر رہا ہے اور غیر کا بھی احتمال ہے لہذا دین کے اقرار میں شک ہو گیا اور شک کی وجہ سے اقرار ثابت نہیں ہوتا باقی وہ غیر جسکا یہاں احتمال ہے اس کی تفصیل اس طرح ہے کہ جب کہا اتزن، تو احتمال ہے کہ شاید اسکی مراد ہو کہ اپنے کلام کو عقل کے ترازو میں تول، اور جب کہا انتقد، تو اس میں یہ احتمال ہے کہ اسکی مراد یہ ہو کہ اپنے کلام کو پرکھ اور غلط بات مت کر اور جب کہا اجلسنی، تو یہ احتمال ہے کہ مراد یہ ہو مجھے جواب کیلئے مہلت دو اور جب کہا قضیت تو یہ احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ میں نے حکم لگا دیا کہ تم جھوٹے ہو اور ابر اتنی میں یہ احتمال ہے کہ اس سے اسکی مراد یہ ہو کہ تم نے مجھے بری کر دیا تھا کہ تم مجھ پر دعویٰ نہیں کرو گے، اور تصدقت میں اس بات کا احتمال ہے کہ اس سے یہ مراد ہو کہ تم نے مجھ پر کئی مرتبہ صدقہ کیا اب تمہیں کیا ہوا کہ مجھ پر ناحق دعویٰ کرتے ہو۔ اور و ہبتنی میں احتمال ہے کہ یہ مراد یہ

ہو کہ تم نے مجھ پر کئی مرتبہ چیزوں کا ہبہ کیا اب کیا ہوا کہ تم مجھ پر ناحق دعویٰ کرتے ہو۔ اور احلت میں یہ احتمال ہے کہ مراد یہ ہو کہ میں نے تیرے لیے زید کا مال کا حوالہ کیا تھا تم نے اس مال کا کیا کیا۔

وإن أقرَّ بدينٍ مَوْجَلٍ صَدَقَ الْمُقَرُّ لَهُ إِنْ قَالَ هُوَ حَالٌ وَحُلْفَ أَى حُلْفَ الْمُقَرُّ لَهُ عَلَى أَنَّهُ لَيْسَ مَوْجَلًا فَيَجِبُ لَهُ الدِّينُ حَالًا وَمِائَةً وَدِرْهَمٌ كُلُّهَا دِرْهَمٌ وَفِي مِائَةٍ وَثُوبٌ وَمِائَةٌ وَثُوبَانِ تُفَسَّرُ الْمِائَةُ وَمِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ كُلُّهَا ثِيَابٌ إَعْلَمَ أَنَّ فِي قَوْلِهِ لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ تَفْسِيرُ الْمِائَةِ كَمَا فِي عَلَى مِائَةٍ وَثُوبٌ وَهُوَ الْقِيَاسُ وَعِنْدَنَا إِذَا ذُكِرَ بَعْدَ لَفْظِ الْعَدَدِ مَا هُوَ مِنَ الْمُقَدَّرَاتِ كَمَا إِذَا قَالَ مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ وَمِائَةٌ وَقَفِيزٌ حَنْطَةٌ يَكُونُ الْمِائَةُ مِنْ جِنْسٍ ذَلِكَ الْمُقَدَّرِ قِيَاسًا عَلَى مَا إِذَا ذُكِرَ بَعْدَ لَفْظِ الْعَدَدِ عَدَدٌ آخَرٌ نَحْوُ مِائَةٍ وَثَلَاثَةِ أَثْوَابٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مِنَ الْمُقَدَّرَاتِ كَالثُوبِ مِثْلًا فَحُ يُفَسَّرُ الْمِائَةُ .

ترجمہ

اور اگر اقرار کیا دین موجل کا تو مقرلہ کی تصدیق کی جائیگی اگر اس نے کہا: یہ فی الحال ہے، تو اس سے قسم لی جائیگی یعنی مقرلہ سے قسم لی جائیگی اس بات پر کہ وہ موجل نہیں ہے پس اس کے لئے دین واجب ہوگا فی الحال، اور ”مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ“ میں سارے کے سارے درہم ہونگے، اور ”مِائَةٌ وَثُوبٌ“ میں تفسیر کی جائیگی مِائَةٍ کی اور ”مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ“ میں سارے کے سارے کپڑے ہونگے، جان تو کہ اس کے قول لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ میں امام شافعی کے نزدیک مِائَةٍ کی تفسیر کی جائیگی جیسے کہ عَلَى مِائَةٍ وَثُوبٌ میں اور یہی قیاس ہے اور ہمارے نزدیک اگر ذکر کرے لفظ عدد کے بعد ایسی چیز جو مقدرات میں سے ہو جیسا کہ جب کہے: مِائَةٌ وَدِرْهَمٌ وَمِائَةٌ وَقَفِيزٌ حَنْطَةٌ تو مِائَةٍ اس مقدر کی جنس میں سے ہوگا قیاس کرتے ہوئے اس صورت پر کہ جب ذکر کیا جائے لفظ عدد کے بعد دوسرے عدد کو مثلاً مِائَةٌ وَثَلَاثَةُ أَثْوَابٍ اور اگر وہ مقدرات میں سے نہ ہو تو اس وقت مِائَةٍ کی تفسیر کی جائیگی۔

توضیح

(وان اقر... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کیلئے دین موجل کا اقرار کیا (یہ کہا کہ میں ایک ماہ کے بعد تمہارا ہزار درہم ادا کرنا ہے) اور مقرلہ نے کہا تم نے فی الحال دین ادا کرنا ہے تو مقرلہ سے قسم لی جائیگی اور بات بھی اسی کی مانی جائیگی۔ لہذا مقر پر فی الحال دین کی ادائیگی واجب ہوگی۔

(ومائة... الخ) اگر کہا لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَدِرْهَمٍ (فلان کے لیے میرے ذمہ سواور ایک درہم ہیں) تو اس پر ایک سوا ایک درہم واجب ہونگے۔ یعنی مِائَةٍ سے مراد درہم ہونگے اور اگر کہا لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَثُوبٍ (فلان کیلئے میرے ذمہ ایک سواور ایک کپڑا ہے) یا کہا لِفُلَانٍ عَلَى مِائَةٍ وَثُوبَانِ (دو کپڑے) تو اس پر ایک کپڑا (پہلی صورت میں) اور دو کپڑے

(دوسری صورت میں) واجب ہونگے اور مائۃ کے بارے میں اس سے پوچھا جائیگا کہ تمہاری مائۃ سے کیا مراد ہے؟ اور اگر کہا لفلان علی مائۃ وثلثۃ اثواب تو اس پر ایک سو تین کپڑے لازم ہونگے۔ یعنی مائۃ سے مراد بھی کپڑے ہونگے۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لفلان علی مائۃ ودرہم میں ایک درہم اس پر لازم ہوگا اور مائۃ کے بارے میں اس سے تفسیر طلب کی جائیگی اور قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے لیکن ہم کہتے ہیں کہ لفظ عدد یعنی مثلاً مائۃ کے بعد اگر ایسی چیز کا تذکرہ ہو جو مقدرات میں سے ہے تو مائۃ اسی مقدار کی جنس میں سے ہوگا جیسے علی مائۃ ودرہم میں مائۃ سے مراد درہم ہونگے اور علی مائۃ وقفیز حنطۃ میں مائۃ سے مراد وقفیز حنطہ ہونگے اور اگر عدد یعنی مائۃ کے بعد ایسی چیز ذکر کی جائے جو مقدرات میں سے نہ ہو تو مائۃ کے بارے میں تفسیر طلب کی جائیگی جیسے علی مائۃ و ثوب یا علی مائۃ و ثوبان، ثواب دیکھیں کہ ثوب اور ثوبان مقدرات میں سے نہیں لہذا مائۃ کے بارے میں پوچھا جائیگا کہ تمہاری کیا مراد ہے اور اگر کہا لفلان علی مائۃ وثلثۃ اثواب، تو مائۃ سے مراد یہاں کپڑے ہی ہونگے اسلئے کہ مائۃ معطوف علیہ ہے اور ثلاثۃ معطوف ہے اور اثواب اس کے بعد بغیر عطف کے مذکور ہے تو ظاہر یہی ہے کہ دونوں عددوں (مائۃ اور ثلاثۃ) سے مراد یہی کپڑے ہونگے۔

والاقرار بدایۃ فی اصطبل یلزمہا فقط وخاتم حلقته وفصہ ای الاقرار بخاتم یلزم حلقته وفصہ هذا من باب العطف علی معمولی عاملین مختلفین والمجرور مُقَدَّمٌ نحو فی الدار زید والحجرۃ عمرو وکذا فی قوله وسیف جفنه وحمائله ونصله وحجلۃ العیدان الکسوة الحجلۃ البیت المزیّن بالثیاب والسُرر وثمر فی قوصرة ایّاهما کثوب فی منديل او ثوب و ثوب فی عشرة اثواب واحداً هذا عند ابی یوسف فان عشرة اثواب لا تكون تابعة لثوب واحد وعند محمد یلزمه احد عشر ثوباً لان الثوب النفیس یلف فی ثیاب کثیرۃ.

ترجمہ

اور اصطبل میں جانور کا اقرار لازم ہوگا اس جانور کو فقط، اور خاتم (کا اقرار لازم ہوگا) اسکے حلقے اور اس کے نگینے کو یعنی انگوٹھی کا اقرار لازم ہوگا اس کے حلقے اور نگینے کو، یہ دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر عطف کے باب سے ہے اور مجرور مقدم ہے جیسے فی الدار زید والحجرۃ عمرو، اور اسی طرح اس کے قول وسیف جفنه وحمائله ونصله وحجلۃ العیدان الکسوة الحجلۃ البیت المزیّن بالثیاب والسُرر وثمر فی قوصرة ایّاهما کثوب فی منديل او ثوب و ثوب فی عشرة اثواب واحداً هذا عند ابی یوسف فان عشرة اثواب لا تكون تابعة لثوب واحد وعند محمد یلزمه احد عشر ثوباً لان الثوب النفیس یلف فی ثیاب کثیرۃ۔

﴿توضیح﴾

(والاقرار... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے اصطبل میں دابہ (جانور) کا اقرار کیا تو فقط دابہ لازم ہوگا، اصطبل لازم نہ ہوگا اور اگر انگوٹھی کا دوسرے کیلئے اقرار کیا تو حلقہ اور نگینہ دونوں لازم ہونگے۔

(وهذا... الخ) یہاں سے ترکیب کو بیان کرتے ہیں۔ کہ یہاں دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے اور مجرور مقدم ہے وہ اس طرح کہ یہاں دو معمول ہیں، ایک دابہ جو باء کا معمول ہے، اور دوسرا ہا ضمیر، جو یلزم کا معمول ہے، ان پر دو لفظوں کا عطف ہے۔ ایک خاتم کا جو کہ دابہ پر معطوف ہے جس کا عامل باء ہے اور دوسرا حلقہ و فصہ، جو ہا ضمیر پر معطوف ہے اور اس ضمیر کا عامل یلزم ہے اور مجرور یعنی دابہ مقدم ہے جیسے فی الدار زید والحجرة عمرو۔ اس میں الدار فی کا معمول ہے، اور زید ابتدا کا معمول ہے، یہاں بھی دو مختلف عاملوں کے دو معمولوں پر دو لفظوں کا عطف ہے چنانچہ والحجرة کا عطف الدار پر ہے۔ جس میں عامل فی ہے اور عمرو کا عطف زید پر جس میں عامل ابتداء ہے۔

(وكذا... الخ) اس کا مطلب یہ ہے کہ مصنف کے قول وسيف... الخ میں یہی ترکیب جاری ہوگی کہ سيف کا دابہ پر عطف ہے جو باء کا معمول ہے اور جفنه وحمائله ونصله کا ہا ضمیر پر عطف ہے جو یلزم کا معمول ہے اسی طرح حجلة کا دابہ پر عطف ہے جسمیں عامل باء ہے اور العیدان والكسوة کا ہا ضمیر پر عطف ہے جو یلزم کا معمول ہے، عبارت کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے دوسرے کیلئے تلوار کا اقرار کر لیا تو اس پر تلوار کا پھل، پڑتلہ اور میان بھی لازم ہوگی۔ اور اگر کسی نے دوسرے کے لیے ڈولی کا اقرار کر لیا تو اس پر وہ لکڑیاں، اور کپڑے جو اس ڈولی پر لگے ہوتے ہیں سب لازم ہو جائیں گے۔ حجلہ ڈولی کو کہتے ہیں، یعنی وہ بیت جو کپڑوں اور تختیوں سے مزین ہو۔

(وثمر... الخ) اگر کسی نے ٹوکری میں پھل کا اقرار کیا تو اس پر دونوں (پھل اور ٹوکری) لازم ہو جائیں گے۔ (کثوب... الخ) اگر کسی نے کہا کہ میں نے فلان کا کپڑا رومال میں دینا ہے، تو رومال اور کپڑا دونوں لازم ہونگے اور اگر کہا کہ میرے ذمہ کپڑے میں کپڑا ہے، تو بھی دونوں کپڑے لازم ہونگے۔

(وثوب... الخ) اگر کسی نے کہا کہ میرے ذمہ دس کپڑوں میں ایک کپڑا ہے، تو امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ایک کپڑا لازم ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک گیارہ کپڑے لازم ہونگے۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ یہاں دس کپڑے اس ایک کپڑے کے تابع ہونگے یا نہیں؟ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک تابع نہیں ہونگے لہذا صرف ایک کپڑا ہی لازم ہوگا اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ دس کپڑے اس ایک کپڑے کے تابع ہونگے۔ اسلئے کہ بسا اوقات نفیس کپڑے کو بہت سارے کپڑوں میں لپیٹ دیا جاتا ہے، لہذا وہ دس کپڑے اس ایک کپڑے کے تابع ہو جائیں گے۔ پس گیارہ کپڑے لازم ہونگے۔

وخمسة في خمسة بنية الضرب خمسة وبنية مع عشرة وعند حسن بن زياد يلزمه خمسة وعشرون وقد ذكر في كتاب الطلاق وفي من درهم الى عشرة وما بين درهم الى عشرة عليه تسعة هذا عند ابي حنيفة لان الغائنة الاولى تدخل ضرورة والاخيرة لا تدخل وعندهما تدخل الغائتان فيجب عشرة وعند زفر لا تدخل شئ منهما فيجب ثمانية وفي له من داري ما بين هذا الحائط الى هذا الحائط له ما بينهما والفرق لابي حنيفة ان في قوله ما بين الواحد الى العشرة لا وجود لما بينهما الا بانضمام الاول كما يقال سني ما بين خمسين الى ستين اي مع انضمام الاحاد التي دون الخمسين بخلاف ما بين الحائطين .

﴿ترجمہ﴾

اور پانچ میں پانچ ضرب کی نیت کیساتھ پانچ ہونگے اور مع کی نیت کے ساتھ دس ہونگے اور حسن بن زیاد کے نزدیک اس کو پچیس لازم ہونگے اور تحقیق گزر چکا ہے اس کا بیان کتاب الطلاق میں، اور ”ایک درہم سے دس تک“ اور ”ایک درہم کے درمیان سے دس تک“ میں اس پر نو درہم ہونگے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ پہلی غایت داخل ہوتی ہے ضرورت کیوجہ سے اور آخری داخل نہیں ہوتی اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہو جائیں گی پس دس واجب ہونگے اور امام زفر کے نزدیک ان میں کوئی بھی داخل نہ ہوگی پس آٹھ واجب ہونگے اور ”اس کیلئے میرے دار سے اس دیوار کے درمیان سے اس دیوار تک کا حصہ ہے“ میں اس مقررہ کیلئے ان دیواروں کے درمیان کا حصہ ہوگا اور فرق امام صاحب کیلئے یہ ہے کہ اسکے قول ”ایک کے درمیان سے دس تک“ میں کوئی وجود نہیں ہے ان کے درمیان والے اعداد کا مگر پہلے کو ملانے کے ساتھ جیسا کہ کہا جائے میری عمر پچاس سے ساٹھ تک ہے یعنی ان آحاد کو ملانے کے ساتھ جو پچاس سے کم ہیں بخلاف دو دیواروں کے مابین کے۔

﴿توضیح﴾

(خمسة... الخ) اگر کہا فلان علی خمسة في خمسة (فلان کے لیے میرے ذمہ پانچ درہم میں پانچ درہم ہیں) اور ضرب کی نیت کی، تو پانچ درہم لازم ہونگے اور حسن بن زیاد سے روایت ہے کہ پچیس لازم ہونگے۔ ان کی دلیل ظاہر ہے کہ پانچ کو پانچ میں ضرب دینے سے پچیس بنتے ہیں جبکہ ہم کہتے ہیں کہ ضرب کا فائدہ تکثیر اجزاء ہے اب مطلب یہ ہوگا کہ ہر درہم کے پانچ اجزاء ہیں تو پانچ درہم کے پچیس اجزاء ہو جائیں گے اور پانچ درہموں کے پچیس اجزاء ہونے سے پانچ درہموں میں کوئی اضافہ نہ ہوگا اور اگر اس نے کہا میری خمسة في خمسة سے مراد مع خمسة ہے (یعنی پانچ میں پانچ)، تو دس درہم لازم ہونگے۔

(وفي من... الخ) اگر کہا فلان علی من درهم الى عشرة (فلان کیلئے میرے ذمہ ایک درہم سے دس

درہم تک ہیں) یا کہا لفلان علی مابین درہم الی عشرة (فلان کیلئے میرے ذمے ایک درہم کے درمیان سے دس درہم تک ہیں) تو امام صاحب کے نزدیک نو درہم لازم ہونگے اور صاحبین کے نزدیک دس لازم ہونگے، اور امام زفر کے نزدیک آٹھ لازم ہونگے اختلاف کا منشا یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک غایت اولی داخل ہوگی غایت ثانیہ داخل نہ ہوگی، پس نو لازم ہونگے اور صاحبین کے نزدیک دونوں غایتیں داخل ہو جائیں گی پس دس لازم ہونگے اور امام زفر کے نزدیک دونوں غایتیں داخل نہیں ہونگی پس آٹھ لازم ہونگے۔

(وفی له... الخ) اگر کہا لہ من داری مابین هذا الحائط الی هذا الحائط، کہ فلان کیلئے میرے گھر سے اس دیوار کے مابین سے لیکر اس دیوار تک کا حصہ ہے، تو مقررہ کیلئے ان دونوں دیواروں کے درمیان والا حصہ ہوگا۔ دیواریں داخل نہیں ہونگی۔

(والفرق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ امام صاحب پچھلے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ غایت اولی داخل ہوگی اور اس مسئلے میں ان کے نزدیک دونوں غایتیں خارج ہیں کہ مقررہ کیلئے دونوں دیواروں کا مابین کا حصہ ہوگا دیواریں داخل نہ ہوگی؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان دو مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مافوق الواحد کا وجود بغیر واحد کے متصور نہیں، اسلئے واحد پہلے مسئلے میں داخل ہوگا جبکہ اس دیوار والے مسئلے میں دو دیواروں کے درمیانی جگہ بغیر پہلی دیوار کے پائی جاسکتی ہے اس لیے یہاں غایت داخل نہ ہوگی۔

(کما یقال... الخ) یہ اس بات کی نظیر ہے کہ مافوق الواحد واحد کے بغیر نہیں پایا جاتا حاصل یہ کہ کہا جاتا ہے سنی مابین الخمسین الی ستین، میری عمر پچیس سے ساٹھ سال کے درمیان ہے تو یہاں دیکھیں مافوق الخمسین، خمسین اور اس سے نچلے اعداد کے بغیر متصور نہیں ہے اسی طرح مافوق الواحد بھی واحد کے بغیر متصور نہیں ہوگا۔

ولو اقرَّ بالحملِ صحَّ وحملَ علی الوصیۃ من غیرہ ای یحملُ هذا الاقرارُ علی ان رجلاً اوصی بالحملِ لرجلٍ وماتَ الموصی فالآن یقرُّ وارثُها بانَّه للموصی لہ وکذا لہ ان بینَ المقرِّ سبباً صالحاً کالارثِ والوصیۃ ای یصحُّ الاقرارُ للحملِ ان بینَ المقرِّ سبباً صالحاً کالارثِ والوصیۃ فانَّ الوصیۃ للحملِ تصحُّ والحملُ یرثُ وان لم یبین سبباً صالحاً کما لو بینَ هبةً او قال اشتریتُ لہ لایصحُّ وانما لا یحتاجُ الی ذکرِ السببِ الصالحِ فی الاقرارِ بالحملِ لان الوصیۃ متعینةٌ ہناک بخلافِ الاقرارِ للحملِ فانَّ الاسبابَ متعارضةٌ کالارثِ والوصیۃ. فان ولدت حياً لاقلَّ من نصفِ حولِ ای من وقتِ الاقرارِ فلہ ما اقرَّ وان ولدت حیین فلہما وان ولدت میتاً فللموصی والمورث لانہ اذا بینَ السببَ وقال ان فلاناً اوصی بهذا الحملِ او ان فلاناً مات وترکہ میراثاً لہ فیکونُ هذا اقراراً بملکِ الموصی او المورث فینقسمُ بین ورثتهما وان فسَّرَ بیع او اقراض او ابہم الاقرارُ لغی هذا عند ابی یوسف...

وعند محمدٍ یصحُّ الاقرارُ ویحملُ علی السببِ الصالحِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اقرار کیا حمل کا تو صحیح ہے اور اسکو محمول کیا جائیگا وصیت پر اس کے غیر سے، یعنی اس اقرار کو محمول کیا جائیگا اس بات پر کہ ایک آدمی نے حمل کی وصیت کی دوسرے آدمی کیلئے اور موصی مرگیا تو اب اس کا وارث اقرار کر رہا ہے یہ موصی بہ کا ہے، اور اسی طرح اس کے لیے اقرار صحیح ہے اگر سبب صالح بیان کرے جیسے وراثت اور وصیت، یعنی حمل کیلئے اقرار صحیح ہے اگر سبب صالح بیان کرے جیسے وراثت اور وصیت، اسلئے کہ حمل کیلئے وصیت صحیح ہے اور حمل وارث ہوتا ہے اور اگر سبب صالح بیان نہ کرے جیسے ہبہ یا کہے میں نے اس سے خریدا ہے تو صحیح نہیں، اور جزیں نیست کہ احتیاج ہے سبب صالح کے ذکر کی طرف حمل کے اقرار میں اسلئے کہ وصیت متعین ہے وہاں پر بخلاف حمل کیلئے اقرار میں اسلئے کہ اسباب متعارض ہیں جیسے وراثت اور ہبہ، پس اگر اس نے زندہ بچہ جنا نصف سال سے کم عرصہ میں یعنی وقت اقرار سے تو اس مولود کیلئے وہی ہوگا جس کا اقرار کیا اور اگر اس نے دو بچے جنے تو ان دونوں کیلئے ہوگا اور اگر مردہ بچہ جنا تو مال موصی اور مورث کا ہوگا اسلئے کہ جب سبب بیان کیا اور کہا کہ فلاں نے اس حمل کی وصیت کی ہے یا فلاں مرگیا اور یہ چیز اس کیلئے میراث کے طور پر چھوڑ گیا تو یہ اقرار ہوگا موصی اور مورث کی ملکیت کا پس تقسیم کر دیا جائیگا ان دونوں کے ورثاء کے درمیان، اور اگر تفسیر کی بیع کے ساتھ یا قرض دینے کے ساتھ یا مبہم رکھا اقرار کو تو یہ لغو ہوگا۔ یہ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اقرار صحیح ہوگا اور اس کو محمول کیا جائیگا سبب صالح پر۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے حمل کا اقرار کیا تو صحیح ہے، مثلاً کہا کہ اس باندی کا حمل زید کیلئے ہے، اور اس اقرار کو وصیت پر محمول کیا جائیگا۔ کہ ایک آدمی نے دوسرے کیلئے حمل کی وصیت کی اور پھر موصی (وصیت کرنے والا) مرگیا، اور اس موصی کے وارث نے اقرار کیا کہ یہ حمل موصی لہ (جس کیلئے وصیت کی گئی ہو) کے لیے ہے۔

(وکذا... الخ) اقرار للحمْلِ بھی صحیح ہے جیسے یوں کہے کہ سودر ہم اس باندی کے حمل کیلئے ہیں، لیکن اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ اقرار کا سبب صالح بیان کرے (ایسا سبب بیان کرے جو واقعی سبب بننے کی صلاحیت رکھتا ہو) جیسے یوں کہے کہ سودر ہم اس حمل کیلئے ہیں اسلئے کہ فلاں آدمی نے یہ اس حمل کیلئے بطور وراثت چھوڑے ہیں، یا یوں کہے فلاں آدمی نے اس حمل کیلئے سودر ہم کہ وصیت کی، تو یہ سبب صحیح ہیں اسلئے کہ حمل کے لیے وصیت بھی درست ہے اور حمل وارث بھی بن سکتا ہے اور اگر سبب صالح بیان نہ کرے عام ازیں بالکل سبب بیان ہی نہ کرے یا سبب تو بیان کرے لیکن سبب صالح بیان نہ کرے تو یہ اقرار صحیح نہ ہوگا جیسے یہ کہے کہ میں نے یہ شے حمل کے لیے خریدی ہے یا یوں کہے یہ سودر ہم حمل کے لیے ہیں اس لیے کہ میں نے یہ میں نے اسی حمل کو ہبہ کیے ہیں، تو یہ صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ سبب صالح نہیں کیونکہ حمل کے لیے نہ تو ہبہ صحیح ہے

اور نہ شراء۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ مصنف نے جب اقرار بالحمل کو ذکر کیا تو اقرار کے صحیح ہونے کے لیے سبب صالح کی شرط نہیں لگائی اور جب اقرار للحمل کو ذکر کیا تو سبب صالح کی شرط لگائی؟ اسکو جواب دیا کہ اقرار بالحمل میں ایک ہی صورت اور سبب متعین ہے اور وہ وصیت ہے، کوئی اور صورت متصور نہیں ہے، اسلئے وہاں سبب صالح کی شرط نہیں لگائی بخلاف اقرار للحمل کے کہ اس کے اسباب متعارض ہیں مثلاً وراثت اور وصیت (یعنی حمل کے لیے اقرار میں اس بات کا بھی احتمال ہے کہ مقرر یہ اقرار اسلئے کر رہا ہو کہ حمل اس مال کا وارث ہے یا اس لیے اقرار کر رہا ہو کہ حمل کے لیے اس کی وصیت ہوئی ہے) اس لیے وہاں یہ شرط لگائی۔

(فان ولدت... الخ) اگر اقرار للحمل کیا پھر وہ حمل وقت اقرار سے چھ ماہ سے کم کے عرصے میں پیدا ہو گیا تو اس حمل کیلئے وہ سب کچھ ہوگا جسکا اس کیلئے اقرار کیا گیا تھا، اور اگر دو بچے پیدا ہو گئے تو اس مال مقررہ میں دونوں شریک ہونگے اور اگر مردہ بچہ پیدا ہو گیا تو مال مورث کا ہوگا (وراثت والی صورت میں) اور موصی کا ہوگا (وصیت کی صورت میں)۔ اس لیے کہ جب اس نے سبب بیان کیا اور کہا کہ فلاں نے اس حمل کے لیے اس مال کی وصیت کی ہے یا فلاں مر گیا اور یہ مال بطور وراثت کے اس حمل کے لیے چھوڑ گیا، تو گویا مقرر نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ یہ مال موصی اور مورث کا ہے لہذا اب یہ مال مورث اور موصی کے ورثاء کے درمیان تقسیم ہوگا۔

(وان فسر... الخ) پہلے حمل کے لیے مال کا اقرار کیا مثلاً کہا یہ سودر ہم حمل کے ہیں، پھر اس کی تفسیر بیع کیساتھ کی اور کہا کہ یہ سودر ہم اس حمل کے ہیں اسلئے کہ حمل نے مجھے فلاں چیز فروخت کی تھی، یہ سوا اس کے ثمن ہیں۔ یا کہا کہ یہ سودر ہم حمل کے ہیں اس لیے کہ اس نے مجھے سودر ہم قرض دیئے تھے لہذا میں وہ قرض واپس کر رہا ہوں تو یہ اقرار لغو ہے اس لیے یہاں سبب صالح بیان نہیں کیا گیا۔ اور اگر مقرر اقرار کو مبہم چھوڑ دیتا ہے، صرف اتنا کہتا ہے کہ یہ سودر ہم حمل کیلئے ہیں تو بھی امام ابو یوسف کے نزدیک اسکا یہ اقرار لغو ہوگا اور امام محمد کے نزدیک یہ اقرار صحیح ہوگا اور اس کو سبب صالح (یعنی وراثت یا میراث) پر محمول کیا جائیگا۔

وإن أقرَّ بشرط الخيارِ بأن قالَ لِفَلاَنٍ عَلَى الفِ دُرْهَمٍ عَلَى أَنِّي بِالْخِيَارِ فِيهِ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ صَحَّ وَبَطَلَ شَرْطُهُ لِأَنَّ الْخِيَارَ لِلْفَسْخِ وَالْأَقْرَارُ لَا يَحْتَمِلُهُ وَمِنَ الْمَسَائِلِ الْكَثِيرَةِ الْوُقُوعُ أَنَّهُ لَوْ أَقَرَّ ثُمَّ ادَّعَى أَنَّهُ كَاذِبٌ فِي الْأَقْرَارِ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى قَوْلِهِ لَكِنْ يُفْتَى عَلَى قَوْلِ أَبِي يُوسُفَ أَنَّ الْمُقَرَّرَ لَهُ يَحْلِفُ أَنَّ الْمُقَرَّرَ لَمْ يَكُنْ كَاذِبًا وَكَذَا لَوْ ادَّعَى وَارِثُ الْمُقَرَّرِ عِنْدَ الْبَعْضِ لَا يُلْتَفَتُ إِلَى قَوْلِهِ لِأَنَّ حَقَّ الْوَرِثَةِ لَمْ يَكُنْ ثَابِتًا فِي زَمَانِ الْأَقْرَارِ وَالْأَصَحُّ التَّحْلِيفُ لِأَنَّ الْوَرِثَةَ ادَّعَوْا أَمْرًا لَوْ أَقَرَّ بِهِ الْمُقَرَّرُ لَهُ يَلْزَمُهُ وَإِذَا انْكَرَ اسْتَحْلَفَ وَإِنْ كَانَ الدَّعْوَى عَلَى وَرِثَةِ الْمُقَرَّرِ فَالْيَمِينُ عَلَيْهِ بِالْعِلْمِ أَنْ لَا نَعْلَمُ أَنَّهُ كَانَ كَاذِبًا.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اقرار کیا شرط خیار کے ساتھ بایں طور کہ کہا میرے ذمے فلاں کے لیے ہزار درہم ہیں اس شرط پر کہ مجھے اس میں خیار ہوگا تین دنوں کیلئے تو صحیح ہے اور اسکی شرط باطل ہو جائیگی اسلئے کہ خیار فسخ کے لیے ہوتا ہے اور اقرار اس کا احتمال نہیں رکھتا اور ان مسائل میں سے جو کثیرۃ الوقوع ہیں، یہ ہے کہ اگر اس نے اقرار کر لیا پھر دعویٰ کیا کہ وہ جھوٹا ہے اقرار میں، تو امام ابوحنیفہؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک التفات نہ کیا جائیگا اس کے قول کی طرف لیکن فتویٰ دیا جائیگا امام ابو یوسفؒ کے قول پر کہ مقررہ قسم اٹھائیگا کہ مقررہ جھوٹا نہیں ہے اور اسی طرح حال ہے، اگر دعویٰ کیا مقرر کے وراثت نے پس بعض کے نزدیک اس کے قول کی طرف التفات نہ کیا جائیگا اس لیے کہ ورثہ کا حق ثابت نہیں تھا زمان اقرار میں اور زیادہ صحیح قسم لینا ہے اس لیے کہ ورثاء نے دعویٰ کیا ایسے امر کا کہ اگر مقررہ اس کا اقرار کر دے تو اس کو لازم ہو جائے اور جب اس نے انکار کیا تو اس سے قسم لی جائیگی اور اگر دعویٰ مقررہ کے ورثاء پر ہو تو قسم ان پر علم کے ساتھ ہوگی کہ ہم نہیں جانتے کہ وہ جھوٹا تھا۔

﴿توضیح﴾

(وان اقر... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے مال کا اقرار شرط خیار کے ساتھ کیا مثلاً کہا میں نے فلاں کے ہزار درہم دینے ہیں اس شرط کے ساتھ کہ مجھے تین دن تک خیار ہوگا، تو اقرار صحیح ہے اور شرط باطل ہے۔ اس لیے کہ خیار شرط اس چیز میں جائز ہوتی ہے جو فسخ ہونے کا احتمال رکھے کیونکہ خیار فسخ کے لیے ہوتا ہے اور اقرار فسخ کا احتمال نہیں رکھتا۔

(ومن... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے اقرار کیا، پھر دعویٰ کیا کہ میں نے اقرار میں جھوٹ بولا تھا تو طرفین کے نزدیک اس کے قول کی طرف التفات نہیں کیا جائیگا (یعنی جھوٹ کا دعویٰ معتبر نہ ہوگا) اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اب مقررہ قسم اٹھائیگا کہ مقرر جھوٹا ہے جب وہ قسم اٹھالے تب مقرر سے وہ مال لیا جائیگا جس کا اس نے مقررہ کے لیے اقرار کیا تھا اور فتویٰ بھی اسی پر ہے۔

(وکذا... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے اقرار کیا پھر مقرر مرگیا اسکے بعد مقرر کے وراثت نے دعویٰ کیا کہ مقرر اپنے اقرار میں جھوٹا تھا تو بعض کہتے ہیں کہ اسکے قول کی طرف التفات نہ ہوگا لیکن صحیح یہ ہے کہ اب بھی مقررہ سے قسم اٹھائی جائیگی کہ مقرر اپنے اقرار میں جھوٹا نہیں تھا۔ پہلے قول کی دلیل یہ ہے کہ جس وقت مقرر اقرار کر رہا تھا اس وقت وارث کا حق اس مال کے ساتھ متعلق ہی نہیں تھا لہذا اسکے بعد جب وہ مقرر کے جھوٹا ہونے کا دعویٰ کرتا ہے تو اسکے قول کی طرف التفات نہ کیا جائیگا اور دوسرے قول کی دلیل یہ ہے کہ یہاں وارث نے ایسے امر کا دعویٰ کیا کہ اگر مقررہ اس کو مان لے تو اس کو لازم ہو جائے یعنی مقررہ پر لازم ہو جائیگا کہ وہ مال مقررہ (جس مال کا اس کیلئے اقرار ہوا تھا) واپس کر دے لیکن وہ انکار کرتا ہے پس اس امر کا مقررہ منکر ہوا اور منکر سے قسم لی جاتی ہے لہذا اس سے بھی قسم لی جائیگی۔

(وان کان... الخ) اگر مقرر نے اقرار کیا اسکے بعد مقرر اور مقررہ دونوں مر گئے، اسکے بعد مقرر کے وارث نے دعویٰ کیا کہ مقرر اپنے اقرار میں جھوٹا تھا تو اب مقررہ کے ورثاء علم پر قسم اٹھائیں گے کہ ہم نہیں جانتے مقرر اپنے اقرار میں جھوٹا تھا۔

﴿باب الاستثناء﴾

وَمَنْ اسْتَشْنَى بَعْضَ مَا اقْرَأَ بِهِ مَتَصِلًا لِرِمِّهِ بَاقِيَهُ وَانِ اسْتَشْنَى الْكُلَّ فَكُلُّهُ اِیْ لِرِمِّهِ كُلُّهُ لَانَّ اسْتِثْنَاءَ الْكُلِّ لَا یَصَحُّ فَاِنْ اسْتَشْنَى كِلِیًّا اَوْ زَنْیًّا مِنْ دَرَاهِمٍ صَحَّ قِیمَةُ وَاِنْ اسْتَشْنَى غَیْرَهُمَا مِنْهَا لَمْ یَصَحَّ اِنْ قَالَ: لَهُ عَلٰی مِائَةِ دِرَاهِمٍ اِلَّا دِیْنَارًا اَوْ اِلَّا قَفِیْزَ حَنْطَةٍ، صَحَّ الِاسْتِثْنَاءُ وَاِنْ قَالَ اِلَّا ثَوْبًا لَمْ یَصَحَّ هَذَا عِنْدَ ابِی حَنِیْفَةَ وَابِی یُوسُفَ لِوُجُودِ الْمُجَانَسَةِ مِنْ وَجْهِهِ اِذَا كَانَ مَكِیْلًا اَوْ مُوزُونًا وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا یَصَحُّ فِی الْكُلِّ لِعَدَمِ الْمُجَانَسَةِ مِنْ وَجْهِهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِی یَصَحُّ فِی الْكُلِّ لِلْمُجَانَسَةِ مِنْ حَيْثُ الْمَالِیَّةُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے استثناء کیا اس چیز کے بعض کا جس کا اقرار کیا تھا، متصلاً تو اس کو اس کا باقی لازم ہو جائیگا اور اگر استثناء کیا کل کا تو اس کا کل، یعنی اس کو اس کا کل لازم ہو جائیگا اس لیے کہ کل کا استثناء صحیح نہیں ہے پس اگر استثناء کیلی چیز کا یا وزنی چیز کا درہم سے تو صحیح ہے قیمت کے لحاظ سے اور اگر استثناء کیا انکے غیر کا درہم سے تو صحیح نہیں اگر کہے کہ فلاں کیلئے میرے ذمہ سو درہم ہیں مگر ایک دینار یا ایک قفیز گندم تو استثناء صحیح ہے اور اگر کہے مگر کپڑا تو صحیح نہیں۔ یہ امام صاحب اور امام ابو یوسف کے نزدیک ہے بوجہ من وجہ مجانست کے پائے جانے کے جبکہ وہ کیلی یا وزنی چیز ہو اور امام محمد کے نزدیک صحیح نہیں تمام میں بوجہ من وجہ مجانست کے نہ پائے جانے کے اور امام شافعی کے نزدیک صحیح ہے تمام میں بوجہ مجانست کے پائے جانے کے مالیت کے لحاظ سے۔

﴿توضیح﴾

(ومن استثنى... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے مال کا اقرار کیا پھر استثناء کیا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ بعض کا استثناء کرے جیسے لفلان علی مائة الا عشرة (فلاں کیلئے میرے ذمہ سو درہم ہیں مگر دس درہم) اور دوسری صورت یہ ہے کہ کل کا استثناء کرے جیسے لفلان علی مائة الا مائة (فلاں کیلئے مجھ پر سو درہم لازم ہیں مگر سو درہم) تو بعض کا استثناء صحیح ہے لہذا مقرر پر وہ مال لازم ہوگا جو استثناء کے بعد باقی ہے (مثلاً پہلی صورت میں مقرر پر نوے درہم لازم ہونگے) اور کل کا استثناء صحیح نہیں ہے لہذا مقرر پر کل مال لازم ہو جائیگا (مثلاً دوسری صورت میں اس پر سو درہم لازم ہونگے) اسکی وجہ یہ ہے کہ استثناء اسوقت صحیح ہوتا ہے جبکہ استثناء کے بعد کچھ مقدار باقی رہے ورنہ استثناء الشئ عن نفسه لازم ہوگا جو کہ جائز نہیں ہے اور پہلی صورت میں جبکہ بعض کا استثناء ہو کچھ مقدار باقی رہتی ہے اس لیے صحیح ہے اور دوسری صورت میں جبکہ کل کا استثناء ہو کچھ بھی

باقی نہیں رہتا لہذا وہ صحیح نہیں۔

(فان استثنی... الخ) اگر دراهم سے کیلی یا وزنی کا استثناء کیا تو یہ استثناء قیمة صحیح ہے (مثلاً کہا لفلان علی مائة دراهم الا قفیز حنطة توقیز حنطہ کی قیمت لگائی لگائی جائیگی، اگر اس کی قیمت سودرہم سے کم ہو تب تو صحیح ہے اور اگر سودرہم کے مساوی ہو یا اس سے زائد ہو تو صحیح نہیں ہے) اور اگر غیر کیلی اور غیر وزنی کا دراهم سے استثناء کیا تو درست نہیں۔ لفلان علی مائة درہم الا دیناراً (فلاں کے لیے میرے ذمہ سودرہم ہیں مگر ایک دینار) یہ وزنی کے استثناء کی مثال ہے اور لفلان علی مائة دراهم الا قفیز حنطة یہ کیلی کے استثناء کی مثال ہے اور غیر کیلی اور غیر وزنی کے استثناء کی مثال جیسے لفلان علی مائة دراهم الا ثوبا، (فلاں کے لیے مجھ پر سودرہم ہیں مگر ایک کپڑا) تو یہ درست نہیں ہے یہ شیخین کا مذہب ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ یہ استثناء بالکل درست نہیں ہے خواہ استثناء کیلی یا وزنی کا ہو یا غیر کا ہو اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مطلقاً یہ استثناء درست ہے، خواہ مستثنی کیلی ہو یا وزنی ہو یا غیر کیلی اور غیر وزنی ہو۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، شیخین کے نزدیک استثناء کے لیے مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان من وجہ مجانست ضروری ہے کیلی یا وزنی چیز من وجہ دراهم کے مجانس ہے کیونکہ یہ سب ثمن بن کر ثابت فی الذمہ ہو سکتے ہیں لہذا کیلی یا وزنی کا دراهم سے استثناء صحیح ہے۔ لیکن کپڑا بالکل دراهم سے مجانست نہیں رکھتا پس اس کا دراهم سے استثناء درست نہیں ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ استثناء کیلئے مستثنی اور مستثنی منہ کے درمیان من کل الوجوہ مجانست ضروری ہے پس کیلی یا وزنی ہو یا غیر کیلی اور غیر وزنی ہو یہ سب چیزیں من کل الوجوہ دراهم کے مجانس نہیں ہیں لہذا کسی چیز کا دراهم سے استثناء درست نہ ہوگا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ استثناء کیلئے ان کے درمیان مالیت کے لحاظ سے مجانست کافی ہے پس کیلی ہو یا وزنی یا غیر کیلی یا غیر وزنی ہو ان تمام کا دراهم سے استثناء درست ہے اس لیے کہ یہ تمام چیزیں من حیث المالۃ دراهم کے مجانس ہیں۔

وَمَنْ أَقَرَّ وَوَصَلَ بِهِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى بَطَلَ أَقْرَاهُ وَلَوْ اسْتَثْنَى بِنَاءِ دَارٍ أَقَرَّ بِهَا كَانَا لِلْمُقَرَّرِ لَهُ لَانَ
الاستثناء لا يصح لأن البناء إنما يدخل بالتبعية وما هو كذلك لا يصح استثناءه وإن قال بناءها
لي وعرضته لك فكما قال وقص الخاتم ونخلة بستان كبناءها إن قال هذا الخاتم لفلان إلا فصه
أو هذا البستان له إلا نخلته لا يصح الاستثناء ولو قال إن الحلقة له والفص لي أو الأرض له والنخل لي
يصح.

ترجمہ

اور اگر اقرار کیا اور موصولاً کہ ان شاء اللہ تعالیٰ، تو اس کا اقرار باطل ہو جائیگا اور اگر استثناء کیا اس دار کی عمارت کا جس کا اقرار کیا تھا تو یہ دونوں مقر لہ کے ہونگے، اسلئے کہ استثناء صحیح نہیں، اسلئے کہ بناء جزئی نیست کہ داخل ہو جاتی ہے تابع ہونے

کیساتھ، اور جو اس طرح ہو تو اسکا استثناء صحیح نہیں ہوتا، اور اگر کہا اسکی عمارت میری ہے اور اسکا صحن تمہارا ہے، پس ایسے ہوگا جیسے کہا اور انگوٹھی کا نگینہ باغ کے کھجور کے درخت مثل دار کی عمارت کے ہیں، اگر کہے کہ یہ انگوٹھی فلاں کی ہے مگر اس کا نگینہ اور یہ باغ اس کا ہے مگر اسکے کھجور کے درخت تو استثناء صحیح نہیں ہے، اور اگر کہا کہ تحقیق حلقہ اسی کا ہے اور نگینہ میرا ہے پازمین اسی کی ہے اور کھجور کے درخت میرے ہیں تو صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کیلئے مال کا اقرار کیا اور متصلاً کہا ان شاء اللہ۔ مثلاً کہا فلان علی مائة دراهم ان شاء اللہ، تو اسکا اقرار باطل ہو جائیگا، اسلئے کہ وہ اقرار مال کو لازم کرتا ہے جو عزیمت پر مشتمل ہو اور ان شاء اللہ کہنے سے اقرار عزیمت سے خارج ہو جاتا ہے، پس یہ اقرار مال کو لازم نہیں کریگا۔

(ولو استثنی... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کیلئے دار کا اقرار کیا اور اس کی عمارت کا استثناء کیا، مثلاً کہا: هذه الدار لفلان الا بناءها (یہ دار فلان کا ہے لیکن اس کی عمارت) تو یہ استثناء جائز نہ ہوگا اس لیے کہ عمارت دار تبعاً دار میں داخل ہوتی ہے اور وہ چیز جو شے کے تحت تبعاً داخل ہو اس کا اس شے سے استثناء کرنا درست نہیں ہوتا۔ پس بناء کا دار سے استثناء درست نہ ہوگا۔

(وان قال... الخ) اگر مقرر نے کہا یہ عمارت میری ہے اور اس کا صحن تمہارا ہے تو یہ صحیح ہے پس عمارت مقرر کی ہوگی اور صحن مقرر کا ہوگا۔

(وفص... الخ) اگر کہا هذا الخاتم لفلان الا فسه (یہ انگوٹھی فلاں کی ہے مگر اس کا نگینہ)، تو یہ درست نہیں پس حلقہ اور نگینہ دونوں مقرر کے ہونگے اسی طرح اگر کہا هذا البستان لفلان الا نخلتها (یہ باغ فلاں کا ہے مگر اس کے کھجور کے درخت) تو یہ استثناء بھی درست نہیں پس زمین اور کھجور کے درخت مقرر کیلئے ہونگے۔ اور اگر کہا کہ یہ انگوٹھی تمہاری ہے اور اسکا نگینہ میرا ہے یا یہ زمین تمہاری ہے اور اسکے کھجور کے درخت میرے ہیں تو اب درست ہے پس مقرر کے لیے انگوٹھی اور زمین ہوگی اور مقرر کے لیے نگینہ اور کھجور کے درخت کے ہونگے۔

فان قال: له على الف من ثمن عبد ما قبضته وعينه فان سلمه المقر له لزمه الالف والا لا. قوله ما قبضته صفة العبد وقوله عينه اي عين العبد وهو في يد المقر له فان سلم المقر له ذاك العبد الى المقر لزمه الالف والا لا. وان لم يعين لزمه وما قبضته لغو اي قوله وما قبضته لغو عند ابي حنيفة سواء وصل او فصل لان انكار القبض في غير المعين ينافي الوجوب لان جهالة المبيع كهلاكه فلا يجب الثمن فيكون هذا ارجوعاً وعندهما ان وصل صدق لانه بيان تغيير عندهما كقوله من ثمن خمر اي يكون لغو عند ابي حنيفة وصل او فصل وعندهما ان وصل صح وان فصل لا.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کہا کہ اس کیلئے میرے ذمہ ہزار ہیں اس غلام کے ثمن سے جس پر میں نے قبضہ کیا اور اسکو متعین کر دیا پس اگر مقرلہ وہ غلام اسکے حوالے کر دے تو اسکو ہزار لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں، اسکا قول ماقبضہ، عبد کی صفت ہے اور اسکا قول عینہ یعنی غلام کو متعین کر دیا حالانکہ وہ مقرلہ کے قبضے میں ہے پس اگر مقرلہ وہ غلام مقر کے حوالے کر دے تو اسکو ہزار لازم ہو جائے گا ورنہ نہیں اور اگر معین نہ کرے تو وہ اسکو ہزار لازم ہوگا اور اس کا قول ماقبضہ لغو ہوگا یعنی اسکا یہ کہنا کہ میں نے اس پر قبضہ نہیں کیا یہ لغو ہوگا امام صاحب کے نزدیک خواہ وصل کرے یا فصل کرے اسلئے کہ اس غیر معین میں قبضے کا انکار وجوب کے منافی ہے اسلئے کہ بیع کی جہالت مثل اسکے ہلاک ہونے کے ہے پس ثمن واجب نہ ہوگا لہذا یہ رجوع ہوگا اور صاحبین کے نزدیک اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اسلئے کہ یہ بیان تغیر ہے صاحبین کے نزدیک، جیسے اس کا قول من ثمن خمر، یعنی یہ لغو ہوگا امام صاحب کے نزدیک وصل کرے یا فصل کرے اور صاحبین کے نزدیک اگر وصل کرے تو صحیح ہے اور اگر فصل کرے تو نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان قال... الخ) اگر مقر نے کہا لفلان علی من ثمن عبد ماقبضہ کہ فلاں کیلئے میرے ذمے ہزار ہیں ایسے غلام کے ثمن سے جس پر میں نے قبضہ نہیں کیا تو دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ مقر اس غلام کو متعین کرے، اور وہ غلام مقرلہ کے قبضہ میں ہو اور دوسری یہ ہے کہ اس غلام کو متعین نہ کرے، اگر مقر اس غلام کو متعین کرتا ہے تو دیکھیں گے، اگر مقرلہ اس مقر کو وہ غلام سپرد کر دیتا ہے تب تو مقر پر وہ ہزار لازم ہونگے اگر وہ اس غلام کو مقر کے حوالے نہیں کرتا تو مقر پر ہزار لازم نہ ہونگے۔

(قوله و ماقبضت... الخ) یہاں سے ماقبضہ کی ترکیب کو بیان کرتے ہیں کہ ماقبضہ عبد کی صفت ہے جو من ثمن عبد میں واقع ہے، عینہ سے عین کے ضمیر کے مرجع کو متعین کیا کہ اس کی ضمیر مفعول کا مرجع عبد ہے۔

(وان لم یعین... الخ) یہاں سے دوسری صورت کا بیان ہے کہ اگر مقر اس غلام کو متعین نہیں کرتا تو مقر پر ہزار لازم ہو جائیں گے اور اس کا قول ماقبضہ لغو ہوگا خواہ اس نے ماقبضہ موصولاً کہا ہو یا مفصولاً۔ یہ امام صاحب کا مذہب ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر اس نے ماقبضہ موصولاً کہا تب تو اسکی تصدیق کریں گے لہذا اس پر ہزار لازم نہ ہوگا اور اگر اس نے مفصولاً کہا تب تو اسکی تصدیق نہیں کریں گے پس اس پر ہزار لازم ہوگا۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ اس کا قول ماقبضہ اقرار سے رجوع ہے یا بیان تغیر ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ اقرار سے رجوع ہے اور اقرار سے رجوع درست نہیں ہوتا پس ماقبضہ لغو ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغیر ہے یعنی اس نے اپنی کلام کے آخر میں ایسی چیز ذکر کر دی جسکی وجہ سے کلام کا اول تبدیل ہو گیا، کلام کا اول ہے لفلان علی الف من ثمن عبد، اور آخر ماقبضہ ہے۔ کلام کے اول سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہزار اس پر لازم ہو چکا ہے جبکہ ماقبضہ نے اس کو تبدیل کر دیا کہ وہ ہزار اس پر لازم نہیں ہے اسلئے کہ

اس نے بیع پر قبضہ نہیں کیا، بہر حال یہ صاحبین کے نزدیک بیان تغیر ہے اور بیان تغیر موصولاً درست ہوتا ہے مفصلاً درست نہیں ہوتا۔ باقی رہی یہ بات کہ امام صاحب کے نزدیک ماقبضتہ اقرار سے رجوع کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ اس مقرر نے غیر معین بیع میں قبضہ کا انکار کیا اور غیر معین بیع میں قبضے کا انکار کرنا اس بات کے منافی ہے کہ مشتری پر ثمن لازم ہوا سئلے کہ اس صورت میں بیع مجہول ہوتی ہے اور بیع کی جہالت ثمن کے وجوب سے مانع ہے جیسے کہ بیع اگر بائع کے پاس ہلاک ہو جائے تو ثمن واجب نہیں ہوتا، گویا ماقبضتہ سے یہ کہنا چاہتا ہے کہ مجھ پر ثمن واجب نہیں حالانکہ پہلے علی الف من ثمن عبد کہہ کے وہ ثمن کے وجوب کا اقرار کر چکا ہے۔ تو یہ اپنے اقرار سے رجوع ہوگا۔

(کقولہ... الخ) اگر کہا لفلان علی الف من ثمن خمر کہ میں نے فلاں کے شراب کے ثمن ہزار درہم دینے ہیں، تو مقرر کا مقصد اصل میں ”من ثمن خمر“ سے یہ ہے کہ اس پر ہزار لازم نہ ہوا سئلے کہ مسلمان پر شراب کا ثمن لازم نہیں ہوتا تو اب ”من ثمن خمر“ میں اس کا قول معتبر ہوگا یا نہیں؟ امام صاحب فرماتے ہیں کہ ”من ثمن خمر“ لغو ہوگا لہذا ہزار اس پر واجب ہونگے اور صاحبین کے نزدیک اگر موصولاً ”من ثمن خمر“ کہے تب تو اس پر ہزار لازم نہ ہوگا اور یہ اس کا یہ قول صحیح ہوگا اور اگر مفصلاً کہتا ہے تو پھر صحیح نہ ہوگا اور ہزار اس پر لازم ہوگا۔ اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک من ثمن خمر اقرار سے رجوع ہے اور رجوع درست نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغیر ہے اور بیان تغیر موصولاً درست ہوتا ہے مفصلاً جائز نہیں ہوتا۔

وفی من ثمن متاع او قرض وہی زیوف او نبھر جة او ستوقة اور صاص لزمہ الجید ہذا عند ابی حنیفہ وصل او فصل وعندهما ان وصل صدق لانه رجوع عنده و بیان تغیر عندهما وفی من غصب او ودیعة ان ادعی احدہذہ صدق الا فصل فی الاخیرین ای ان قال له علی الف من غصب او ودیعة الا انها زیوف او نبھر جة صدق وصل ام فصل وان قال ستوقة اور صاص فان وصل صدق وان فصل لا والفرق بین البیع والقرض و بین الغصب والودیعة ان الاولین یقعان علی الجیاد فان فسر الدراہم بغیر الجیاد یكون رجوعاً والغصب والودیعة یقعان علی کل ذلک والستوقة والرصاص لیس من جنس الدراہم وانما یسمیان دراہم مجازاً فیكون بیان تغیر ان وصل صدق وان فصل لا .

ترجمہ

اور ”سامان کے ثمن سے“ یا قرض سے در آنحالیکہ وہ کھوٹے ہیں یا نبھر جہ ہیں یا ستوقہ ہیں یا سیسے سے“ میں، اس کو کھرے دراہم لازم ہونگے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے وصل کرے یا فصل کرے اور صاحبین کے نزدیک اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اس لیے کہ یہ رجوع ہے امام صاحب کے نزدیک اور بیان تغیر ہے صاحبین کے نزدیک اور ”من غصب“ یا

”من ودیعة“ میں اگر کوئی ایک دعویٰ کرے ان کا تو اس کی تصدیق کی جائیگی مگر فصل کے ساتھ آخری دو صورتوں میں یعنی اگر کہا اس کے لیے میرے ذمے ہزار ہیں غصب سے یا ودیعت سے مگر یہ کہ وہ کھوٹے ہیں یا نبہرجہ ہیں تو تصدیق کی جائیگی وصل کرے یا فصل کرے، اور اگر کہا کہ وہ ستوقہ ہیں یا سیسہ ہیں پس اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اور اگر فصل کرے تو نہیں اور بیع اور قرض کے درمیان اور غصب اور ودیعت کے درمیان فرق یہ ہے کہ پہلے دو کھرے دراہم پر واقع ہوتے ہیں پس اگر دراہم کی تفسیر کردی کھوٹوں کے ساتھ تو یہ رجوع ہوگا اور غصب اور ودیعت ہر ایک پر واقع ہوتے ہیں اور ستوقہ اور رصاص دراہم کی جنس میں سے نہیں ہیں اور جزیں نیست کہ ان کا نام دراہم رکھا جاتا ہے مجازاً پس یہ بیان تغیر ہوگا اگر وصل کرے تو تصدیق کی جائیگی اور اگر فصل کرے تو نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وفی من ثمن... الخ) اگر کہا لفلان علی الف من ثمن متاع، میں نے فلاں کے سامان کے ثمن کے طور پر ہزار درہم دینے ہیں، یا کہا لفلان علی الف من قرض، کہ میں نے فلاں کے قرض کے ہزار درہم دینے ہیں اور ساتھ یہ بھی کہا وہی زیوف کہ وہ کھوٹے ہیں یا کہا ہی نبہرجہ (وہ کھوٹے ہیں جن کا رواج نہیں) یا کہا ہی ستوقہ (وہ کھوٹے ہیں جن پر چاندی کا ملمع کیا گیا ہے) تو امام صاحب کے نزدیک اس مقرر پر جید ہزار لازم ہو جائیں گے اور اسکا یہ قول ہی زیوف، یا نبہرجہ یا ستوقہ مقبول نہ ہوگا خواہ یہ بات وہ موصولاً کہے یا مفصولاً کہے اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ موصولاً کہے تو صحیح ہے لہذا اس صورت میں اس پر کھوٹے ہزار درہم لازم ہونگے اور اگر یہ بات وہ مفصولاً کہتا ہے تو درست نہیں لہذا اس پر جید ہزار لازم ہونگے۔

اس کی وجہ بھی وہی ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ہی زیوف یا نبہرجہ یا ستوقہ کہنا گویا جید ہزار کے اقرار کے رجوع کرنا ہے اسلئے کہ جب اس نے کہا مجھ پر ہزار درہم لازم ہیں، تو اس نے مطلق ہزار ذکر کیے اور جب مطلق ذکر کیا جائے تو اس سے مراد اسکا فرد کامل ہوتا ہے اور فرد کامل جید دراہم ہیں، پھر بعد میں جب کہتا ہے کہ وہ کھوٹے ہیں تو اپنے اقرار سے رجوع کر رہا ہے لہذا معتبر نہ ہوگا اور صاحبین کے نزدیک یہ بیان تغیر ہے اور بیان تغیر موصولاً جائز ہوتا ہے مفصولاً جائز نہیں ہوتا۔

(وفی من... الخ) اگر کہا لفلان علی الف من غصب الا انها نبہرجہ (میرے ذمہ فلاں کے مغصوبہ ہزار درہم ہیں لیکن وہ نبہرجہ ہیں) یا کہا الا انها زیوف (لیکن وہ زیوف ہیں) یا کہا لفلان علی الف من ودیعة الا انها زیوف (فلاں کیلئے میرے ذمہ ودیعت کے ہزار ہیں مگر وہ زیوف ہیں) یا کہا الا انها نبہرجہ (مگر وہ نبہرجہ ہیں) تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اسکی تصدیق کی جائیگی خواہ استثناء موصولاً کرے یا مفصولاً کرے، پس اس پر زیوف یا نبہرجہ ہی لازم ہونگے اور اگر کہا لفلان علی الف من غصب الا انها رصاص یا کہا الا انها ستوقہ، تو اگر استثناء موصولاً ذکر کرتا ہے تب

تو درست ہے پس اس پر رصاص یا ستوقہ ہی لازم ہونگے اور اگر مفصولاً ذکر کرتا ہے تو اسکی تصدیق نہ کی جائیگی پس اس پر جید ہی لازم ہونگے۔

(والفرق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ امام صاحب نے پچھلے مسئلے میں فرمایا اگر مقریہ کہے لفلان علی الف من ثمن متاع یا کہے لفلان علی الف من قرض اور ساتھ یہ بھی کہتا ہے وہی زیوف یا کہتا ہے ہی نبھر جہ تو اسکی تصدیق نہیں کی جائیگی اور اس پر جید دراہم لازم ہونگے اور یہاں امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر کہے لفلان علی الف من غصب الا انها زیوف او نبھر جہ یا کہے: لفلان علی الف من ودیعة الا انها زیوف او نبھر جہ، تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور اس پر کھوٹے دراہم ہی لازم ہونگے؟ تو اس کا جواب دیا کہ بیع و قرض اور ودیعت و غصب میں فرق ہے، بیع و قرض میں ہمیشہ جید دراہم ہوتے ہیں لہذا بیع و قرض والی صورت میں اگر مقر بعد میں کھوٹے دراہم کا دعویٰ کرتا ہے تو یہ جید دراہم کے اقرار سے رجوع ہوگا اور اقرار سے رجوع کرنا معتبر نہیں ہوتا اسلئے وہاں یہ کہا کہ مقر کی تصدیق نہ کی جائیگی اور اس پر جید دراہم لازم ہونگے۔

(والستوقہ... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ مسئلہ سابقہ یعنی غصب اور ودیعت والے مسئلے میں اگر مقر کہتا ہے الا انها زیوف یا کہتا ہے الا انها نبھر جہ تو اس کی تصدیق کی جاتی ہے خواہ یہ بات وہ موصولاً کہے یا مفصولاً کہے اور اگر وہ الا انها ستوقہ یا الا انها رصاص کہے تو پھر اسکی تصدیق اسوقت کی جاتی ہے جب کہ وہ یہ بات موصولاً کہے نہ کہ مفصولاً؟ تو اس کا جواب دیا کہ ستوقہ اور رصاص دراہم کی جنس میں سے نہیں ہیں لہذا اس کا یہ کہنا الا انها ستوقہ یا الا انها رصاص یہ بیان تغیر ہوگا اور بیان تغیر کے معتبر ہونے کیلئے وصل شرط ہے بخلاف زیوف اور نبھر جہ کے کہ وہ دراہم کی جنس میں سے ہیں لہذا اگر مقر الا انها زیوف او نبھر جہ کہے تو مطلقاً اس کی بات مانی جائیگی خواہ وصل کرے یا فصل کرے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب ستوقہ اور رصاص دراہم کی جنس میں سے نہیں ہیں تو پھر ان کا نام دراہم کیوں رکھا جاتا ہے؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان کا نام دراہم رکھنا مجازاً ہے۔

وَصَدَّقَ فِي غَصْبِ ثَوْبًا وَجَاءَ بِمَعِيبٍ وَفِي لَهُ عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ إِلَّا أَنَّهَا يَنْقُصُ كَذَا مُتَصِلًا وَإِنْ فَصَلَ لَا لِأَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَصْحَحُ مُتَصِلًا لَا مُنْفَصِلًا وَلَوْ قَالَ أَخَذْتُ مِنْكَ الْفَا وَدِيعَةً فَهَلَكْتَ وَقَالَ الْآخَرُ بَلْ غَصَبًا ضَمِنَ وَفِي أَعْطَيْتُهُ وَدِيعَةً وَقَالَ الْآخَرُ غَصَبْتَهُ لَا. وَالْفَرْقُ أَنَّ فِي الْأَوَّلِ أَقْرَ لَوْ جَوَّبَ الضَّمَانِ وَهُوَ الْأَخْذُ وَفِي الثَّانِي لَمْ يُقَرَّرْ بِذَلِكَ بَلْ الْآخَرُ يَدَّعِي عَلَيْهِ الْغَصْبَ وَهُوَ يُنْكِرُ فَالْقَوْلُ لَهُ وَفِي هَذَا كَانَ وَدِيعَةً لِي عِنْدَكَ فَأَخَذْتَهُ وَقَالَ هُوَ لِي أَخَذَهُ أَيْ الْمَقْرُّ لَهُ لِأَنَّهُ أَقْرَ بِيَدِهِ ثُمَّ ادَّعَى أَنَّهُ كَانَ لِي فَأَخَذْتَهُ فَيُسَلَّمُهُ إِلَى الْمَقْرِّ لَهُ وَيُقِيمُ الْبَيِّنَةَ.

﴿ترجمہ﴾

اور اسکی تصدیق کی جائیگی اس بات میں کہ میں نے ایک کپڑا غصب کیا ہے اور عیب دار کپڑا لے آیا اور اسکی اس بات میں کہ فلاں کیلئے میرے ذمہ ہزار درہم ہیں مگر وہ اتنے کم ہیں، درآنحالیکہ وہ متصلاً کہے اور اگر فصل کرے تو نہیں اس لیے کہ استثناء صحیح ہوتا ہے متصلاً نہ کہ منفصلاً اور اگر کہا میں نے تم سے ہزار لیے تھے ودیعت کے طور پر اور دوسرے نے کہا تم نے غصب کیے تھے تو نہیں، اور فرق یہ ہے کہ پہلی صورت میں اس نے اقرار کیا ضمان کے وجوب کا جو کہ اخذ ہے اور دوسری صورت میں اس نے اس کا اقرار نہیں کیا بلکہ دوسرا اس پر غصب کا دعویٰ کرتا ہے اور وہ اس کا انکار کرتا ہے پس قول اسی کا ہوگا، اور اس بات میں کہ یہ چیز میری امانت تھی تمہارے پاس پس میں نے تم سے لے لی پھر اس نے کہا یہ میری ہے تو یہ چیز اس سے لے لے وہ یعنی مقرلہ، اس لیے کہ اس نے اس کے قبضے کا اقرار کیا پھر دعویٰ کیا کہ یہ میری ہے پس وہ مقرلہ کے حوالے کر دے اور بینہ قائم کرے۔

﴿توضیح﴾

(و صدق فی غصبت... الخ) اگر کہا غصبت ثوبا کہ میں نے ایک کپڑا غصب کیا ہے اور پھر عیب دار کپڑا لے آیا، مغصوب منہ (مالک کپڑا) نے کہا کہ تم نے صحیح (غیر عیب دار) کپڑا غصب کیا تھا جبکہ مقر کہتا ہے میں نے یہی غصب کیا تھا تو بات مقرر کی مانی جائیگی اس لیے کہ غصب غیر معیب کپڑے کے ساتھ مختص نہیں، عیب دار کپڑے کا بھی غصب ہو سکتا ہے۔

(وفی له... الخ) اگر کہا الفلان علی الف درہم الا انه ینقص کذا کہ میں نے فلاں کے ہزار درہم دینے تھے مگر وہ اتنے کم ہیں مثلاً سو کم ہیں، تو اگر اس نے الا... الخ موصولاً کہا تو اس کی بات مانی جائیگی اور اگر مفصلاً کہا تو نہیں مانی جائیگی اس لیے کہ یہ استثناء ہے اور استثناء متصلاً جائز ہوتا ہے مفصلاً درست نہیں ہوتا۔

(ولو قال... الخ) اگر کسی نے کہا اخذت منك الف و دیعة فہلکت کہ میں نے تم سے ہزار ودیعت کے طور پر لیے تھے پھر وہ ہلاک ہو گئے اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں، تم نے مجھ سے وہ ہزار غصب کیے تھے، تو مقر ضامن ہوگا اور اگر مقر نے کہا اعطیتنی و دیعة کہ تم نے مجھے وہ ہزار امانت کے طور پر دیے تھے اور دوسرا کہتا ہے کہ نہیں، بلکہ تم نے وہ مجھ سے وہ ہزار غصب کیے تھے تو اب ہلاکت کی صورت میں مقر ضامن نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب اس نے پہلی صورت میں اخذت کہا تو اس نے اس بات کا اقرار کر لیا کہ ان کا ضمان مجھ پر واجب ہے کیونکہ اس نے اخذ کا لفظ استعمال کیا اور اخذ ضمان کو واجب کرتا ہے اور دوسری صورت میں جبکہ اس نے اعطاء کا ذکر کیا تو اس نے وجوب ضمان کا اقرار نہیں کیا بلکہ مقرلہ اس پر غصب کا دعویٰ کرتا ہے اور مقر غصب کا منکر ہے اور بات منکر کی مانی جاتی ہے، لہذا مقر کی بات مانی جائیگی پس وہ ضامن نہ ہوگا۔

(وفی هذا... الخ) اگر کہا یہ چیز تمہارے پاس میری امانت تھی پھر میں نے لے لی دوسرا کہتا ہے کہ نہیں، یہ چیز میری ہے تو اب مقرلہ (دوسرا آدمی) اس سے وہ چیز لے لے گا اور اس کے بعد مقر (پہلا آدمی) اس بات پر بینہ قائم کرے گا کہ وہ شے اسی کی ہے اسلئے کہ پہلے مقر نے اس بات کا اقرار کیا کہ یہ چیز پہلے مقرلہ کے قبضہ میں تھی پھر دعویٰ کرتا ہے کہ یہ چیز میری تھی اور میں نے تم سے لے لی تھی تو چونکہ پہلے مقر، مقرلہ کے قبضہ کا اقرار کر چکا ہے اس لیے وہ چیز مقرلہ کو حوالے کر دے پھر بعد میں بینہ قائم کرے کہ وہ چیز میری ہے۔

وَصَدَقَ مَنْ قَالَ آجَرْتُ فَرَسِي أَوْ ثَوْبِي هَذَا فَرَكَبَهُ أَوْ لَبَسَهُ أَوْ خَاطَ ثَوْبِي هَذَا بِكَذَا وَقَبَضْتَهُ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَجِبُ أَنْ يُسَلَّمَ إِلَى الْمُقَرَّرِ لَهُ ثُمَّ يَدَّعِيهِ كَمَا فِي مَسْئَلَةِ الْوَدِيعَةِ وَهُوَ الْقِيَاسُ وَوَجْهُُ الْإِسْتِحْسَانِ أَنَّ فِي الْأَجَارَةِ لَمْ يَقَرَّرْ بِيَدِ الْآخِرِ مُطْلَقًا بَلْ يَدُّهُ ضَرُورِيَّةٌ لَا جِلَّ الْإِنْتِفَاعِ فَبَقِيَ مَا وَرَاءَ الضَّرُورَةِ فِي حَكْمِ يَدِ الْمُوجِرِ بِخِلَافِ الْوَدِيعَةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور تصدیق کی جائیگی اس شخص کی جس نے کہا میں نے اجرت پر دیا اپنا گھوڑا یا اپنا یہ کپڑا پس اس نے اس پر سواری کی یا اس کو پہنا اور اسے واپس کر دیا یا میرا یہ کپڑا اتنے میں سیا پھر میں نے اس پر قبضہ کر لیا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک واجب ہے کہ وہ مقرلہ کے حوالے کر دے پھر اس کا دعویٰ کرے جیسا کہ ودیعت والے مسئلے میں ہے اور یہی قیاس ہے اور استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اس نے اقرار نہیں کیا دوسرے کے قبضے کا مطلقاً بلکہ اس کا قبضہ ضروریہ ہے انتفاع کی وجہ سے پس باقی ہوگا ضرورت کے ماسواء میں موجر کے قبضے کے حکم میں، بخلاف ودیعت کے۔

﴿توضیح﴾

(وَصَدَقَ... الخ) اگر کہا کہ میں نے اپنا گھوڑا اجرت کے طور پر اس کو دیا تھا اس نے سواری کی اور پھر واپس کر دیا جبکہ دوسرا کہتا ہے کہ یہ گھوڑا میرا ہے، یا یوں کہا کہ میں نے اپنا کپڑا بطور اجرت کے اس کو دیا تھا اس نے پہن لیا پھر مجھے واپس کر دیا جبکہ دوسرا کہتا کہ نہیں، یہ کپڑا میرا ہے یا یوں کہا کہ اس نے میرا یہ کپڑا اتنے دراہم کے بدلے میں سی کر دیا ہے اور میں نے اس پر قبضہ بھی کر لیا ہے جبکہ دوسرا کہتا ہے کہ یہ کپڑا میرا ہے تو اس میں امام صاحب کے نزدیک مقر (پہلے آدمی) کی بات مانی جائیگی جبکہ صاحبین کے نزدیک مقر (پہلے آدمی) پر واجب ہے کہ وہ یہ چیزیں مقرلہ (دوسرے آدمی) کو لوٹا دے پھر اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کرے، صاحبین اس مسئلے کو ودیعت والے پچھلے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ جیسے پچھلے مسئلے میں مقر نے کہا کہ یہ مال تیرے پاس میری امانت تھا اور پھر میں نے واپس لے لیا اور مقرلہ کہتا ہے کہ یہ مال میرا ہے تو مقر پر واجب تھا کہ وہ مال مقرلہ کو سپرد کر دے تو یہاں پر بھی مقر کو کہا جائیگا کہ وہ گھوڑا اور کپڑا مقرلہ کو دے دے۔

(وجہ الاستحسان... الخ) اور امام صاحب کا قول استحسان پر مبنی ہے کہ مانحن فیہ یعنی اجارے والے مسئلے میں مقرر یعنی مقرر کی بات اس لیے مانی جائیگی کہ اس نے دوسرے مقررہ کے لیے مطلق قبضہ کا اقرار ہی نہیں کیا پس قبضہ شروع ہی سے مقرر کا تھا، جب مستاجر یعنی مقررہ کے قبضے کا مقرر کی طرف سے اقرار نہیں ہے تو اس کو مجبور نہیں کیا جائے گا کہ وہ یہ چیزیں مقررہ کے سپرد کر دے۔

(بل یدا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مقررہ یعنی مستاجر کا قبضہ تو بدیہی ہے اسلئے کہ جب مقرر نے اجارہ کا اقرار کر لیا تو گویا کہ قبضہ کا بھی اقرار کر لیا، اسلئے کہ ان چیزوں کا اجارہ بغیر قبضہ کے نہیں ہو سکتا؟ تو اس کا جواب دیا کہ یہاں مقررہ کا قبضہ ضرورت کی بنا پر ثابت ہے اور وہ ضرورت انتفاع ہے، کیونکہ اجارے میں قبضہ کے بغیر انتفاع نہیں ہو سکتا۔ اور ضرورت مقدر بقدر الضرورة ہوتی ہے، لہذا ضرورت کے ماسواء میں مقرر کا قبضہ متصور ہو گا نہ کہ مستاجر کا۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اس اجارے والے مسئلے کو ودیعت والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں اسلئے، کہ وہاں مقرر نے مقررہ کے لیے قبضہ کا اقرار کر لیا تھا کیونکہ ودیعت سے مقصود قبضہ ہی ہوتا ہے اسلئے وہاں مقرر کو کہا جائیگا کہ وہ مقررہ کو وہ شے حوالے کر دے اور مانحن فیہ یعنی اجارے میں مقرر نے مقررہ کے لیے قبضہ کا اقرار نہیں کیا کما مر، پس اس کو یہ نہ کہا جائیگا کہ یہ چیزیں یعنی گھوڑا اور کپڑا مقررہ کو واپس کر دے۔

﴿باب اقرار المريض﴾

دین صحۃ مطلقاً ای سواء عِلْمٌ بسببہ او عِلْمٌ بالاقرار و دین مرضہ المراد مرض الموت بسبب معلوم فیہ و عِلْمٌ بلا اقرار کبدل ماملکہ او اتلفہ او مہر عرسہ سواء و قد ما علی ما اقر بہ فی مرض موتہ ہذا عندنا وعند الشافعی ہذا ایساوی الاولین لا ستواء السبب وهو الاقرار ولنا ان اقرار المريض وقع بما تعلّق به حق الغیر والکلّ مُقدّمٌ علی الارث وإن شمل ماله ای الدیون الثلاثة وہی دین الصحۃ و دین المرض بسبب معلوم و دین المرض الذی عِلْمٌ بمجرد الاقرار مُقدّمٌ علی الارث وإن شمل جمیع المال .

﴿ترجمہ﴾

صحت کا دین مطلقاً یعنی برابر ہے کہ وہ معلوم ہو اپنے سبب کیساتھ یا معلوم ہو اقرار کیساتھ اور اس کے مرض کا دین مراد مرض الموت ہے اس سبب کیساتھ جو معلوم ہو اس مرض میں، اور معلوم ہو بغیر اقرار کے جیسے اس چیز کا بدل جس کا وہ مالک ہو یا جس کو اس نے ہلاک کر دیا ہو یا اس کی بیوی کا مہر برابر ہیں، اور ان دونوں کو مقدم کیا جائیگا اس دین پر جس کا مریض نے اقرار کیا اپنے مرض الموت میں، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ پہلے دونوں قسموں کے برابر ہو گا بوجہ سبب کے برابر ہونے کے جو کہ اقرار ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ مریض کا اقرار واقع ہو اس چیز کیساتھ جس کیساتھ غیر کا حق متعلق ہے، اور

تمام مقدم ہیں وراثت پر اگرچہ وہ شامل ہو جائے اسکے مال کو یعنی دیون ثلاثہ جو کہ صحت کا دین ہے اور مرض کا دین ہے سبب معلوم کیساتھ اور اس مرض کا دین ہے جس محض اقرار سے معلوم ہوا، یہ مقدم ہیں وراثت پر اگرچہ شامل ہو جائیں تمام مال کو۔

﴿توضیح﴾

(دین صحتہ... الخ) مریض کے دین تین قسم کے ہیں: حالت صحت کے دین، اور حالت مرض کے وہ دین جنکے وجوب کا سبب معلوم ہو اور وہ دین جو بغیر اقرار کے معلوم ہو جائیں جیسے اس چیز کا بدل جس کا مریض مالک بنا مثلاً دوائیوں کا بدل، طبیب کی اجرت، یا کسی چیز کو اس نے ہلاک کر دیا تو اس کا بدل اس مریض کے ذمہ ہے یا اس نے شادی کی تھی تو اس کی بیوی کا مہر، یہ ایسے دیون ہیں جن کا سبب معلوم ہے اور تیسری قسم کے دیون وہ ہیں جن کا مریض اپنی مرض الموت میں اقرار کرے، پہلے دو قسم کے دین تو برابر ہیں (یعنی اسکے مرنے کے بعد اولاً پہلی دو قسم کے دین ادا کیے جائیں گے بغیر فرق کے) اور تیسری قسم کا دین پہلی دونوں قسموں سے موخر ہے (یعنی جب پہلی دو قسم کے دین ادا ہو جائیں اور مال بچ جائے تو اب تیسری قسم کا دین ادا کیا جائے گا) اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ تیسری قسم کا دین پہلی دونوں قسموں کے دین کے برابر ہے۔ انکی دلیل یہ ہے کہ سب دین سبب میں برابر ہیں اور وہ سبب اقرار ہے جب سب دین سبب میں برابر ہیں تو کسی ایک کو دوسرے پر مقدم نہ کیا جائیگا۔ سوال ہوتا ہے کہ دلیل دعویٰ کے مطابق نہیں اس لیے کہ دعویٰ تو یہ ہے کہ تیسری قسم کا دین پہلے دونوں قسموں کے دین کے برابر ہے اور دلیل سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ دین مرض جو اقرار سے معلوم ہو صرف وہ دین اس دین کے برابر ہے جو اقرار سے معلوم ہو کیونکہ دلیل میں بیان کیا گیا کہ سبب میں برابری ہے جو کہ اقرار ہے اور اقرار تو ان دو صورتوں میں ہوتا ہے اور دوسری قسم کہ جس میں دین سبب کے ذریعے معلوم ہو اس میں اقرار نہیں ہوتا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ جب یہ بات معلوم ہوگئی کہ دین مرض جو کہ اقرار کے ذریعے معلوم ہو وہ اس دین کے برابر ہے جو حالت صحت میں اس پر لازم تھے اور اقرار کے ذریعے معلوم ہوئے تو یہ بات بھی معلوم ہوگئی کہ دین مرض جو اقرار کے ذریعے معلوم ہو وہ اس دین صحت کے مساوی ہے جو کسی سبب کے ذریعے معلوم ہو اس لیے کہ قائل بالفصل کوئی نہیں۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ تیسری قسم پہلی دو قسموں سے موخر اس لیے ہوگی کہ تیسری قسم میں مریض کا اقرار ایسے مال پر واقع ہوا ہے جسکے ساتھ غیر کا حق متعلق ہو چکا ہے اور وہ غیر وہ دائن ہے جس کے لیے اس مریض پر دین ہے جو اس مریض پر حالت صحت میں واجب ہوا تھا۔

(والکل... الخ) یہ تینوں قسم کے دین وراثت پر مقدم ہونگے لہذا پہلے یہ تینوں قسموں کے دین ادا کیے جائیں گے اگرچہ یہ دین سارے مال کو محیط ہو جائیں۔ (یعنی اس کا سارا ترکہ دیون کی ادائیگی میں صرف ہو جائے) پھر اس کے بعد اگر مال بچتا ہے تو اس میں وراثت جاری ہوگی۔

(ای الدیون... الخ) یہ کل کے مصداق کو بیان کر دیا اور ”وہی... الخ“ سے دیون ثلاثہ کے مصداق کو بیان کرتے ہیں کہ دیون ثلاثہ یہ ہیں: ایک دین صحت اور دوسرا دین مرض جس کا سبب معلوم ہو اور تیسرا دین مرض جو کہ اقرار کے ذریعے معلوم ہو۔

ولا یصحّ أن یخصّ ای المریض فی مرض الموت غریماً بقضاء دینہ ولا اقرارہ لو ارثہ الا ان یتصدّقہ البقیۃ ای بقیۃ الغرماء فی الدین وبقیۃ الورثۃ فی الاقرار لو ارث وان اقرّ ای المریض بشئ لرجل ثم بنوّتہ ثبت نسبہ وبطل ما اقرّ بہ وصحّ ما اقرّ لاجنبیۃ ثم نکحها لانّ فی الاول اقرار المریض لابنہ و فی الثانی لاجنبیۃ ولو اقرّ بنوّۃ غلام جہل نسبہ ویولد مثله لمثله ای ہما فی السنّ بحیث یولد مثله لمثله وصدّقہ الغلام ثبت نسبہ ولو فی مرض وشارك الورثۃ تصدیق الغلام انما یشرط اذا کان ممن یعبر وان لم یعبر ومات المقر ثبت نسبہ وشارك الورثۃ بلا تصدیق وصحّ اقرار الرجل والمرأۃ بالوالدین والولد والزوج والمولی وشرط تصدیق ہولاء کما شرط تصدیق الزوج او شہادۃ القابلۃ فی اقرارها بالولد تکفی شہادۃ امرأۃ واحده و ذکر القابلۃ خرج مخرج العادۃ .

ترجمہ

اور صحیح نہیں ہے کہ وہ خاص کرے یعنی خاص کرے مریض مرض الموت میں کسی قرض خواہ کو اسکے دین کی ادائیگی کیساتھ اور صحیح نہیں اقرار کسی وارث کیلئے مگر یہ کہ باقی اسکی تصدیق کر دیں یعنی باقی قرض خواہ تصدیق کر دیں دین میں اور باقی ورثاء تصدیق کر دیں وارث کیلئے اقرار میں، اور اگر اقرار کیا مریض نے کسی شے کا ایک آدمی کیلئے پھر اسکے بیٹا ہونے کا تو ثابت ہوگا اس کا نسب اور باطل ہوگی وہ چیز جسکا اس نے اقرار کیا اور صحیح ہے وہ اقرار جو اس نے اجنبیہ کے لیے کیا پھر اس سے نکاح کر لیا اس لیے کہ پہلی صورت میں مریض کا اقرار ہے اپنے بیٹے کے لیے اور دوسری صورت میں اجنبیہ کے لیے ہے، اور اگر اقرار کیا کسی ایک لڑکے کے لیے بیٹا ہونے کا جس کا نسب مجہول ہے اور اس کی مثل اس مریض کے لیے پیدا ہو سکتا ہے یعنی دونوں عمر میں اس طور پر ہوں کہ اس جیسا اس مریض کیلئے پیدا ہو سکتا ہے لڑکے نے اسکی تصدیق کر دی تو اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اگرچہ مرض میں ہو اور وہ شریک ہوگا ورثاء کیساتھ لڑکے کی تصدیق جزیں نیست کہ مشروط ہے جب کہ وہ ان میں سے ہو جو بول سکتے ہیں اور اگر وہ بول نہ سکتا ہو اور مقرر مر جائے تو اس کا نسب ثابت ہو جائیگا اور وہ ورثاء کے ساتھ شریک ہوگا بغیر تصدیق کے، اور صحیح ہے اور آدمی اور عورت کا والدین، ولد، شوہر اور مولیٰ کا اقرار اور شرط ہے ان لوگوں کی تصدیق جیسا کہ شرط ہے شوہر کی تصدیق یا دائی کی تصدیق اس کے ولد کا اقرار کرنے میں، ایک عورت کی گواہی کافی ہوتی ہے اور دائی کا ذکر عادت کی بناء پر ہے۔

توضیح

(لا یصح... الخ) مریض کے لیے جائز نہیں کہ وہ کسی ایک دائن کو قضاء دین کیساتھ خاص کر دے، مثلاً یوں

کہے کہ صرف اس دائن کا دین ادا کر دیا جائے، اور اسی طرح مریض کے لیے یہ بھی جائز نہیں کہ کسی وارث کے لیے مال کا اقرار کرے ہاں اگر دین والی صورت میں باقی غرماء (دائنین) تصدیق کر دیں (یعنی باقی قرض خواہ مریض کی یہ بات مان لیں کہ صرف مخصوص دائن کا دین ادا کر دیا جائے) تو ٹھیک ہے اب صرف اسی دائن کا دین ادا کیا جائیگا جسکو مریض نے خاص کیا ہوگا اور اسی طرح اگر اقرار والی صورت میں باقی ورثاء مریض کی اس بات میں تصدیق کر دیں کہ اس مریض نے ایک خاص وارث کا اتنا مال دینا ہے تو بھی ٹھیک ہے اور اسی مقررہ وارث کو ترکہ میں سے اتنا مال دے دیا جائیگا جسکا مریض نے اس کیلئے اقرار کیا تھا۔

(وان اقر... الخ) مریض نے ایک آدمی کے لیے مال کا اقرار کیا، پھر اس نے یہ اقرار کیا کہ وہ آدمی مقررہ میرا بیٹا ہے تو اس کا نسب اس مریض سے ثابت ہو جائیگا۔ اور مال کا اقرار باطل ہو جائیگا۔ اور اگر مریض نے کسی اجنبی عورت کے لیے مال کا اقرار کیا پھر اس سے نکاح کر لیا تو اب مال کا اقرار باطل نہ ہوگا۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ پہلی صورت میں جب مریض نے اس مقررہ کے نسب کا اقرار کر لیا تو وہ اس کا بیٹا بن گیا اور یہ بنوت (بیٹا ہونا) وقت علوق کی طرف منسوب ہوگی یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ وہ شروع ہی سے اس کا بیٹا ہے لہذا وہ اسکا وارث ہو اور اس نے مال کا اقرار اپنے وارث کیلئے کر لیا۔ اور وارث کیلئے اقرار باطل ہوتا ہے پس اس آدمی کیلئے مریض کا اقرار باطل ہوگا۔ بخلاف دوسری صورت کے کہ اس میں اس نے اجنبیہ کے لیے اقرار کیا اور پھر اس سے نکاح کر لیا تو یہاں اقرار اپنے وارث کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ اقرار کے وقت وہ اجنبیہ تھی وارث نہ تھی۔ وارث تو وہ بعد میں بنی ہے، چونکہ اقرار کے وقت وہ اجنبیہ تھی لہذا اس کے لیے مال کا اقرار باطل نہ ہوگا۔

(تصدیق... الخ) یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے کہ لڑکا اگر اتنا چھوٹا ہو کہ وہ تعبیر نہ کر سکتا ہو تو اس وقت بھی اسکا نسب اس مقررہ سے ثابت ہو جاتا ہے تو یہ کیوں کہا کہ لڑکے کی تصدیق ضروری ہے؟ تو اسکا جواب دیا کہ لڑکے کی تصدیق اس وقت ضروری ہے جب کہ وہ لڑکا تعبیر کر سکتا ہو یعنی بول چال پر قادر ہو اور اپنی باتوں کو سمجھ سکتا ہو اور اگر وہ لڑکا اتنا چھوٹا ہے کہ تعبیر پر قادر نہیں تو اس وقت نسب اس مقررہ سے ثابت ہو جائیگا اور بغیر اس لڑکے کی تصدیق کے وہ ورثاء کیساتھ وراثت میں شریک ہوگا۔

(وصح... الخ) مرد یا عورت کسی کے بارے میں یہ اقرار کرتے ہیں کہ فلاں میرے والدین ہیں یا یہ میرا بیٹا ہے یا عورت کہتی ہے کہ یہ میرا شوہر ہے یا فلاں میرا مولیٰ ہے تو یہ صحیح ہے لیکن شرط یہ ہے کہ مقررہ تصدیق بھی کر دے۔

(کما شرط... الخ) اگر عورت نے ولد کا اقرار کیا اور کہا کہ یہ میرا ولد ہے تو یہ صحیح ہے بشرطیکہ زوج

تصدیق کر دے یا دائی گواہی دے دے کہ ہاں یہ اس کا ولد ہے۔

(تکفی... الخ) یہ ایک وہم کا ازالہ ہے کہ جب عورت ولد کا اقرار کرے تو اس کا یہ اقرار تب درست ہوگا جب

دائی گواہی دے، اور اگر کوئی اور عورت گواہی دے تو شاید اس کی گواہی سے اقرار درست نہ ہوگا تو اس وہم کو زائل کر دیا کہ فقط

ایک عورت کی گواہی سے اقرار بالولد درست ہو جائیگا خواہ وہ دائی ہو یا کوئی اور عورت۔

(وذكر... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب مطلقاً عورت کی گواہی سے اقرار بالولد صحیح ہو جاتا ہے تو مصنف نے

خاص طور پر قابلہ (دائی) کو کیوں ذکر کیا تو اس کا جواب دیا کہ قابلہ کا ذکر اس لیے ہے کہ عام طور پر عادت قابلہ ہی گواہی دیتی ہے۔

وصحت التصديق بعد موت المقر الامن الزوج بعد موتها مقرر هذا عند ابى حنيفة لان حكم النكاح ينقطع بالموت فلا يصح تصديق الزوجية بعد انقطاعها بخلاف تصديق الزوجة لان حكم النكاح باق بعد الموت لوجوب العدة وعندهما يصح باعتبار ان حكم النكاح وهو الارث باق بعد الموت وله ان التصديق تستند الى الاقرار والارث ح معدوم.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے تصدیق کرنا مقرر کی موت کے بعد مگر شوہر کی طرف سے عورت کے مرنے کے بعد، درآں حالیکہ وہ اقرار کرنے والی ہو، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ نکاح کا حکم منقطع ہو جاتا ہے موت کے ساتھ پس صحیح نہیں زوجیت کی تصدیق اس کے انقطاع کے بعد بخلاف بیوی کی تصدیق کے اس لیے کہ نکاح کا حکم باقی ہوتا ہے موت کے بعد عدت کے واجب ہونے کی وجہ سے اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اس اعتبار سے کہ نکاح کا حکم جو کہ وراثت ہے، باقی ہے موت کے بعد، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ منسوب ہوتی ہے اقرار کی طرف اور وراثت اس وقت معدوم ہوتی ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصحت... الخ) مقرر نے کسی کے بارے میں اپنے رشتہ دار ہونے کا اقرار کیا پھر مقرر مر گیا اور اس کے بعد مقرر نے اس کی تصدیق کر لی تو یہ تصدیق درست ہے جیسے کسی نے کہا کہ یہ میرا بیٹا ہے پھر مقرر مر گیا اور مقرر نے تصدیق کر لی کہ ہاں میں اس کا بیٹا ہوں تو یہ صحیح ہے لیکن ایک صورت مستثنیٰ ہے وہ یہ کہ اگر عورت نے اقرار کیا کہ فلاں میرا شوہر ہے پھر وہ عورت مر گئی اسکے بعد مقرر نے تصدیق کر لی کہ ہاں میں اس کا شوہر ہوں تو یہ تصدیق امام صاحب کے نزدیک درست نہیں، اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ تصدیق بھی درست ہے۔

(لان... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ نکاح کا حکم موت کی وجہ سے منقطع ہو جاتا ہے لہذا جب وہ عورت مر گئی تو اس کا نکاح بھی ختم ہو گیا، پس جب زوجیت ختم ہو گئی تو اس کے بعد زوجیت کی تصدیق کرنا اس مرد کے لیے صحیح نہ ہوگا کیونکہ کوئی فائدہ نہیں ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر مرد یہ کہے کہ فلاں میری بیوی ہے پھر مرد مر جائے اور عورت تصدیق کر دے کہ ہاں وہ میرا شوہر تھا تو یہ تصدیق درست ہوتی ہے پس جس طرح مرد کے مر جانے کے بعد عورت اگر زوجیت کی تصدیق کرے تو صحیح ہوتی ہے تو چاہیے کہ عورت کے مر جانے کے بعد بھی مرد اگر زوجیت کی تصدیق کرے تو صحیح ہو؟ تو اس کا جواب دیا کہ ان دونوں مسئلوں میں فرق ہے، وہ یہ کہ بیوی کے مر جانے کے بعد نکاح کا حکم باقی نہیں رہتا اس لیے عورت اگر

مر جائے تو مرد کیلئے جائز نہیں ہے کہ وہ زوجیت کی تصدیق کرے اور شوہر کے مرنے کے بعد نکاح کا حکم باقی رہتا ہے اس لیے کہ عورت پر عدت واجب ہوتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ نکاح باقی ہے جب شوہر کے مرجانے کے بعد نکاح باقی ہوتا ہے تو عورت اگر اس کے مرنے کے بعد زوجیت کی تصدیق کر لے تو درست ہوگی۔

(وعندہما... الخ) صاحبین فرماتے ہیں کہ نکاح کا حکم دونوں صورتوں میں باقی رہتا ہے خواہ بیوی مر جائے یا شوہر مر جائے اگر شوہر مر جائے تو نکاح کے حکم کا باقی رہنا تو ظاہر ہے اسلئے کہ عورت پر عدت واجب ہوتی ہے اور اگر بیوی مر جائے تو نکاح کا حکم اس لیے باقی رہتا ہے کہ شوہر کو وراثت ملتی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نکاح کا حکم بیوی کے مرجانے کے بعد بھی باقی رہتا ہے ورنہ شوہر کو وراثت نہ ملتی۔ پس عورت مقررہ کے مرجانے کے بعد اگر شوہر نے زوجیت کے اقرار کی تصدیق کر لی تو یہ جائز ہوگی۔

(ولہ... الخ) یہاں سے شارح امام صاحب کی طرف سے صاحبین کو جواب دے رہے ہیں کہ تصدیق اقرار کے وقت کی طرف منسوب ہوتی ہے یعنی مرد جب مقررہ عورت کے مرنے کے بعد زوجیت کی تصدیق کرے گا تو ہم یوں سمجھیں گے کہ جب عورت نے زوجیت کا اقرار کیا تھا اس وقت اس نے تصدیق کر لی تھی اور اقرار کی وقت وراثت معدوم تھی یعنی اقرار کی وقت مرد اس عورت کا وارث نہیں تھا اسلئے کہ وراثت تو مرنے کے بعد ہوتی ہے اور عورت اقرار کے وقت زندہ تھی جب وراثت اقرار کے وقت معدوم تھی تو اب تصدیق بھی صحیح نہ ہوگی اس لیے کہ تصدیق کی صحت تو وراثت پر مبنی تھی اور وراثت معدوم ہے۔

ولو اقر بنسب من غیر ولاد کاخ وعم لا یصح لانه تحمیل النسب علی الغیر ویرث الامع وارث آخر وان بعد ومن اقر باخ وابوہ میت شارکہ فی الارث بلانسب لان المیراث حقہ فیقبل فیہ اقرارہ واما النسب ففیہ تحمیل علی الغیر ولو اقر احد ابنی میت له علی آخر دین بقبضہ ابیہ نصفہ فلا شیء له والنصف للآخر اذا کان لیزید علی عمرو مائۃ درہم فافر احد ابنی زیدان زیداً قبض خمسین فلا شیء للمقر والباقی لایخیه لان اقرار المقر ینصرف الی نصیبہ .

ترجمہ

اور اگر اقرار کیا نسب کا ولادت کے غیر سے جیسے بھائی اور چچا، تو صحیح نہیں، اسلئے کہ یہ لادنا ہے نسب کو غیر پر، اور وارث ہوگا مگر دوسرے وارث کے ساتھ اگرچہ وہ دور تک چلا جائے، اور جس نے اقرار کیا بھائی کا حالانکہ اس کا باپ مر چکا ہے تو اس کو شریک کر لے وراثت میں بغیر نسب کے، اس لیے کہ وراثت اس کا حق ہے پس اس میں اس کا قول قبول ہوگا اور بہر حال نسب تو اس میں لادنا ہے غیر پر، اور اگر اقرار کیا اس میت کے دو بیٹوں میں سے ایک بیٹے نے جس کا دوسرے کے ذمے دین ہے، (اقرار کیا) اپنے باپ کے نصف دین پر قبضہ کر لیا تو اس کے لیے کوئی شے نہ ہوگی اور نصف دوسرے کا ہوگا، یعنی اگر زید کے عمرو کے

ذمہ سودرہم ہوں پھر زید کے دو بیٹوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ زید نے پچاس پر قبضہ کر لیا تھا تو مقرر کیلئے کوئی شے نہ ہوگی اور باقی اس کے بھائی کا ہوگا، اس لیے کہ مقرر کا اقرار راجع ہوتا ہے اس کے حصے کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر... الخ) اگر کسی نے دوسرے کے بارے میں ولادت کے علاوہ دوسرے رشتہ کا اقرار کیا مثلاً کہا: یہ میرا بھائی ہے یا میرا چچا ہے تو یہ صحیح نہیں اسلئے کہ اسمیں تحمیل النسب علی الغیر (غیر پر نسب ثابت کرنا) ہے اور تحمیل النسب علی الغیر درست نہیں ہوتا باقی رہی یہ بات کہ اس میں تحمیل کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ جب اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے تو گویا یوں کہا یہ میرے باپ کا بیٹا ہے تو اس نے باپ پر جو کہ غیر ہے نسب کی تحمیل کر دی اور جب اس نے کہا یہ میرا چچا ہے تو گویا یوں کہا یہ میرے دادے کا بیٹا ہے پس دادا جو کہ غیر ہے اس پر نسب کی تحمیل کر دی۔

(ویرث... الخ) مقرر جس کے لیے مقرر نے کہا یہ میرا بھائی یا چچا ہے وہ اس مقرر کا وارث ہوگا بشرطیکہ مقرر کا کوئی اور وارث نہ ہو اگر مقرر کا کوئی وارث ہو خواہ قریبی یا بعیدی تو مقرر وارث نہیں بنے گا۔

(ومن اقر... الخ) اگر کسی نے دوسرے کیلئے بھائی ہونے کا اقرار کیا یوں کہا کہ یہ میرا بھائی ہے حالانکہ مقرر کا باپ مرچکا ہے تو مقرر اس مقرر کو وراثت میں شریک کریگا اور نسب ثابت نہ ہوگا۔ یہاں پر دو دعوے ہیں: ایک یہ ہے کہ مقرر اس مقرر کو وراثت میں شریک کریگا اور دوسرا یہ کہ مقرر کا نسب ثابت نہ ہوگا، یعنی وہ مقرر کا بھائی نہیں بنے گا۔ پہلے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ میراث مقرر کا اپنا حق ہے اور اپنے حق میں اقرار مقبول ہوتا ہے لہذا مقرر وراثت میں مقرر کو شریک کریگا۔ کیونکہ جب اس نے کہا یہ میرا بھائی ہے تو گویا یوں کہا ہم دونوں میت باپ کے وارث ہیں اور دوسرے دعویٰ کی دلیل یہ ہے کہ اگر نسب اس میت باپ سے ثابت ہو جائے تو اسمیں تحمیل النسب علی الغیر ہے جو کہ درست نہیں۔

(ولو اقر... الخ) زید جو کہ مرچکا ہے اس کیلئے عمرو کے ذمے سودرہم تھے، اب زید کے بیٹوں میں سے ایک نے اقرار کیا کہ زید پچاس درہم پر قبضہ کر چکا تھا تو اب باقی پچاس درہم دوسرے بھائی کیلئے ہونگے۔ اور مقرر بھائی کو کچھ نہیں ملے گا۔ اسلئے کہ مقرر بھائی کا اقرار اپنے حصے کی طرف راجع ہوگا یوں سمجھا جائیگا کہ زید نے ان پچاس درہموں پر قبضہ کیا تھا جو کہ مقرر بھائی کے حصے میں آتے تھے لہذا دوسرے پچاس درہم دوسرے غیر مقرر بھائی کو ملیں گے۔

﴿کتاب الصلح﴾

هو عقد يرفع النزاع صحَّ مع اقرار وسكوت وانكار اي مع اقرار المدعى عليه او سكوته او انكاره وعند الشافعي لا يصح الا في صورة الاقرار فالاول كبيع ان وقع عن مال بمال فيجوز فيه الشفعة والردُّ بعيب وخيار روية وشرط سواء صولح عن دار او على دار فللشفيع الشفعة ويثبت الردُّ بالخيار ات الثلاث لكل واحد من المدعى والمدعى عليه في بدل الصلح والمصالح عنه ويفسده

جَهَالَةُ الْبَدَلِ وَمَا اسْتُحِقَّ مِنَ الْمُدَّعَى يَرُدُّ الْمُدَّعَى حَصَّةً مِنَ الْعَوَضِ وَمَا اسْتُحِقَّ مِنَ الْبَدَلِ رَجَعَ بِحَصَّتِهِ مِنَ الْمُدَّعَى وَكَاجَارَةٍ اِنْ وَقَعَ عَنْ مَالٍ بِمَنْفَعَةٍ فَشُرْطُ التَّوْقِيتِ فِيهِ اِي اِنْ كَانَ الْبَدَلُ مَنْفَعَةً يُعْلَمُ بِالتَّوْقِيتِ كَالْخِدْمَةِ وَسُكْنَى الدَّارِ بِخِلَافِ مَا اِذَا وَقَعَ الصَّلْحُ عَنِ الْمَالِ عَلَى نَقْلِ هَذَا الشَّيْءِ مِنْ هُنَا اِلَى ثَمَّةَ .

﴿ترجمہ﴾

صلح وہ عقد ہوتا ہے جو نزاع کو ختم کر دے، صحیح ہے اقرار اور سکوت اور انکار کیساتھ، یعنی مدعی علیہ کے اقرار کے ساتھ یا اسکے سکوت کے ساتھ یا اسکے انکار کیساتھ اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں مگر اقرار کی صورت میں، پس اول جیسے بیع، اگر واقع ہو جائے مال سے مال کے بدلے میں پس جاری ہوگا اس میں شفعہ اور واپس کرنا عیب، خیار رویت اور خیار شرط کی وجہ سے، برابر ہے کہ صلح کی گئی ہو دار سے یا دار پر پس شفعہ کے لیے شفعہ ہوگا اور واپس ثابت ہوگی ان تینوں خیارات کی وجہ سے مدعی اور مدعی علیہ میں سے ہر ایک کیلئے بدل صلح اور اس چیز میں جس سے صلح کی گئی ہے، اور صلح کو فاسد کر دیتی ہے بدل کی جہالت، اور اگر استحقاق ہو جائے اس چیز کا جس کا دعویٰ کیا گیا تو مدعی لوٹا دے عوض سے اس کا حصہ، اور اگر بدل کا کوئی مستحق نکل آئے تو مدعی علیہ رجوع کرے اس کے حصے کا مدعی سے، اور جیسے اجارہ اگر واقع ہو جائے مال سے منفعت کے بدلے میں پس اس میں وقت بیان کرنا مشروط ہوگا، یعنی اگر بدل منفعت ہو جو وقت بیان کرنے سے معلوم ہوتی ہو جیسے خدمت اور دار کی رہائش بخلاف اس صورت کے کہ جب واقع ہو جائے صلح مال سے اس شے کو یہاں سے وہاں نقل کرنے پر۔

﴿توضیح﴾

(هو عقد... الخ) صلح صلاح سے ہے جو فساد کی ضد ہے، اصطلاح میں صلح ایسے عقد کو کہتے ہیں جو مدعی اور مدعی علیہ کے درمیان نزاع کو ختم کر دے اسکی تین قسمیں ہیں: صلح مع الاقرار، صلح مع السکوت، اور صلح مع الانکار۔ صلح مع الاقرار یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کو تسلیم کر لے اور پھر مدعی کو کہے میں تمہارے ساتھ مثلاً ہزار پر صلح کرتا ہوں اور تو اپنے دعویٰ سے دستبردار ہو جا۔ اور مدعی یہ بات مان لے۔ اور صلح مع السکوت یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کے سامنے سکوت اختیار کرے اور پھر مثلاً ہزار پر صلح کر لے۔ اور صلح مع الانکار یہ ہے کہ مدعی علیہ مدعی کے دعویٰ کا انکار کر دے اور پھر مدعی سے صلح کرے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ صلح کی یہ تینوں قسمیں جائز ہیں اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ صرف صلح مع الاقرار جائز ہے اور باقی دو صورتیں ناجائز ہیں۔

(فالاول... الخ) صلح مع الاقرار کی دو قسمیں ہیں: ایک یہ کہ صلح مال سے مال کے بدلے میں ہو۔ (مثلاً مدعی نے دار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے ہزار درہم پر صلح کر لی) اور دوسری یہ کہ صلح مال سے منفعت کے بدلے میں ہو۔ (مثلاً دار کا

دعویٰ ہوا اور مدعی علیہ نے یہ کہا میں ایک سال تمہاری خدمت کروں گا اور تم یہ دعویٰ چھوڑ دو) تو اگر صلح مال سے مال کے بدلے میں ہو تو یہ بیع کی طرح ہے جو احکام بیع کے ہونگے وہی احکام اس صلح کے بھی ہونگے۔ لہذا اس میں بدل صلح اور مصالح عنہ (جس سے صلح کی گئی ہے یا یوں کہیں جس کا مدعی نے دعویٰ کیا تھا) میں مدعی اور مدعی علیہ دونوں کو خیاری عیب اور خیاری شرط اور خیاری رویت کی وجہ سے واپسی کا حق حاصل ہوگا۔ (یعنی مدعی اگر خیاری عیب یا خیاری رویت یا خیاری شرط کی وجہ سے بدل صلح واپس کرنا چاہے تو کر سکتا ہے اسی طرح مدعی علیہ خیاری وجہ سے اگر مصالح عنہ مدعی کو دینا چاہے تو جائز ہے۔) اسی طرح اگر شفیع دار پر شفیع کرنا چاہے تو اس کو شفیع کا حق بھی حاصل ہوگا خواہ دار سے صلح کی گئی ہو یا دار پر صلح کی گئی ہو۔ دار سے صلح ہو اس کی مثال جیسے مدعی نے دار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس کے دعویٰ کا اقرار کیا (مان لیا کہ دار مدعی کا ہی ہے) پھر اس دار سے مدعی علیہ نے مدعی سے ہزار درہم پر صلح کر لی (مدعی کو کہا کہ یہ ہزار درہم لے اور اپنے دعویٰ سے دستبردار ہو جا۔) تو اب اگر اس دار پر شفیع شفیع کرنا چاہے تو شفیع کر سکتا ہے اور دار پر صلح ہو اس کی مثال جیسے مدعی نے کسی شے کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس چیز سے دار پر صلح کر لی یعنی مدعی علیہ نے وہ چیز اپنے پاس رکھی اور مدعی کو اس کے بدلے دار دے دیا تو اس دار پر شفیع شفیع کر سکتا ہے۔ اگر بدل صلح مجہول ہو تو صلح فاسد ہوگی جس طرح کہ بیع میں اگر ثمن مجہول ہو تو بیع فاسد ہوتی ہے۔

(وما استحق... الخ) مدعی نے دار کا دعویٰ کیا، مدعی علیہ نے اس دار سے ہزار پر صلح کر لی پھر مدعی بہ یعنی دار میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا تو جتنے میں استحقاق ہوا ہے اسی کے بقدر مدعی بدل صلح واپس کر دے پس اگر کل دار کا استحقاق ہوا ہے تو مدعی ہزار واپس کر دے اور اگر اس دار کے نصف پر مستحق کا حق ہے تو مدعی اب پانچ سو واپس کر دے۔

(وما استحق... الخ) مدعی نے دار کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ نے اس دار پر ہزار سے صلح کر لی پھر ہزار میں استحقاق ثابت ہو گیا تو جتنے میں استحقاق ہوا ہے اسی کے بقدر مدعی اپنے دعویٰ میں رجوع کر سکتا ہے اگر پورے ہزار میں مستحق کا حق ثابت ہوا ہے تو مدعی پورے دار کا دعویٰ کر سکتا ہے اور اگر پانچ سو پر مستحق کا حق ثابت ہوا ہے تو مدعی نصف دار کے دعویٰ کا رجوع کر سکتا ہے۔

(و کا جارة... الخ) اگر مال سے منفعت کے بدلے میں صلح مع الاقرار ہو تو یہ صلح اجارے کی طرح ہے (مثلاً مدعی نے ہزار کا دعویٰ کیا مدعی علیہ نے کہا کہ اس ہزار کے بدلے میں میں تمہاری خدمت کروں گا تو اپنے اس دعویٰ کو چھوڑ دے مدعی راضی ہو گیا تو یہ اجارے کی طرح ہوگا،) پس جس طرح اجارے میں توقیت شرط ہوتی ہے اس طرح اس صلح میں بھی توقیت شرط ہوگی۔ (مثلاً پچھلی مثال میں مدعی علیہ یہ کہے کہ میں تمہاری ایک مہینہ خدمت کروں گا)

(ای ان کان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپکا یہ کہنا ”اگر مال سے منفعت کے بدلے میں صلح ہو تو توقیت شرط ہے“ یہ اس صورت کیساتھ منقوض ہے کہ اگر کسی نے ایک شے کا دعویٰ کیا، مدعی علیہ نے اس سے اس بات پر صلح کر لی کہ میں تمہارا سامان یہاں سے وہاں منتقل کروں گا (مثلاً تمہارے گھر پہنچا دوں گا) تو یہ مال سے منفعت کے بدلے میں صلح ہے اور یہاں کوئی توقیت نہیں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا ”مال سے منفعت کے بدلے میں صلح ہو تو توقیت شرط ہے“ اس کا

مطلب یہ ہے کہ اگر بدل ایسی چیز ہو جو توقیت سے معلوم ہو سکتی ہو تو اس میں توقیت شرط ہے جیسے خدمت پر صلح کر لی، مدعی علیہ نے مدعی کو کہا میں تمہاری خدمت کرونگا یا کہا میں تمہیں رہائش دوں گا تو ایسی منفعت پر صلح ہے جو توقیت کے ذریعے معلوم ہو سکتی ہے بخلاف اس صورت کے کہ سامان کو ایک جگہ سے دوسری جگہ تک لے جانے پر صلح کی جائے تو یہ ایسی منفعت نہیں ہے جو توقیت کے ذریعے معلوم ہو سکتی ہو پس اس صورت کے ساتھ نقض وارد نہ ہوگا۔

وَيُطْلُ بِمَوْتِ أَحَدِهِمَا فِي الْمُدَّةِ وَالْآخِرَانِ أَيْ الصَّلْحُ مَعَ سَكُوتٍ أَوْ انْكَارٍ مُعَاوَضَةً فِي حَقِّ الْمُدَّعَى وَفِدَاءً يَمِينٍ وَقَطْعُ نَزَاعٍ فِي حَقِّ الْآخِرِ فَلَا شَفْعَةَ فِي صَلْحٍ عَنْ دَارٍ مَعَ أَحَدِهِمَا أَيْ مَعَ السَّكُوتِ أَوْ الْانْكَارِ وَتَجِبُ فِي الصَّلْحِ عَلَى دَارٍ لِأَنَّهُ إِذَا صُولِحَ عَنْ دَارٍ فَفِي زَعْمِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمْ يَتَجَدَّدْ لَهُ مِلْكٌ وَزَعْمُ الْمُدَّعَى لَيْسَ بِحُجَّةٍ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ فَلَا تَجِبُ الشَّفْعَةُ إِذَا صُولِحَ عَلَى دَارٍ فَفِي زَعْمِ الْمُدَّعَى أَنَّهُ أَخَذَهَا عَوْضًا عَنْ حَقِّهِ فَيُؤْخَذُ بِزَعْمِهِ فَتَجِبُ الشَّفْعَةُ.

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہو جائیگی (صلح)، ان میں سے کسی ایک کی موت کی وجہ سے مدت میں، اور دوسری دو قسمیں یعنی صلح سکوت کیساتھ یا انکار کیساتھ معاوضہ ہیں مدعی کے حق میں اور یمین کا فدیہ اور جھگڑے کو ختم کرنا ہے دوسرے کے حق میں پس کوئی شفعہ نہ ہوگا دار کی صلح میں ان میں سے کسی ایک کیساتھ یعنی سکوت یا انکار کے ساتھ، اور واجب ہوگا شفعہ دار پر صلح میں اس لیے کہ جب دار سے صلح کی گئی تو مدعی علیہ کے گمان میں یہ تھا کہ اس کے لیے کوئی نئی ملک حاصل نہیں ہوئی اور مدعی کا گمان مدعی علیہ کے خلاف حجت نہیں ہے پس شفعہ واجب نہ ہوگا، اور جب صلح کی جائے دار پر تو مدعی کے گمان میں یہ ہوتا ہے کہ اس نے یہ لے لیا ہے اپنے حق کے عوض کے طور پر پس اس کو پکڑا جائیگا اس کے گمان کے مطابق پس شفعہ واجب ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وَيُطْلُ... الخ) چونکہ مال سے منفعت پر صلح اجارے کی طرح ہوتی ہے تو جس طرح اجارے میں متعاقدین میں سے کوئی ایک مر جائے تو اجارہ باطل ہو جاتا ہے اسی طرح صلح میں بھی اگر مدعی اور مدعی علیہ میں سے کوئی ایک مر جائے تو صلح باطل ہو جائیگی۔

(وَالْآخِرَانِ... الخ) صلح مع السکوت اور صلح مع الانکار مدعی کے حق میں معاوضہ ہوتا ہے اور مدعی علیہ کے حق میں یمین کا فدیہ اور نزاع کا خاتمہ ہوتا ہے یعنی مدعی کے بارے میں ہم یوں سمجھیں گے کہ وہ بدل صلح کی شکل میں معاوضہ لے رہا ہے اور مدعی علیہ کے بارے میں یہ سمجھیں گے کہ وہ بدل صلح اس لیے دے رہا ہے تاکہ اسے قسم نہ اٹھانی پڑے اور جھگڑا ختم ہو جائے۔

(فلا شفعة... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ صلح مع السکوت اور صلح مع الانکار مدعی علیہ کے حق میں یمن کا فدیہ ہوتا ہے اسلئے اگر مدعی نے دار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے انکار یا سکوت کے بعد اس دار سے کسی چیز پر صلح کر لی تو شفیع اس دار پر شفیع نہیں کر سکتا اسلئے کہ شفیع شفیع تب کر سکتا جب مدعی علیہ نے یہ تسلیم کیا ہوتا کہ مدعی کا دعویٰ صحیح ہے، اس صورت میں مدعی علیہ اس دار کا مشتری کہلاتا حالانکہ مدعی علیہ نے مدعی کے دعویٰ کو تسلیم نہیں کیا پس وہ مشتری نہ ہو جب مدعی علیہ مشتری نہیں ہوا تو شفیع دار پر شفیع بھی نہیں کر سکتا۔

اور چونکہ صلح مع الانکار یا صلح مع السکوت مدعی کے حق میں معاوضہ ہوتا ہے اسلئے مدعی نے اگر کسی چیز کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے انکار کر دیا یا سکوت اختیار کیا پھر اس شے سے دار پر صلح کر لی اور وہ دار مدعی کے حوالے کر دیا، تو اس دار پر شفیع شفیع کر سکتا ہے اسلئے کہ مدعی کے زعم میں تو یہ ہے کہ ”میں حق پر ہوں“ لہذا اس نے دار کی صورت میں معاوضہ حاصل کیا ہے یعنی بیع کی ہے پس مدعی کے زعم کے مطابق اس سے مواخذہ ہوگا لہذا شفیع اس دار پر شفیع کر سکے گا۔

وما استحق من المدعى رد المدعى حصته من العوض ورجع بالخصومة فيه اى يخصم المستحق فيما استحقه وما استحق من البدل رجع الى الدعوى فى كله او بعضه اى ان استحق بعض البدل من يد المدعى رجع الى دعوى حصه ما استحق من المصالح عنه وان استحق كله رجع الى دعوى الكل وفى الصلح مع الاقرار اذا استحق البدل رجع الى المبدل لوجود اقرار المدعى عليه وفى السكوت والانكار رجع الى دعوى المبدل .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اس چیز کا کوئی مستحق نکل آئے جس کا دعویٰ کیا گیا تو مدعی لو نادرے عوض سے اسکے حصے کو اور وہ خصومت کے ساتھ اس میں رجوع کریگا، یعنی مستحق مخالفت کریگا اس چیز میں جس کا وہ مستحق ہوا ہے اور اگر بدل کا کوئی مستحق نکل آئے تو مدعی رجوع کرے دعویٰ کی طرف اسکے کل میں یا اسکے بعض میں، یعنی اگر بعض بدل کا استحقاق ہو گیا مدعی کے قبضے سے تو وہ رجوع کرے اس چیز کے حصے کے دعویٰ کی طرف جس کا استحقاق ہوا ہے اس چیز سے جس سے صلح کی گئی ہے، اور اگر استحقاق ہو جائے اسکے کل کا تو رجوع کرے کل کے دعویٰ کی طرف اور اقرار کیساتھ صلح میں اگر بدل کا استحقاق ہو جائے تو رجوع کرے مبدل (بالفتح) کی طرف بوجہ مدعی علیہ کے اقرار کے پائے جانے کے اور سکوت اور انکار میں رجوع کرے مبدل (بالفتح) کے دعویٰ کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(وما استحق... الخ) مدعی نے دار کا دعویٰ کیا پھر مدعی علیہ نے اس سے ہزار پر صلح کر لی، پھر اس ہزار میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا تو اب مدعی دار کے دعویٰ میں رجوع کر سکتا ہے، اگر پورے بدل صلح (پورے ہزار) میں استحقاق ہے

تو مدعی کل دار میں رجوع کر سکتا ہے اور اگر نصف بدل (پانچ سو) میں استحقاق ہے تو نصف دار کا رجوع کر سکتا ہے۔
 (وفی الصلح... الخ) صلح مع الاقرار ہوئی اسکے بعد بدل صلح میں استحقاق ہو گیا تو مدعی مبدل (مثلاً دار) میں رجوع کر سکتا ہے اسلئے کہ مدعی علیہ اقرار کر چکا ہے کہ یہ دار مدعی کا ہے لہذا مدعی اس سے وہی دار واپس لے سکتا ہے اور اگر صلح مع الانکار ہو یا مع السکوت ہو اور پھر بدل صلح میں استحقاق ثابت ہو جائے تو اب مدعی مبدل (مثلاً دار) کے دعویٰ میں رجوع کر سکتا ہے یعنی دوبارہ اپنا دعویٰ دائر کر سکتا ہے۔ (واضح ہو کہ دونوں مسئلوں میں فرق ہے، صلح مع الاقرار کی صورت میں مدعی مدعی علیہ سے وہ دار لے سکتا ہے جبکہ صلح مع الانکار یا مع السکوت کی صورت میں وہ مدعی علیہ پر اپنا دعویٰ دائر کر سکتا ہے، براہ راست اس سے وہ دار نہیں لے سکتا ہاں جب قاضی مدعی کے حق میں فیصلہ کر دے گا تب مدعی وہ دار مدعی علیہ سے لے لے گا۔)

ولو صالح علی بعض دار يدعيها لم يصح وحيلته ان يزيد في البدل شيئاً او يبرء المدعى عن دعوى الباقي انما لم يصح لان بعض الدار لا يصلح عوضاً عن الكل فاذا زاد في البدل شيئاً كدرهم او ثوب يكون ذلك الشئ عوضاً عما بقى في يد المدعى عليه وان ابرءه المدعى عن دعوى الباقي يصح ايضاً لان هذه براءة عن دعوى الاعيان وهي صحيحة وان لم يكن البرائة عن الاعيان صحيحة والفرق بينهما يظهر اذا كان الدار في يد المدعى عليه فيبرئ المدعى عن دعويها يصح وان لم يكن في يد المدعى عليه لا يصح لان هذه براءة عن الاعيان .

ترجمہ

اور اگر صلح کر لی اس دار کے بعض پر جس کا وہ دعویٰ کر رہا ہے تو صحیح نہیں اور اس کا حیلہ یہ ہے کہ بدل میں کسی چیز کا اضافہ کر دے یا مدعی بری کر دے باقی کے دعویٰ سے جزیں نیست کہ صحیح نہیں اس لیے کہ دار کا بعض صلاحیت نہیں رکھتا کل کا عوض بننے کی پس جب وہ بدل میں کسی شے کا اضافہ کریگا جیسے ایک درہم یا کپڑا تو وہ شے عوض ہوگی اس چیز کا جو باقی ہے مدعی علیہ کے قبضے میں اور اگر مدعی نے اس کو بری کر دیا باقی کے دعویٰ سے تو بھی صحیح ہوگا اس لیے کہ یہ براءت ہے اعیان کے دعویٰ سے جو کہ صحیح ہے اگرچہ اعیان سے براءت صحیح نہیں ہوتی اور ان دونوں کے درمیان فرق ظاہر ہوگا اس صورت میں کہ جب دار مدعی علیہ کے قبضے میں ہو پس مدعی بری کر دے اپنے دعویٰ سے تو صحیح ہے اور اگر وہ مدعی علیہ کے قبضے میں نہ ہو تو صحیح نہیں، جیسا کہ اگر کوئی مرجائے اور میراث چھوڑ دے پھر کوئی ایک اپنے حصے سے بری ہو جائے تو یہ صحیح نہیں اس لیے کہ یہ اعیان سے براءت ہے۔

توضیح

(ولو صالح... الخ) مدعی نے دار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اسی دار کے بعض پر صلح کر لی جس پر دعویٰ

ہے (مثلاً دار جس پر دعویٰ ہے وہ دس ذراع کا تھا، مدعی علیہ نے کہا تم اس دار کے پانچ ذراع لے لو اور اپنا دعویٰ چھوڑ دو) تو یہ صلح جائز نہ ہوگی۔ اسکے جائز ہونے کا حیلہ یہ ہے کہ دو کاموں میں ایک کام کر لیا جائے یا تو مدعی علیہ بدل صلح میں کچھ زیادتی کر دے یعنی بعض دار کے ساتھ کچھ رقم بھی بدل صلح کے طور پر ساتھ دیدے اور یا پھر مدعی مدعی علیہ کو باقی دار سے بری کر دے۔

(وانما... الخ) یہاں سے صورت مذکورہ میں صلح کے جائز نہ ہونے کی وجہ کا بیان ہے اگر بعض دار (جس کا دعویٰ ہے) بدل صلح کے طور پر دیدیا جائے تو لازم آئیگا کہ بعض دار کل دار کا عوض بن جائے اور یہ ٹھیک نہیں ہے ہاں اگر ان دو صورتوں میں کوئی ایک صورت اختیار کر لی جائے جو اوپر بیان ہوئیں تو یہ صلح صحیح ہو جائیگی اس لیے کہ اگر مدعی علیہ بدل میں اضافہ کرتا ہے تو بعض دار، بعض دار کا عوض بن جائیگا (مثلاً پچھلی صورت میں پانچ ذراع پانچ ذراع کا عوض ہونگے) اور باقی بدل (جو زائد ہے) باقی دار کا عوض بن جائیگا جو مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے۔ اسی طرح اگر مدعی مدعی علیہ کو باقی دار سے بری کر دے تب بھی ٹھیک ہے اسلئے کہ یہ عین کے دعویٰ سے براءت ہوگی اور عین کے دعویٰ سے براءت جائز ہوتی ہے عین سے براءت جائز نہیں ہوتی۔

(والفرق... الخ) یہاں سے شارح عین سے براءت اور عین کے دعویٰ سے براءت کے درمیان فرق کو واضح کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ اگر مدعی نے دار کا دعویٰ کیا پھر اس نے دار کے دعویٰ سے مدعی علیہ کو بری کر دیا تو دیکھیں گے کہ وہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں ہے یا نہیں، اگر وہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں ہو تو اب براءت صحیح ہوگی اسلئے کہ یہ عین کے دعویٰ سے براءت ہوگی جو کہ جائز ہے اور اگر وہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں نہ ہو تو اب یہ براءت درست نہ ہوگی اس لیے کہ اب عین سے براءت ہو جائیگی جو کہ صحیح نہیں، یہ عین سے براءت اسلئے ہے کہ دعویٰ یا تو قبضہ پر ہوتا ہے یا ذمہ پر۔ (یعنی مدعی مدعی علیہ پر جو دعویٰ کرتا ہے وہ یا تو اس لیے کرتا ہے کہ مدعی علیہ اس چیز پر قابض ہوتا ہے جس کا دعویٰ ہے یا وہ چیز مدعی علیہ کے ذمہ میں ثابت ہوتی ہے) اور یہاں نہ قبضہ ہے نہ ذمہ ہے، قبضہ نہ ہونا تو ظاہر ہے کیونکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ دار مدعی علیہ کے قبضہ میں نہیں ہے اور ذمہ اس لیے نہیں ہے کہ عین موجود ہے لہذا دعویٰ متوجہ نہ ہوگا، جب دعویٰ ہی نہیں ہے تو براءت بھی دعویٰ سے نہ ہوگی بلکہ عین سے ہوگی۔

وَصَحَّ الصَّلْحُ عَنْ دَعْوَى الْمَالِ وَالْمَنْفَعَةِ قِيلَ صَوْرَةُ الصَّلْحِ عَنْ دَعْوَى الْمَنْفَعَةِ أَنْ يَدَّعِيَ عَلَى الْوَرِثَةِ أَنَّ الْمَيِّتَ كَانَ أَوْصَى بِخِدْمَةِ هَذَا الْعَبْدِ وَأَنْكَرَ الْوَرِثَةُ وَأَنَّهَا يَحْتَاجُ إِلَى ذَلِكَ لِأَنَّ الرِّوَايَةَ مُحْفُوظَةٌ أَنَّهُ لَوْ ادَّعَى اسْتِجَارَ عَيْنٍ وَالْمَالِكُ يُنْكِرُ هُ ثُمَّ صَالِحًا لَا يَجُوزُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے مال اور منفعت کے دعویٰ سے صلح کرنا، کہا گیا کہ منفعت کے دعویٰ سے صلح کی صورت یہ ہے کہ ورثاء پر دعویٰ کرے کہ میت نے اس غلام کی خدمت کی وصیت کی تھی اور ورثاء نے انکار کیا، اور جزیں نیست کہ اس کی طرف ضرورت ہے، اس لیے کہ روایت یہ محفوظ ہے کہ اگر دعویٰ کرے کسی چیز کے اجرت پر لینے کا حالانکہ مالک اس کا انکار کرتا ہے پھر دونوں نے صلح

کر لی تو جائز نہیں۔

مال منفعت کے دعویٰ سے صلح جائز ہے۔

﴿توضیح﴾

(قیل... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپکا یہ کہنا ”منفعت کے دعویٰ سے صلح جائز ہے“ یہ اس مسئلے کیساتھ منقوض ہے کہ ایک آدمی نے عین کے استیجار کا دعویٰ کیا مثلاً کہا تم نے یہ چیز (مثلاً دابہ) مجھے اجرت پر دی ہے اور اس چیز کا مالک اس کا انکار کرتا ہے اور پھر یہ دونوں صلح کر لیتے ہیں تو یہ جائز نہیں، تو آپکا یہ کہنا کیسے صحیح ہوا کہ منفعت کے دعویٰ سے صلح جائز ہے؟ اس کا جواب دیا کہ منفعت کے دعویٰ سے صلح کی صورت وہ نہیں جو آپ نے ذکر کی، بلکہ اس کی صورت یہ ہے کہ ایک آدمی نے دعویٰ کیا کہ میت نے میرے لیے وصیت کی تھی کہ اس کا یہ غلام میری خدمت کریگا جبکہ میت کے ورثاء اس کا انکار کرتے ہیں پھر وہ ورثاء مدعی سے صلح کر لیتے ہیں تو یہ جائز ہے، دیکھیں یہ منفعت کے دعویٰ سے صلح ہے جو کہ جائز ہے، خلاصہ یہ ہے کہ ہم نے جو کہا کہ منفعت کے دعویٰ سے صلح جائز ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اس منفعت کے دعویٰ سے صلح جائز ہے جو بغیر عوض کے ہو (جیسا کہ صورت مذکورہ میں غلام کی خدمت) یہ مراد نہیں کہ اس منفعت کے دعویٰ سے صلح جائز ہے جو عوض کے ساتھ ہو۔ (جیسے استیجار، جس کا سوال میں تذکرہ ہوا۔)

والجناية في النفس ومادونها عمداً أو خطأ والرق ودعوى الزوج النكاح وكان عتقاً بمالٍ وخلعاً أي كان الصلح على مالٍ عن دعوى الرق كان عتقاً بمالٍ فإن كان الصلح مع الاقرار كان عتقاً بمالٍ في حقهما حتى يثبت الولاء وان لم يكن مع الاقرار فهو عتق بمالٍ في زعم المدعى لا في زعم المدعى عليه بل قطع النزاع في زعمه فلا يثبت الولاء الا ان يُقيم المدعى البينة وكان الصلح خلعاً في دعوى الزوج النكاح ففي الاقرار يكون خلعاً مطلقاً وفي الاخيرين في زعم الزوج لا في زعمها حتى لا تجب عليها العدة وان تزوجت زوجاً آخر جاز في القضاء أما في بينها وبين الله تعالى فإن علمت انها كانت زوجة لاول لا يحل لها التزوج في عدته وان علمت انها لم تكن حل ولم يجر عن دعويها النكاح ذكر في الهداية في بعض نسخ مختصر القدوري جواز الصلح بان يجعل بدل الصلح زيادة في المهر وفي بعض النسخ عدم الجواز ففي الوقاية اختار هذا لان الصلح ان جعل منه فرقة فالعوض لم يشرع الا من جانبها وان لم يجعل فالبذل لا يقع في مقابلة شيء.

﴿ترجمہ﴾

اور (صلح جائز ہے) نفس میں یا نفس سے کم میں جنایت سے جان بوجھ کر یا خطاً اور رقیّت کے دعویٰ سے اور شوہر کے

نکاح کے دعویٰ سے اور یہ آزادی ہوگی مال کے بدلے اور خلع ہوگی، یعنی اگر صلح مال پر ہو رقیّت کے دعویٰ سے تو یہ مال کے بدلے آزادی ہوگی پس اگر صلح اقرار کیساتھ ہو تو یہ آزادی ہوگی مال کے بدلے ان دونوں کے حق میں حتیٰ کہ ولاء ثابت ہو جائیگی اور اگر اقرار کے ساتھ نہ ہو تو یہ آزادی ہوگی مال کے بدلے مدعی کے زعم میں نہ کہ مدعی علیہ کے زعم میں بلکہ اس کے زعم میں نزاع کو ختم کرنا ہوگا پس ولاء ثابت نہ ہوگی مگر یہ کہ مدعی بینہ قائم کرے اور صلح خلع ہوگی شوہر کے نکاح کے دعویٰ میں پس اقرار میں یہ خلع مطلق ہوگی اور دوسری دو قسموں میں شوہر کے زعم میں نہ کہ عورت کے زعم میں حتیٰ کہ واجب نہ ہوگی عورت پر عدت، اور اس عورت نے نکاح کر لیا دوسرے شوہر سے تو جائز ہوگا قضاء میں بہر حال اس عورت کے اور اللہ تعالیٰ کے مابین (نکاح کیسا ہوگا؟) تو اگر وہ جانتی ہو کہ وہ پہلے کی بیوی ہے تو اس کیلئے حلال نہ ہوگا شادی کرنا اس کی عدت میں اور اگر جانتی ہو کہ وہ اس کی بیوی نہیں تو حلال ہوگا، اور جائز نہیں (صلح) عورت کے نکاح کے دعویٰ سے، ذکر کیا ہدایہ میں کہ مختصر القدوری کے بعض نسخوں میں صلح کا جواز ہے بایں طور کہ بدل صلح کو مہر میں زیادتی قرار دیا جائیگا اور بعض نسخوں میں عدم جواز ہے پس وقایہ میں مصنف نے اسی کو اختیار کیا اس لیے کہ صلح اگر مرد کی جانب سے فرقت قرار دی جائے تو عوض مشروع نہیں مگر عورت کی جانب سے اور اگر قرار نہ دی جائے تو بدل واقع نہ ہوگا کسی شے کے مقابلے میں۔

﴿توضیح﴾

(والجنایة... الخ) جنایت فی النفس عمدا کے دعویٰ سے صلح جائز ہے جیسے مدعی علیہ پر یہ دعویٰ ہوا کہ اس نے عمداً قتل کیا ہے، پھر اس نے اس دعویٰ سے مدعی کیساتھ صلح کر لی، تو یہ جائز ہے۔ جنایت فی ما دون النفس کے دعویٰ سے صلح بھی جائز ہے جیسے کسی نے دعویٰ کیا کہ تم نے ہمارے آدمی کا ہاتھ جان بوجھ کر کاٹا ہے، اس کے بعد مدعی علیہ نے اس سے صلح کر لی اور جنایت فی النفس خطأ کے دعویٰ سے بھی صلح جائز ہے جیسے دعویٰ ہوا کہ تم نے ایک آدمی کو غلطی سے قتل کیا ہے پھر مدعی علیہ نے اس دعویٰ سے صلح کر لی تو یہ جائز ہے۔ اسی طرح جنایت فی ما دون النفس خطأ کے دعویٰ سے صلح کرنا بھی جائز ہے۔ جیسے دعویٰ ہوا کہ تم نے فلاں آدمی کا ہاتھ خطأً کاٹا ہے، اس کے بعد مدعی علیہ صلح کرتا ہے تو جائز ہے۔

(والرق... الخ) ایک آدمی نے دوسرے پر دعویٰ کیا کہ تم میرے غلام ہو، مدعی علیہ نے مال کے بدلے میں اس دعویٰ سے صلح کر لی تو یہ عتق علی المال ہوگا۔ (یعنی وہ مدعی علیہ کو یا مال کے بدلے میں آزاد ہوگا) پھر دیکھیں گے کہ یہ صلح مع الاقرار ہے یا مع السکوت ہے یا مع الانکار ہے اگر یہ صلح مع الاقرار ہو یعنی مدعی علیہ نے تسلیم کر لیا ہو کہ ہاں تمہارا غلام ہوں پھر اس نے صلح کی ہو تو یہ دونوں (مدعی اور مدعی علیہ) کے حق میں عتق علی المال ہوگا لہذا مدعی علیہ کی ولاء مدعی کو ملے گی۔ (ولاء آزاد غلام کے ترکہ کو کہتے ہیں، جب غلام کا کوئی اور وارث نہ ہو تو اسکی وراثت اس کے مولیٰ کو ملتی ہے جس نے اسے آزاد کیا ہوتا ہے) اور اگر صلح مع الانکار یا مع السکوت ہو بایں طور کہ جب مدعی علیہ پر رقیّت کا دعویٰ ہوا ہو تو اس

نے اس دعویٰ کا انکار کر دیا ہو یا سکوت اختیار کر لیا ہو پھر اس نے صلح کر لی ہو تو اب یہ صرف مدعی کے زعم میں عتق علی المال ہو گا نہ کہ مدعی علیہ کے زعم میں، بلکہ اس کے زعم میں تو یہ مال کی ادائیگی اسلئے ہوگی تاکہ جھگڑا ختم ہو جائے۔ لہذا مدعی علیہ کی ولاء مدعی کو نہیں ملے گی۔ الا یہ کہ مدعی بینہ سے اس کی رقیّت کو ثابت کر دے تو پھر مدعی کو اس کی ولاء ملے گی۔

(وکان... الخ) ایک آدمی نے عورت پر دعویٰ کیا کہ تم میری بیوی ہو اور عورت نے اس دعویٰ سے مال کے بدلے میں صلح کر لی تو یہ خلع ہوگا۔ (یعنی طلاق بالمال ہوگی) پھر دیکھیں گے اگر یہ صلح مع الاقرار ہو بایں طور کہ عورت نے اقرار کیا ہو کہ ہاں میں تمہاری بیوی ہوں پھر اس سے صلح کی ہو تو اب یہ صلح مطلق خلع ہوگی عورت کے حق میں بھی اور مرد کے حق میں بھی، لہذا عورت پر عدت گزارنا واجب ہوگا اور اگر یہ صلح مع الانکار ہو یا صلح مع السکوت ہو، تو اب یہ صلح فقط مرد کے حق میں خلع ہوگی نہ کہ عورت کے حق میں، لہذا عورت پر عدت گزارنا واجب نہ ہوگا۔ اس صورت (خلع مع السکوت یا خلع مع الانکار) میں صلح کے بعد عورت نے اگر شادی کر لی تو قضاء یہ جائز ہے، لیکن فیما بینہ و بین اللہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں دیکھیں گے، اگر عورت یہ جانتی ہو کہ وہ پہلے شوہر یعنی مدعی کی بیوی ہے تو یہ دوسری شادی جائز نہیں اور اگر یہ جانتی ہو کہ وہ پہلے کی بیوی نہیں ہے تو اب اس کیلئے دوسری شادی فیما بینہا و بین اللہ بھی جائز ہو جائیگی۔

(ولم یجوز... الخ) عورت نے مرد پر نکاح کا دعویٰ کیا پھر مرد نے اس کے نکاح کے دعویٰ سے صلح کر لی تو یہ جائز نہیں۔ (ذکر... الخ) صاحب ہدایہ کے قول کو نقل کرتے ہیں کہ قدوری کے نسخے دو قسم پر ہیں، بعض نسخوں میں یہ ہے کہ اس قسم کی صلح جائز ہے اور بعض نسخوں کے مطابق یہ صلح جائز نہیں ہے، مصنفؒ نے یہاں وقایہ میں عدم جواز کو اختیار کیا ہے۔ جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ ہم بدل صلح کو زیادتی مہر قرار دیں گے کہ پہلے مہر مثلاً پانچ سو مقرر کیا گیا تھا پھر دو سو پر صلح ہو گئی تو کل مہر سات سو ہو لہذا یہ دو سو مہر میں زیادتی شمار ہونگے۔

اور عدم جواز والی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مدعیہ عورت اور مرد کے درمیان جو اس صلح کی وجہ سے فرقت ہو جائیگی اس کو مرد کی جانب سے فرقت قرار دیں گے یا نہیں، اگر کہیں کہ یہ صلح مرد کی جانب سے فرقت ہے تو لازم آئے گا کہ مرد نے فرقت کا عوض ادا کیا، یہ خلاف مشروع ہے اسلئے کہ فرقت میں عوض کی ادائیگی عورت کی جانب سے مشروع ہے نہ کہ مرد کی جانب سے اور اگر اس صلح کو مرد کی جانب سے فرقت قرار نہ دیں تو یہ بات لازم آئے گی کہ بدل صلح کے مقابلے میں کچھ بھی واقع نہ ہوا ہو یعنی مرد نے بدل صلح ادا کر دیا اور اس کو اس کے مقابلے میں کچھ بھی حاصل نہ ہوا اور یہ ٹھیک نہیں ہے۔ لہذا جب دونوں صورتیں باطل ہیں تو عورت کے دعویٰ نکاح سے صلح کرنا جائز نہ ہوگا۔

ولا عن دعوی الحد لانه حق الله تعالى ولا اذا قتل ماذون آخر عمداً فصالح عن نفسه لان رقبته ليست من تجارته فلا تجوز له التصرف فيها وصح صلحه عن نفس عبد له قتل رجلاً عمداً لان عبده من كسبه فيصح التصرف فيه واستخلاصه والصلح عن مغصوب تلف باكثر من قيمته او عرض هذا

عند ابی حنیفۃً وعندهما لا یصحُّ باکثر من القیمۃ الا ان یكون زیادۃً یتغابن الناس فیہا لان حقہ فی القیمۃ فالزائد ربوا وله ان حقہ فی الهالك باقٍ فاعتیاضہ باکثر لا یكون ربوا فان الزائد علی المالۃ فی مقابلۃ الصورۃ .

﴿ترجمہ﴾

اور صلح جائز نہیں حد کے دعوی سے اسلئے کہ یہ اللہ تعالیٰ کا حق ہے، اور جائز نہیں جبکہ عبد ماذون کسی دوسرے کو قتل کر دے جان بوجھ کر پھر صلح کر لے اپنے نفس سے اسلئے کہ اس کی گردن نہیں ہے اسکی تجارت میں سے پس جائز نہ ہوگا اسکے لیے اس میں تصرف کرنا، اور صحیح ہے اس کا صلح کرنا اپنے اس غلام کے نفس سے جس نے کسی آدمی کو قتل کیا ہو جان بوجھ کر اس لیے کہ اس کا غلام اس کی کمائی سے ہے پس صحیح ہوگا اس کا اس میں تصرف کرنا اور اس کو چھڑوانا، اور صحیح ہے صلح کرنا اس مغصوب سے جو ہلاک ہو گیا ہو اس کی قیمت سے زائد کے ساتھ یا سامان کے ساتھ، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں ہے قیمت سے زیادہ کے ساتھ مگر کہ یہ اتنی زیادتی ہو جس میں لوگ دھوکہ کھا جاتے ہوں، اسلئے کہ اس کا حق قیمت میں ہے اور جو زائد ہے وہ ربا ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس کا حق ہلاک شدہ چیز میں باقی ہے اس زیادتی کیساتھ اس کا عوض ربا نہ ہوگا اس لیے کہ جو چیز مالیت پر زائد ہے وہ صورت کے مقابلے میں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا عن... الخ) کسی پر حد کا دعوی ہوا (مدعی نے کہا کہ تم نے زنا کیا ہے لہذا تم پر حد زنا جاری ہوگی) اور مدعی علیہ نے اسکے دعوی سے صلح کر لی تو یہ جائز نہیں، اسلئے کہ صلح اس دعوی سے ہو سکتی ہے جس کا تعلق حقوق العباد سے ہو جبکہ حد اللہ تعالیٰ کا حق ہے۔

(ولا اذا قتل... الخ) عبد ماذون نے کسی عداً قتل کر دیا پھر اولیاء مقتول نے اس پر دعوی کر دیا اسکے بعد عبد ماذون نے اس دعوی سے صلح کر لی تو یہ جائز نہیں اس لیے کہ عبد ماذون کو فقط ایسا کام کرنے کی اجازت ہوتی ہے جو تجارت کی قبیل سے ہو، اور اس کی رقبہ (عبد ماذون کی ذات) تجارت کی قبیل سے نہیں ہے لہذا اس میں تصرف نہیں کر سکتا ہے۔ جب قتل کے دعوی کے بعد عبد ماذون نے اپنے نفس کے بارے میں اس دعوی سے صلح کر لی تو اس نے اپنے نفس میں تصرف کیا جو کہ اس کے لیے جائز نہیں لہذا یہ صلح جائز نہ ہوگی۔

(وصح... الخ) ایک آدمی نے کوئی شے غصب کی پھر وہ مغصوبہ شے ہلاک ہو گئی اور غاصب نے مالک سے مغصوبہ شے کی قیمت سے زائد پیسوں کے ساتھ صلح کر لی یا سامان کے ساتھ صلح کر لی، مثلاً مغصوبہ شے کی قیمت پانچ سو درہم تھی اور غاصب نے سات سو کے ساتھ صلح کی یا جانور دے کر صلح کر لی تو امام صاحب کے نزدیک یہ جائز ہے اور صاحبین کے نزدیک

زائد قیمت کیساتھ صلح ناجائز ہے ہاں اگر زیادتی اتنی ہو کہ اس نقصان کو عام طور پر لوگ برداشت کر لیتے ہوں تو پھر جائز ہے، مثلاً مغصوبہ شے کی قیمت پانچ سو تھی اور صلح پانچ سو دس پر ہو گئی۔

امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے، کہ مغصوبہ شے کے مالک کا حق اس ہلاک شدہ شے کے عین میں ہے یا قیمت میں ہے، صاحبین فرماتے ہیں کہ مالک کا حق ہلاک شدہ شے کے قیمت میں ہوتا ہے لہذا غاصب اگر زائد قیمت ادا کرے گا تو یہ ربا ہو گا پس زیادتی ناجائز ہوگی اور امام صاحب کے نزدیک مالک کا حق اس شے کے عین میں ہوتا ہے جو ہلاک ہو گئی ہے لہذا اس عین کے عوض میں غاصب اگر قیمت سے زائد رقم بھی دیدے تو ربا نہ ہوگا کیونکہ وہ چیز جو مالیت پر زائد ہے وہ صورت کے مقابلے میں ہے (مثلاً مالیت اور قیمت پانچ سو درہم ہے اور صلح سات سو پر ہو جاتی ہے تو پانچ سو تو اس ہلاک شدہ شے کی قیمت کے طور پر مالک کو ملیں گے اور باقی دو سو ہلاک شدہ شے کی صورت کے مقابلے میں ملیں گے) یعنی یہاں جنس مختلف ہے اور جب جنس مختلف ہو تو وہاں زیادتی سے ربا لازم نہیں آتا۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ مالک کا حق اس شے کے عین میں بنتا ہے جو ہلاک ہو گئی ہے؟ تو وہ دلیل یہ ہے کہ اگر ہلاک شدہ مغصوب غلام ہو اور مالک اس بات راضی ہو جائے کہ وہ ہلاک شدہ غلام ہی لینا چاہتا ہے تو اسکے کفن و دفن کے ذمہ داری مالک پر ہوتی ہے نہ کہ غاصب پر، اس سے معلوم ہوا کہ مالک کا حق میں عین میں بنتا ہے ورنہ مالک پر کفن و دفن کی ذمہ داری نہ ہوتی۔

وفی مَوَسِّرٍ اَعْتَقَ نَصْفًا لَهُ وَصَالِحٍ عَنْ بَاقِيهِ بَاكْثَرُ مِنْ نَصْفِ قِيَمَتِهِ بَطْلُ الْفَضْلِ هَذَا بِالْاِتِّفَاقِ اَمَّا عِنْدَهُمَا فِظَاهِرٌ وَاَمَّا عِنْدَهُ فَلَاَنَّ الْقِيَمَةَ مَنْصُوصٌ عَلَيْهَا فَلَا يَجُوزُ الزِّيَادَةُ عَلَيْهَا وَثَمَّةٌ غَيْرُ مَنْصُوصٍ عَلَيْهَا وَلَوْ صَالِحٌ بَعْرَضٍ صَحَّ وَاِنْ كَانَ قِيَمَتُهُ اَكْثَرَ مِنْ قِيَمَةِ نَصْفِ الْعَبْدِ .

ترجمہ

اس مالدار میں جس نے اپنا نصف آزاد کر دیا ہو اور صلح کی ہو اسکے باقی سے اسکی نصف قیمت سے زائد کیساتھ، تو زیادتی میں یہ صلح باطل ہوگی، یہ بالاتفاق ہے بہر حال صاحبین کے نزدیک پس ظاہر ہے اور بہر حال امام صاحب کے نزدیک پس اس لیے کہ قیمت کے بارے میں یہاں نص ہے پس اس پر زیادتی جائز نہ ہوگی اور وہاں قیمت پر نص نہیں ہے، اور اگر صلح کر لی سامان کے بدلے تو صحیح ہے اگرچہ اس کی قیمت نصف غلام کی قیمت سے زیادہ ہو۔

توضیح

(وفی مَوَسِّرٍ... الخ) ایک غلام دو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا، ایک شریک جو کہ مالدار تھا اس نے اپنا حصہ آزاد کر دیا اور اپنے دوسرے ساتھی کیساتھ اس نے صلح کر لی بایں طور کہ باقی نصف غلام کے بدلے میں اسکی نصف قیمت سے زائد پیسوں کی ادائیگی کر دی تو نصف قیمت تک صلح جائز ہے اور زیادتی باطل ہے۔ (مثلاً غلام کی قیمت ہزار تھی اور مالدار

شریک نے اپنے حصے کے غلام کو یعنی نصف کو آزاد کر دیا اور باقی نصف غلام کے بدلے میں اس نے اپنے ساتھی سے چھ سو پر صلح کر لی تو یہ صلح پانچ سو میں جائز ہوگی اور ایک سو میں باطل ہوگی) اس مسئلے میں امام صاحب اور صاحبین کا اتفاق ہے، صاحبین کے نزدیک زیادتی کا باطل ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ وہ قیمت سے زائد کے ساتھ صلح کو جائز قرار نہیں دیتے جیسا کہ پچھلے مسئلے میں گزرا اور امام صاحب کے نزدیک زیادتی اسلئے باطل ہے کہ یہاں قیمت کے بارے میں نص وارد ہے، حدیث میں ہے: جس نے ایسے غلام کو آزاد کیا جو اسکے دوسرے شریک کے درمیان مشترک تھا تو اس پر اسکے ساتھی کے حصے کی قیمت لازم ہوگی، پس شرع نے بیان کر دیا کہ آزاد کرنے والے شریک پر فقط اس غلام کی باقی ماندہ حصے کی قیمت لازم ہوگی لہذا زیادتی کیساتھ صلح جائز نہ ہوگی۔ بخلاف پہلے مسئلے کے کہ شرع میں مغضوب کی قیمت کے بارے میں نص وارد نہیں ہوئی اس لیے وہاں زیادہ قیمت کے ساتھ صلح بھی جائز ہوگی۔

(ولو صالح... الخ) مسئلہ سابقہ میں اگر آزاد کرنے والے ساتھی نے اپنے دوسرے شریک کے ساتھ نصف غلام کے دعویٰ سے سامان کے بدلے میں صلح کر لی تو یہ صلح مطلقاً جائز ہوگی اگرچہ اس سامان کی قیمت نصف غلام کی قیمت سے زائد ہو اس لیے کہ یہاں ربا کا کوئی خطرہ نہیں ہے کیونکہ جنس مختلف ہوگئی ہے، قیمت ایک جنس سے ہے اور سامان دوسری جنس سے ہے پس یہ صلح جائز ہوگی۔

وبدل صلح عن دم عمد او علی بعض دین یدعیہ یلزم الموکل لا وکیلہ لان الصلح فی ہاتین الصورتین لیس بمنزلۃ البیع اما فی الاول فظاہر واما فی الثانی فلانہ اخذ البعض و حط الباقي فیرجع الحقوق الی الموکل الا ان یضمّنہ ای الوکیل فح یكون البدل علیہ لاجل الکفالة و فیما هو کبیع لزم وکیلہ ای فیما یكون الصلح عن مال علی مال من غیر جنس المصالح عنه ویكون مع الاقرار .

﴿ترجمہ﴾

اور بدل اس صلح کا جو دم عمد سے ہو یا بعض دین پر جس کا وہ دعویٰ کرتا ہے تو وہ موکل پر لازم ہوگا نہ کہ اسکے وکیل پر اس لیے کہ صلح ان دونوں صورتوں میں بمنزلہ بیع کے نہیں ہے بہر حال پہلی صورت میں پس ظاہر ہے اور بہر حال دوسری صورت میں پس اسلئے کہ اس نے بعض لے لیا اور باقی معاف کر دیا پس حقوق راجع ہونگے موکل کی طرف، مگر یہ کہ وہ اس کا ضامن بن جائے یعنی وکیل، تو اس وقت بدل اسی پر لازم ہوگا کفالہ کی وجہ سے، اور اس صورت میں جو بیع کی طرح ہو، اسکے وکیل پر (بدل) لازم ہوگا یعنی اس صورت میں جس میں مال سے مال پر صلح مصالح عنہ کی جنس میں سے نہ ہو اور اقرار کے ساتھ ہو۔

﴿توضیح﴾

(وبدل الصلح... الخ) کسی نے عمد اُقتل کیا، اولیاء مقتول نے قاتل پر دعویٰ کر دیا پھر قاتل نے اپنا وکیل

بنایا تا کہ وہ ان اولیاء مقتول سے صلح کرے اسکے بعد وکیل نے صلح کر لی، تو بدل صلح موکل پر لازم ہو گا نہ کہ وکیل پر۔ اسی طرح اگر کسی نے دوسرے پر دین کا دعویٰ کر دیا مدعی علیہ نے اپنا وکیل بنایا تا کہ وہ مدعی کیساتھ بعض دین پر صلح کرے، مثلاً مدعی نے ہزار کا دعویٰ کیا کہ تمہارے ذمہ میرا ہزار ہے مدعی علیہ نے وکیل کو کہا کہ تم اس سے پانچ سو پر صلح کر لو، اس نے صلح کر لی تو یہ بعض دین (پانچ سو) موکل پر لازم ہو گا نہ کہ وکیل پر، اسکی وجہ یہ ہے کہ صلح میں بدل صلح وکیل پر اس وقت لازم ہوتا ہے جب کہ صلح کے حقوق وکیل کی طرف راجع ہوں اور وکیل کی طرف صلح کے حقوق اس وقت راجع ہونگے جب صلح بمنزلہ بیع کے ہو، اور ان دونوں صورتوں میں صلح بمنزلہ بیع کے نہیں ہے۔ پہلی صورت میں تو صلح کا بمنزلہ بیع کے نہ ہونا ظاہر ہے اسلئے کہ وہاں مبادلة المال بالمال نہیں ہے کیونکہ ایک طرف دم (خون، قتل) ہے اور دوسری طرف مال ہے اور دوسری صورت میں صلح بمنزلہ بیع کے اس لیے نہیں ہے کہ جب کل دین سے بعض دین پر صلح ہو تو ہم یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے بعض دین لے لیا اور باقی دین کو ساقط کر دیا ہے پس اس میں بھی بیع والا کوئی معنی نہیں پایا جاتا۔

(الا ان یضمنہ... الخ) اگر پچھلے دو مسئلوں میں وکیل موکل کی طرف سے بدل صلح کی ادائیگی کا ضامن بن جائے (وکیل یہ کہے کہ موکل کی طرف سے بدل صلح کا میں کفیل ہوں) تو اب وکیل پر بدل صلح لازم ہو جائیگا۔ لیکن اس لیے نہیں کہ وہ وکیل ہے بلکہ اس لیے کہ وہ کفیل ہے۔

(وفیما ہو... الخ) مدعی علیہ نے کسی کو ایسی صلح میں وکیل بنایا جو صلح بیع کی طرح تھی تو اس میں بدل صلح وکیل پر لازم ہو گا۔ بیع کی طرح صلح وہ صلح ہوتی ہے جس میں تین باتیں پائی جائیں ۱۔ مال سے مال پر صلح ہو۔ ۲۔ بدل صلح مصالح عنہ کی جنس میں سے نہ ہو (مثلاً مدعی نے دار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے پیسوں کیساتھ صلح کر لی) ۳۔ صلح اقرار کیساتھ ہو، یعنی مدعی علیہ نے مدعی کا دعویٰ تسلیم کر لیا ہو پھر صلح کر رہا ہو۔

وإن صَالَحَ فُضُولِي وَضَمِنَ الْبَدْلُ أَوْ أَضَافَ إِلَى مَالِهِ أَوْ أَشَارَ إِلَى نَقْدٍ أَوْ عَرَضٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى نَفْسِهِ أَوْ أَطْلَقَ وَنَقَدَ صَحَّ وَإِنْ لَمْ يَنْقُدْ إِنْ أَجَازَهُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ لَزِمَهُ الْبَدْلُ وَالْأَرْدُّ أَيْ صَالَحَ الْفُضُولِي عَنْ جَانِبِ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ مَعَ الْمُدَّعَى وَضَمِنَ بَدْلَ الصَّلَاحِ أَوْ قَالَ صَالِحْتُكَ عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ مِنْ مَالِي أَوْ عَلَى الْفِ هَذَا أَوْ عَلَى عَبْدِي هَذَا أَوْ قَالَ صَالِحْتُكَ عَلَى هَذَا الْإِلْفِ أَوْ عَلَى هَذَا الْعَبْدِ مِنْ غَيْرِ إِنْ يُنْسَبُهُمَا إِلَى نَفْسِهِ أَوْ أَطْلَقَ وَقَالَ صَالِحْتُكَ عَلَى الْفِ دَرَاهِمٍ وَنَقَدَ لَا. فِي هَذِهِ الصُّوَرِ صَحَّ الصَّلَاحُ وَإِنْ لَمْ يَنْقُدِ الْإِلْفَ إِنْ أَجَازَهُ الْمُدَّعَى عَلَيْهِ لَزِمَهُ وَإِلَّا فَلَا.

ترجمہ

اور اگر فضولی نے صلح کر لی اور بدل کا ضامن ہو گیا یا نسبت کی اپنے مال کی طرف یا اشارہ کیا نقدی کی طرف یا عوض کی

طرف بغیر اپنی طرف نسبت کیے یا اطلاق کیا اور نقد ادا یگی کردی تو صحیح ہے اور اگر نقد ادا یگی نہیں کی، اگر مدعی علیہ نے اسکو اجازت دے دی تو اس پر بدل لازم ہوگا ورنہ صلح مردود ہوگی، یعنی اگر فضولی نے مدعی علیہ کی جانب سے صلح کر لی مدعی کیساتھ اور بدل صلح کا ضامن بن گیا یا کہا میں نے تجھ سے صلح کر لی اپنے مال سے ہزار درہم پر یا اپنے اس ہزار پر یا اپنے اس غلام پر یا کہا میں نے تجھ سے اس ہزار پر صلح کی یا اس غلام پر صلح کی بغیر اس بات کہ ان دونوں کو منسوب کرے اپنی طرف یا اطلاق کیا اور کہا میں نے صلح کر لی تجھ سے ہزار درہم پر اور وہ نقد ادا کر دیئے پس ان صورتوں میں صلح صحیح ہے اور اگر ہزار ادا نہ کیا اگر مدعی علیہ نے اس کو اجازت دے دی تو اس کو یہ ہزار لازم ہوگا ورنہ نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وان صالح... الخ) فضولی سے مراد یہاں وہ شخص ہے جسکو صلح کرانے کا وکیل نہ بنایا گیا ہو لیکن وہ صلح کرائے۔ حاصل یہ ہے کہ مدعی علیہ کی جانب سے فضولی نے مدعی کے ساتھ صلح کر لی اور پھر فضولی بدل صلح کا ضامن بن گیا تو صحیح ہے۔ اسی طرح اگر فضولی نے اپنے مال کی طرف نسبت کی یوں کہا: میں تم سے اپنے مال میں سے ہزار درہم پر یا اپنے اس ہزار پر یا اپنے اس غلام پر صلح کرتا ہوں تو ٹھیک ہے۔ اسی طرح اگر وہ صلح کرتا ہے اور نقدی یا سامان کی طرف اشارہ کرتا ہے اور اپنی طرف اس نقدی وغیرہ کی نسبت نہیں کرتا مثلاً کہتا ہے: میں تم سے اس ہزار پر صلح کرتا ہوں یا یا اس غلام پر صلح کرتا ہوں تو بھی صحیح ہے۔ اسی طرح اگر مال کو مطلق ذکر کرتا ہے یعنی نہ تو اپنی طرف منسوب کرتا ہے اور نہ ہی اسکی طرف اشارہ کرتا ہے جیسے یہ کہتا ہے میں تم سے ہزار درہم پر صلح کرتا ہوں، اسکے بعد اگر یہ درہم نقد ادا کر دیتا ہے تو پھر یہ صلح صحیح ہے اور اگر نقد ادا یگی نہیں کرتا تو دیکھیں گے، اگر مدعی علیہ اس کو اس صلح کی اجازت دیدے تو اس فضولی پر ہزار لازم ہو جائیں گے اور اگر وہ اجازت نہ دے تو لازم نہ ہونگے۔

و صلحہ علی بعض جنس مالہ علیہ اخذ لبعض حقہ و حظ لباقیہ لا معاوضۃ لان بعض الشی لا یصح عوضاً للکل فصَحَّ عن الفِ حال علی مائۃ حالۃ او علی الفِ مَوَجَّلِ ففی الاولِ یكونُ اسقاطاً لما فوق المائۃ و فی الثانی یكونُ اسقاطاً لوصفِ الحلولِ او عن الفِ جِیادِ علی مائۃ زیوفِ لانه یكونُ اسقاطاً لما فوق المائۃ و اسقاطاً لوصفِ الجودۃ فی المائۃ ففی هذه الصُّورِ یصحُّ الصلحُ ولا یشرطُ قبضُ بدلِ الصلحِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس کا صلح کرنا اس چیز کی جنس کے بعض پر جو اس کیلئے مدعی علیہ کے ذمہ ہے، لینا ہے اپنے بعض حق کو اور معاف کرنا ہے اسکے باقی کو نہ کہ معاوضہ، اسلئے کہ شے کا بعض کل کا عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا پس صلح صحیح ہے اس ہزار سے جو فی الحال

واجب ہوں اس سو پر جس کو ابھی ادا کرنا ہو یا ان ہزار پر جو بعد میں مدت کے بعد ادا کیے جائیں گے پس پہلی صورت میں یہ ساقط کرنا ہوگا اس مقدار کو جو سو سے زائد ہے، اور دوسری صورت میں یہ ساقط کرنا ہوگا فی الحال ادائیگی والے وصف کو، یا اس ہزار سے جو کھرے ہوں سو کھوٹے درہموں پر اس لیے کہ یہ ساقط کرنا ہے اس مقدار کو جو سو سے زائد ہے اور ساقط کرنا ہے جودۃ والی وصف کو سو میں، پس ان صورتوں میں صلح صحیح ہو جائیگی اور بدل صلح پر قبضہ شرط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(و صلحہ... الخ) مدعی نے ہزار کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس سے ہزار میں سے پانچ سو پر صلح کر لی تو یہ اخذ البعض و حط لباقیہ ہوگا، یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے اپنا بعض حق لے لیا ہے اور باقی حق معاف کر دیا ہے۔ اسکو ہم معاوضہ قرار نہیں دیں گے۔ اسلئے کہ اگر یہ معاوضہ ہو تو بعض کل کا عوض بن جائیگا (یعنی پانچ سو ہزار کا عوض بن جائیگا) حالانکہ بعض کل کا عوض نہیں بن سکتا۔

(فصح... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ مدعی بہ کے بعض پر صلح، معاوضہ نہیں ہے اسلئے ہم کہتے ہیں کہ اگر کسی نے دعویٰ کیا کہ تم نے میرے ہزار درہم فی الحال دینے ہیں، اور مدعی علیہ اس سے اس بات پر صلح کر لیتا ہے کہ میں تم کو فی الحال سو درہم دیتا ہوں، تم اپنے دعویٰ کو چھوڑ دو۔ تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ ہم یہاں سو درہم کو ہزار کا معاوضہ قرار نہیں دیں گے بلکہ ہم یوں سمجھیں گے کہ مدعی نے اپنا بعض حق یعنی سو درہم لے لیے ہیں اور باقی نو سو درہم اس نے معاف کر دیے ہیں۔

(او عن الف... الخ) اگر دعویٰ ہوا کہ تم نے میرے فی الحال ہزار درہم دینے ہیں، مدعی علیہ نے اس بات پر صلح کر لی کہ میں ہزار درہم ایک ماہ بعد دوں گا، تو یہ بھی صحیح ہے اسلئے کہ مدعی کا حق دو چیزوں میں ہے ایک ہزار میں اور دوسرا حلول یعنی نقد ادائیگی میں۔ یہاں مدعی نے اپنا بعض حق (ہزار) لے لیا اور بعض حق یعنی نقد ادائیگی کو ساقط کر دیا۔ تو یہ صلح درست ہو جائیگی۔

(او عن الف... الخ) مدعی نے دوسرے پر جید ہزار درہم کا دعویٰ کر دیا، مدعی علیہ نے اسکے ساتھ سو کھوٹے درہموں پر صلح کر لی تو یہ صحیح ہے اس لیے کہ مدعی کا حق دو چیزوں میں ہے ایک ہزار میں اور دوسرا جودۃ (کھرا پن) میں۔ یہاں اس نے گویا بعض حق پر قبضہ کر لیا اور بعض کو ساقط کر دیا، بعض حق جس پر قبضہ کیا وہ سو درہم ہیں اور بعض حق جس کو ساقط کر دیا وہ نو سو درہم اور جودت ہے۔

(ولا یشرط... الخ) یہ اخذ لبعض و حط لباقیہ کے فائدے کا بیان ہے کہ چونکہ صورت مذکورہ میں صلح اس طور پر متصور ہوگی کہ مدعی نے اپنے بعض حق کو ساقط کر دیا اور بعض حق پر قبضہ کر لیا اس لیے یہاں بدل صلح یعنی سو کھوٹے درہموں پر قبضہ بھی ضروری نہیں ہے اس سے معلوم ہوا کہ یہ معاوضہ نہیں ہے ورنہ اگر یہ معاوضہ ہوتا تو یہ بیع صرف ہوتی کیونکہ ثمن کا ثمن کے ساتھ مبادلہ ہے اور بیع صرف میں متعاقدین کے افتراق سے پہلے عوضین پر قبضہ ضروری ہوتا ہے۔

ولم یصح عن دراهم علی دنانیر موجلّہ لانّ هذا الصلح معاوضۃ فیکون صرفاً فیشرط قبض الدنانیر قبل الافتراق او عن الف موجلّ علی نصفه حالاً لانّ وصف الحلول فیکون فی مقابله خمس مائۃ وذلک الوصف لیس بمال او عن الالف سوداً علی نصفه بیضاً لانّہ فیکون معاوضۃ الف سوداً بخمس مائۃ وزیادۃ وصف .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح نہیں دراہم سے صلح کرنا موجل دنانیر پر اسلئے کہ یہ صلح معاوضہ ہے پس یہ بیع صرف ہوگی لہذا اس میں مشروط ہوگا دنانیر پر جدا ہونے سے پہلے قبضہ کرنا، یا ہزار موجل سے انکے نصف پر در آنحالیکہ وہ فی الحال ادا کیے جانے والے ہوں اسلئے کہ فی الحال ادائیگی کا وصف پانچ سو کے مقابلے میں ہوگا اور یہ وصف مال نہیں ہے، یا ہزار سے در آنحالیکہ وہ سیاہ ہوں ان کے نصف پر در آنحالیکہ وہ سفید ہوں، اسلئے کہ یہ معاوضہ ہوگا سیاہ ہزار درہموں کا پانچ سو کیساتھ اور وصف کی زیادتی کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ولم یصح... الخ) مدعی نے ہزار درہم کا دعویٰ کیا اور مدعی علیہ نے اس بات پر صلح کر لی کہ میں تمہیں ایک ماہ بعد سودینار دوں گا، تو یہ صلح صحیح نہیں اسلئے کہ یہاں اس صلح کو اخذ لبعض و حط لباقیہ قرار دینا ممکن نہیں کیونکہ مدعی کا حق دراہم میں بنتا ہے اور مدعی علیہ اسکو دنانیر دے رہا ہے۔ لہذا یہ معاوضہ ہوگا، چونکہ ثمن کا ثمن کیساتھ معاوضہ ہے اسلئے یہ بیع صرف ہوگی، لہذا دنانیر پر قبضہ افتراق سے پہلے ضروری ہوگا اور یہاں ایسا نہیں ہے اسلئے کہ مدعی علیہ اس کو دنانیر ایک ماہ بعد دیگا، پس یہ صلح ناجائز ہوگی۔

(وعن الف... الخ) مدعی نے دعویٰ کیا کہ تم نے ایک ماہ کے بعد مجھے ہزار درہم دینے ہیں، مدعی علیہ نے اس سے اس بات پر صلح کر لی کہ میں تمہیں اس کا نصف یعنی پانچ سو درہم فی الحال دیتا ہوں تو یہ بھی صحیح نہیں اس لیے کہ یہاں بھی اخذ لبعض و حط لباقیہ صادق نہیں کیونکہ ایسا تب ہوتا جب مدعی وصف حلول کا دعویٰ کرتا (یعنی یہ دعویٰ کرتا کہ تم نے ابھی میرا دین ادا کرنا ہے) اور مدعی علیہ یہ کہتا کہ میں تمہیں اتنی مدت کے بعد ادائیگی کروں گا تو اب یہ کہا جاسکتا تھا کہ مدعی نے اپنے بعض حق یعنی نقد ادائیگی کو چھوڑ دیا ہے، حالانکہ مدعی یہاں دعویٰ ہی تا جیل کا کر رہا ہے (کیونکہ وہ کہہ رہا ہے کہ تم نے مجھے ایک ماہ کے بعد ہزار درہم دینے ہیں) پس یہ ہزار موجل کا پانچ سو معجل کے بدلے میں معاوضہ ہوگا، لہذا اب ہزار موجل میں سے پانچ سو پانچ سو کے مقابلے میں ہو جائیگا اور باقی پانچ سو وصف حلول (نقد ادائیگی) کے مقابلے میں ہو جائیگا۔ حالانکہ حلول ایک وصف ہے جو بدل (عوض) بننے کی صلاحیت نہیں رکھتا اس لیے کہ حلول کوئی مال نہیں ہے۔ پس یہ صلح ناجائز ہوگی۔

(او عن الف... الخ) مدعی نے دوسرے پر سیاہ ہزار درہموں کا دعویٰ کر دیا مدعی علیہ نے سفید پانچ سو

درہموں کے عوض صلح کر لی تو یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ یہاں ربالا لازم آرہا ہے کیونکہ یہاں سیاہ ہزار درہموں کا سفید پانچ سو درہموں کیساتھ مقابلہ ہے اور باب ربا میں وصف یعنی سفیدی کا کوئی اعتبار نہیں ہے لہذا یہ ہزار کا پانچ سو کے بدلے میں معاوضہ ہو جائیگا، ظاہر ہے کہ یہ ربا ہے پس ناجائز ہوگا۔

وَمَنْ أَمَرَ بِادَاءِ نَصْفِ دَيْنٍ عَلَيْهِ غَدَاً عَلَى أَنَّهُ بَرٌّ مِمَّا زَادَ إِنْ قَبْلَ وَوَفَّى بَرٌّ وَإِنْ لَمْ يَفِ عَادَ دَيْنُهُ إِيَّانَ قَالَ أَدَّ إِلَى خَمْسِ مِائَةٍ غَدَاً عَلَى أَنَّكَ بَرٌّ مِنْ الْبَاقِي فَقَبْلَهُ فَادَى بَرٌّ وَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ خَمْسَ مِائَةٍ فِي الْغَدِ عَادَ دَيْنُهُ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ لَا يَعُودُ دَيْنُهُ لِأَنَّ الْبِرَّاءَ مَطْلَقَةٌ لِأَنَّ كَلِمَةَ عَلَى لِلْعَوَضِ وَادَاءُ النِّصْفِ لَا يَصْلُحُ عَوَضًا لِلْبِرَّاءِ فَبَقِيَ الْبِرَّاءُ مَطْلَقَةً وَلَهُمَا أَنَّ كَلِمَةَ عَلَى لِلشَّرْطِ فَيَكُونُ الْبِرَّاءُ مَقْيَّدَةً بِالشَّرْطِ فَيَفُوتُ بِفَوَاتِهِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّ كَلِمَةَ عَلَى دَخَلَتْ عَلَى الْبِرَّاءِ فَهَذَا التَّعْلِيلُ إِنَّمَا يَصِحُّ لَوْ قَالَ اِبْرَأْتُكَ عَنْ خَمْسِ مِائَةٍ عَلَى أَنْ تُؤَدِّيَ خَمْسَ الْمِائَةِ الْآخَرَى وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِأَنَّهُ وَإِنْ كَانَ فِي اللَّفْظِ هَكَذَا لَكِنْ فِي الْمَعْنَى كُلُّ وَاحِدٍ مَقْيَّدٌ بِالْآخِرِ لِأَنَّهُ مَارَضٍ بِالْبِرَّاءِ مَطْلَقًا بَلْ بِالْبِرَّاءِ عَلَى تَقْدِيرِ ادَاءِ خَمْسِ مِائَةٍ فَصَارَتْ الْبِرَّاءُ مَشْرُوطَةً بِالْادَاءِ فَإِذَا لَمْ يُؤَدِّ عَادَ حَقُّهُ هَذَا مِنْ إِمْلَاءِ الْمُصْنَفِ وَإِنْ لَمْ يُؤَقِّتْ لَمْ يَعْدِ إِيَّانَ لَمْ يُؤَقِّتِ الْادَاءَ بَلْ قَالَ أَدَّ إِلَى خَمْسِ مِائَةٍ وَلَمْ يَقُلْ غَدَاً فَبِالْصُّورَةِ أَنَّ لَمْ يُؤَدِّ الدَّيْنَ لَمْ يَعْدِ دَيْنُهُ لِأَنَّهُ اِبْرَأَ مَطْلَقًا.

ترجمہ

اور اگر کسی نے امر کیا اس دین کے نصف کی ادائیگی کا جو اس کے ذمہ تھا، کل تک اس شرط کے ساتھ کہ وہ بری ہوگا اس دین سے جو زائد ہے، اگر قبول کر لیا اور ادا کر دیا تو بری ہو جائیگا اور اگر ادا نہ کیا تو اس کا دین لوٹ آئیگا۔ یعنی اگر کہا مجھے پانچ سو ادا کر دو کل تک اس شرط کیساتھ کہ تم باقی سے بری ہو گے پس اس نے قبول کر لیا پھر ادا کر دیا تو بری ہو جائیگا اور اگر پانچ سو ادا نہیں کیا کل تک، تو اس کا دین لوٹ آئیگا، اور یہ امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک اس کا دین نہیں لوٹے گا اسلئے کہ براءت مطلق ہے اسلئے کہ کلمہ علی عوض کیلئے ہے اور نصف کی ادائیگی براءت کا عوض نہیں بن سکتی بس براءت مطلق باقی رہے گی، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ کلمہ علی شرط کیلئے ہے پس براءت مقید ہوگی شرط کیساتھ پس وہ فوت ہو جائیگی اس شرط کے فوت ہونے کیساتھ اور اس میں اعتراض ہے اس لیے کہ کلمہ علی براءت پر داخل ہوا پس یہ تعلیل جزیں نیست کہ صحیح ہو سکتی ہے اگر وہ کہتا میں نے تمہیں پانچ سو سے بری کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے دوسرے پانچ سو ادا کر دو اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے بایں طور کہ اس کا قول اگرچہ لفظ میں اس طرح ہے لیکن معنی میں ہر ایک مقید ہے دوسرے کیساتھ اس لیے کہ وہ راضی نہیں ہوا مطلقاً براءت پر بلکہ (راضی ہوا ہے) پانچ سو کی ادائیگی کی تقدیر پر براءت پر، پس براءت مشروط ہوگی ادائیگی کے

ساتھ پس اگر اس نے ادائیگی نہ کی تو اس کا دین لوٹ آئیگا، یہ مصنف کی املاء (لکھوانا) سے ہے، اور اگر وقت بیان نہیں کیا تو نہیں لوٹے گا یعنی اگر ادا کا وقت بیان نہیں کیا بلکہ کہا مجھے پانچ سوا دا کر دو اور غداً نہیں کہا تو اس صورت میں اگر دین ادا نہیں کیا تو اس کا دین نہیں لوٹے گا اس لیے کہ یہ ابراء مطلق ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن امر... الخ) مدیون کے ذمہ ہزار درہم تھے، دائن نے کہا: ادا الی خمس مائة علی انک برئ من الباقي کہ تم کل تک مجھے پانچ سوا دا کر دو اس شرط کیساتھ کہ تم باقی دین سے بری ہو گے۔ تو اگر مدیون اسکو قبول کر لیتا ہے اور کل تک پانچ سوا دا کر دیتا ہے تو باقی سے بری ہو جائے گا اور اگر کل تک ادائیگی نہیں کر پاتا تو اس پر باقی دین دوبارہ لوٹ آئیگا یعنی اب پورے ہزار درہم اسے ادا کرنے پڑیں گے۔ یہ طرفین کا مذہب ہے جبکہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ خواہ کل تک ادائیگی کرے یا نہ کرے اس پر کل دین لازم نہ ہوگا بلکہ مدعی علیہ پانچ سو سے مطلقاً بری ہوگا۔ یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ صورت مذکورہ میں مدعی علیہ کی براءت مطلقہ ہے یا پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید ہے طرفین کے نزدیک یہ براءت نصف دین پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک یہ براءت مطلقہ ہے۔

(لان... الخ) یہ امام ابو یوسف کی دلیل ہے کہ مدعی نے یہاں مدعی علیہ کو براءت مطلقہ کے ساتھ بری کر دیا ہے، اس کو پانچ سو کی ادائیگی کے ساتھ مقید نہیں کیا لہذا مدعی علیہ مطلقاً بری ہو جائیگا خواہ کل تک نصف دین کی ادائیگی کرے یا نہ کرے۔ باقی رہی یہ بات کہ اس بات پر کیا دلیل ہے کہ اس مسئلے میں مدعی علیہ کو براءت مطلقہ حاصل ہے تو وہ دلیل یہ ہے کہ یہاں کلمہ علی عوض کیلئے ہے، نصف کی ادائیگی کو براءت کا عوض قرار دیا گیا ہے حالانکہ نصف کی ادائیگی براءت کا عوض بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی لہذا براءت کے لیے ادائیگی ضروری نہیں رہے گی۔ پس یہ براءت مطلقہ ہوگی۔

(ولہما... الخ) یہ طرفین کی دلیل ہے کہ یہاں براءت کو پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید کیا گیا ہے، اسلئے کہ کلمہ علی کا ذکر یہاں شرط کے طور پر ہے، مطلب یہ ہوگا کہ براءت پانچ سو کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہے، اور شرط جب فوت ہو جائے تو مشروط فوت ہو جاتا ہے، لہذا ادائیگی نصف جو کہ شرط ہے اگر نہ پائی جائے تو براءت بھی حاصل نہ ہوگی۔ پس بدستور اس پر کل دین لازم رہے گا۔

(وفیہ نظر... الخ) یہاں سے شارح طرفین کی دلیل پر ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ یہاں براءت نصف دین کی ادائیگی کیساتھ مشروط ہے اسلئے کہ ایسا تب ہوتا جب کلمہ علی ادائیگی پر داخل ہوتا اور وہ مدعی یوں کہتا ”ابرئتک عن خمس مائة علی ان تو دی الخمسمائة الاخری“ (میں نے تمہیں پانچ سو سے بری کر دیا اس شرط کے ساتھ کہ تم دوسرے پانچ سو مجھے ادا کر دو) حالانکہ یہاں علی ادائیگی پر داخل نہیں

بلکہ براءت پر داخل ہے، کیونکہ اس نے کہا ”علیٰ انک برئ من الباقی“ پس گویا نصف دین کی ادائیگی براءت کے ساتھ مشروط ہے ایسا نہیں کہ براءت نصف دین کی ادائیگی کیساتھ مشروط ہے لہذا طرفین کی بیان کردہ دلیل درست نہیں۔ اس کا شارح نے ”ویمکن... الخ“ جواب دیا کہ اگرچہ لفظوں کے اعتبار سے کلمہ علیٰ براءت پر داخل ہے، اس سے ایسا لگتا ہے نصف دین کی ادائیگی براءت کے ساتھ مشروط ہے۔ لیکن معنی کے لحاظ سے نصف دین کی ادائیگی اور براءت دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے ساتھ مقید ہے۔ لہذا براءت بھی ادائیگی نصف دین کیساتھ مشروط ہوگی، جب اس قول میں براءت میں بھی نصف دین کی ادائیگی کیساتھ مشروط ہے تو طرفین کا استدلال صحیح ہوا۔

باقی رہی یہ بات کہ اس پر کیا دلیل ہے کہ اس قول میں براءت بھی نصف دین کی ادائیگی کیساتھ مقید ہے تو اس پر شارح نے ”لأنه مارضی... الخ“ سے یہ دلیل بیان کی کہ جب دائن نے مدیون کو کہا ”ادالی خمس مائة علیٰ انک برئ من الباقی“ تو ظاہر ہے کہ دائن مدیون کے مطلقاً بری ہونے پر راضی نہیں ہو سکتا بلکہ وہ اسکی براءت پر اس وقت راضی ہوگا جب کہ وہ نصف دین کی ادائیگی کر دے، اس سے معلوم ہوا کہ مدعی کے اس قول میں براءت، نصف دین کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہوگی۔

(وان لم یوقت... الخ) اگر پچھلے مسئلے میں دائن نے وقت بیان نہیں کیا یوں کہا ”ادالی خمس مائة علیٰ انک برئ من الباقی“ (مجھے پانچ سو ادا کر دو اس شرط پر کہ تم باقی دین سے بری ہو گے۔) تو اس صورت میں مدیون باقی نصف سے مطلقاً بری ہو جائیگا خواہ وہ ادائیگی کرے یا نہ کرے اسلئے کہ اب دائن نے مطلقاً بری کر دیا اسکی براءت کو کل تک کی ادائیگی کیساتھ مقید نہیں کیا، جب براءت یہاں مطلقہ ہے تو اگر وہ دین ادا نہیں بھی کرتا تب بھی اس پر کل دین لازم نہ ہوگا۔

وَكَذَا لَوْ صَالَحَهُ مِنْ دَيْنِهِ عَلَى نَصْفٍ يَدْفَعُهُ إِلَى غَدٍ وَهُوَ بَرٌّ مِمَّا فَضَّلَ عَلَى أَنَّهُ إِنْ لَمْ يَدْفَعْهُ غَدًا فَالْكُلُّ عَلَيْهِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ إِنْ قَبِلَ بَرٌّ عَنِ الْبَاقِي فَإِنْ لَمْ يُؤَدِّ فِي غَدٍ فَالْكُلُّ عَلَيْهِ كَمَا فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَهَذَا بِالْإِجْمَاعِ فَإِنَّ أَبْرَأَهُ عَنْ نَصْفِهِ عَلَى أَنْ يُعْطِيَهُ مَا بَقِيَ غَدًا فَهُوَ بَرٌّ إِذْ يَبْقَى الْبَاقِي أَوْ لَا وَقَدْ عُلِّلَ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ بِمَا عُلِّلَ أَبُو يَوْسَفَ فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَهَذَا عَجِيبٌ بَلِ التَّعْلِيلُ الَّذِي ذَكَرَ مِنْ جَانِبِ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ إِنَّمَا يَصَحُّ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ لِأَنَّ الْإِبْرَاءَ مُقَيَّدٌ بِالْشَرْطِ هُنَا كَمَا فِي الْمَسْئَلَةِ الْأُولَى وَيُمْكِنُ أَنْ يُجَابَ عَنْهُ بِأَنَّ هَذَا إِنَّمَا جَاءَ عَنْ لَفْظِ غَدًا لِأَنَّ الْإِبْرَاءَ فِي الْحَالِ لَا يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مُقَيَّدًا بِاعْطَاءِ خَمْسٍ مِائَةِ غَدًا مِنْ أَمَلَاءِ الْمُصْنَفِ.

ترجمہ

اور اس طرح (حال ہوگا) اگر اس نے صلح کر لی اپنے دین سے اس نصف پر جو وہ ادا کر دے اسے کل تک اور وہ بری

ہوگا زیادتی سے اس شرط کیساتھ کہ اگر اس نے کل تک اسے ادا نہیں کیا تو سارا دین اس پر لازم ہوگا پس اس صورت میں اگر قبول کر لیا تو باقی سے بری ہو جائیگا پس اگر کل تک ادا نہ کیا تو سارا دین اس پر لازم ہوگا جیسا کہ پہلے مسئلے میں ہے اور یہ بالا جماع ہے، پس اگر اس کو بری کر دیا اس کے نصف سے اس شرط کیساتھ کہ وہ اسے ادا کر دے وہ دین جو باقی ہے، کل تک، تو وہ بری ہو جائیگا خواہ باقی ادا کر دے یا نہیں، اور تحقیق علت بیان کی جاتی ہے اس صورت کی وہی جو علت بیان کی امام ابو یوسفؒ نے پہلے مسئلے میں اور یہ عجیب ہے بلکہ وہ تعلیل جو ذکر کی گئی امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کی طرف سے، جزیں نیست کہ صحیح ہے اس مسئلے میں اسلئے کہ ابراء مقید ہے شرط کے ساتھ یہاں پر نہ کہ پہلے مسئلے میں اور ممکن ہے کہ اس کا جواب دیا جائے بایں طور کہ یہ دلیل جزیں نیست کہ آئی ہے لفظ غذا سے اسلئے کہ فی الحال بری کرنا ممکن نہیں ہے کہ وہ مقید ہو کل تک پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ، یہ مصنف کی املاء میں سے ہے۔

﴿توضیح﴾

(و كذا الو... الخ) اگر دائن نے مدیون سے صلح کر لی بایں طور کہ اس نے مدیون نے کو کہا میں تم سے اپنے دین سے نصف دین پر صلح کرتا ہوں جو تم مجھے کل تک ادا کر دو گے اور باقی سے تم بری ہو جاؤ گے اس شرط کے ساتھ کہ اگر تم نے کل تک ادائیگی نہ کی تو تم پر کل دین لازم ہوگا۔ تو اس صورت میں اتفاق ہے کہ اگر مدیون اس کو قبول کر لیتا ہے اور کل تک نصف کی ادائیگی کر دیتا ہے تو باقی سے بری ہو جائیگا اور اگر اس نے کل تک ادائیگی نہ کی تو سارا دین اس پر لازم ہو جائیگا جیسے کہ پہلے مسئلے میں گزرا کہ دائن نے کہا اد الی خمس مائة غذا علی انک برئ من الباقي، تو اس صورت میں اگر کل تک نصف کی ادائیگی ہو جائے تو مدعی علیہ باقی سے بری ہو جاتا ہے ورنہ کل دین اس پر لازم ہوتا ہے۔

(وان ابراه... الخ) اگر دائن نے مدیون کو کہا کہ میں تمہیں نصف دین سے بری کرتا ہوں اس شرط کے ساتھ کہ تم مجھے کل تک باقی نصف ادا کر دو، تو اب حکم یہ ہے کہ مدیون مطلقاً باقی دین سے بری ہو جائیگا خواہ کل تک ادائیگی کرے یا نہ کرے۔ یہ مسئلہ بالا جماع ہے، امام ابو یوسفؒ بھی اسی کے قائل ہیں اور طرفین بھی۔

(وقد علل... الخ) اس مسئلے کی دلیل وہی ہے جو امام ابو یوسفؒ نے پچھلے مسئلے میں بیان کی، یعنی یہ براءت مطلق ہے، نصف کی ادائیگی کیساتھ مقید نہیں ہے۔ اسلئے کہ کلمہ علی عوض کے لیے آتا ہے اور نصف کی ادائیگی براءت کا عوض نہیں بن سکتی، پس یہ براءت مطلقہ ہوگی۔

(وهذا عجیب... الخ) یہاں سے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جس دلیل کو طرفین نے پچھلے مسئلے میں بیان کیا تھا وہ دراصل اس مسئلے میں جاری ہو سکتی ہے جسکا ابھی بیان ہوا، پچھلے مسئلے میں جاری نہیں ہو سکتی۔ پچھلے مسئلے سے مراد یہ ہے کہ دائن نے کہا ”اد الی خمس مائة غذا علی انک برئ من الباقي“ اور

وہ دلیل یہ تھی کہ کلمہ علی شرط کیلئے استعمال ہوتا ہے پس گویا براءت نصف کی ادائیگی کے ساتھ مشروط ہے لہذا کل تک اگر نصف کی ادائیگی ہوئی تو باقی دین سے بری ہو جائیگا ورنہ نہیں، اس دلیل کو اس مسئلے میں بیان کرنا چاہیے نہ کہ پچھلے مسئلے میں۔ اس لیے کہ ابراء اس مسئلے میں شرط کے ساتھ مقید ہے نہ کہ پچھلے مسئلے میں، کیونکہ کلمہ علی یہاں اعطاء پر داخل ہے اور پچھلے مسئلے میں کلمہ علی براءت پر داخل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ طرفین سے دو عجیب کام صادر ہوئے، ایک یہ کہ جس دلیل کو یہاں بیان کرنا چاہیے تھا وہ انہوں نے پچھلے مسئلے میں بیان کر دی اور دوسرا یہ کہ پچھلے مسئلے میں طرفین کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ مدیون مطلقاً باقی نصف دین سے بری ہو جائیگا خواہ نصف کی ادائیگی کرے یا نہ کرے جیسا کہ امام ابو یوسف فرماتے ہیں، اور یہاں طرفین کو یہ کہنا چاہیے تھا کہ مدیون باقی نصف دین سے بری تب ہوگا جب وہ باقی نصف ادا کر دے اور اگر نصف ادا نہیں کرتا تو بری نہ ہوگا۔

(ویمکن... الخ) یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دے رہے ہیں جواب کا حاصل یہ ہے کہ وہ دلیل جو پچھلے مسئلے میں بیان ہوئی وہ یہاں جاری نہیں ہو سکتی اس لیے کہ یہاں الفاظ یہ ہیں ”ابرائتک عن نصف دین علی ان تعطینی مابقی غذا“ یہاں الفاظ کے ظاہر سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ ابراء فی الحال کل تک پانچ سو کی ادائیگی کیساتھ مقید ہے اور یہ ممکن نہیں کہ فی الحال بری کرنا کل تک نصف ادائیگی کے ساتھ مقید ہو کہ ابراء تو فی الحال ہو جائے اور ادائیگی کل ہو، جب ابراء فی الحال کا کل تک نصف ادائیگی کے ساتھ مقید ہونا ممکن نہیں ہے تو مدیون مطلقاً باقی نصف سے بری ہو جائیگا خواہ کل تک نصف کی ادائیگی کرے یا نہ کرے۔ بخلاف پچھلے مسئلے میں کہ وہاں ایسی بات نہیں ہے کیونکہ وہاں الفاظ اس طرح تھے ”اد الی خمس مائة غذا علی انک برئ من الباقي“، وہاں یہ دلیل جاری ہو سکتی ہے اس لیے کہ وہاں فی الحال ابراء کو کل تک ادائیگی کے ساتھ مقید نہیں کیا گیا بلکہ گویا ابراء فی المستقبل کو کل کی ادائیگی کے ساتھ مقید کیا گیا ہے (یعنی گویا یوں کہا اگر کل تک تم نصف ادا کر دو تو تم مستقبل میں بری ہو جاؤ گے) اور یہ جائز ہے۔

ولو علق صریحاً کان اذیت الی کذا او اذا اومتی لا یصح ای ان قال ان اذیت الی کذا فانت برئ من الباقي لا یصح لانّ الابرء المعلق تعلیقاً صریحاً لا یصح فانّ الابرء فیہ معنی التملیک ومعنی الاسقاط فالاسقاط لا ینافی تعلیقہ بالشرط والتملیک ینافیہ فراعینا المعنیین وقلنا ان کان التعلیق صریحاً لا یصح وان لم یکن صریحاً کما فی الصورة المذكورة یصح وان قال للاخر سراً لا اقر لک بمالک علی حتی تأخره عنی او تحطه ففعل صحّ علیہ ولو علق اخذ للحال .

ترجمہ

اور اگر معلق کیا صراحۃً جیسے اگر تم نے مجھے اتنے ادا کر دیے یا اذا کہا یا متی کہا تو صحیح نہیں، یعنی اگر کہا اگر تو نے مجھے اتنے درہم ادا کر دیے تو تم باقی سے بری ہو گے تو یہ صحیح نہیں اسلئے کہ وہ ابراء جو معلق ہو تعلیق صریح کیساتھ صحیح نہیں ہوتا اس لیے کہ

ابراء میں تملیک کا معنی اور اسقاط کا معنی ہوتا ہے پس اسقاط، منافی نہیں ہے اس کو شرط کے ساتھ معلق کرنے کے اور تملیک اس کے منافی ہے پس ہم نے دونوں معنوں کی رعایت کی، اور کہا کہ اگر تعلیق صریح ہو تو صحیح نہیں اور اگر صریح نہ ہو جیسے کہ صورت مذکورہ میں تو صحیح ہے، اور اگر دوسرے نے آہستہ سے اسکو کہا میں تیرے لیے اس مال کا اقرار نہیں کرتا جو میرے ذمہ ہے تیرے لیے حتیٰ کہ تو اسکی مجھے مہلت دے یا اس کو کم کر دے، پس اس نے ایسا کر لیا تو اس پر صحیح ہوگا، اور اگر (اقرار کو) معلق کیا تو (مقررہ اس سے) ابھی لے لے۔

﴿توضیح﴾

(ولو علق... الخ) اگر ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق کیا تو یہ جائز نہیں جیسے یہ کہے "ان ادیت الی خمس مائة فانت برئ من الباقي" (اگر تم نے مجھے کل تک پانچ سوا دا کر دیے تو تم باقی سے بری ہو گے) یا "ان" کی جگہ "اذا" یا "متی" کو ذکر کرتا ہے تو یہ بھی صحیح نہیں ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ابراء میں تملیک والا معنی پایا جاتا ہے اور اسقاط والا معنی بھی، تملیک والا معنی تو اس طرح ہے کہ جب دائن مدیون کو دین سے بری کر رہا ہوتا ہے تو گویا وہ اس کو دین کا مالک بنا رہا ہوتا ہے اور اسقاط والا معنی اس طرح پایا جاتا ہے کہ ابراء کی وجہ سے دائن اپنا حق ساقط کر رہا ہوتا ہے، تملیک کو شرط کے ساتھ معلق کرنا جائز نہیں ہوتا جبکہ اسقاط کو شرط کیساتھ معلق کرنا جائز ہوتا ہے، چونکہ ابراء میں تملیک اور اسقاط دونوں کے معنی پائے جاتے ہیں، تملیک والے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ ابراء کو شرط کیساتھ معلق کرنا صحیح نہ ہو اور اسقاط والے معنی کا تقاضا یہ ہے کہ اسکو شرط کیساتھ معلق کرنا ٹھیک ہو تو ہم نے دونوں معنوں کا اعتبار کیا اور کہا کہ اگر ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق کیا جائے تو تملیک والے معنی کی رعایت کی جائیگی پس ابراء درست نہ ہوگا اور اگر ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق نہ کیا جائے بلکہ تعلیق غیر صریح کیساتھ معلق کیا جائے تو اسقاط والے معنی کا اعتبار کیا جائیگا لہذا ایسا ابراء درست ہوگا۔ اب ہم کہتے ہیں کہ چونکہ مانحن فیہ میں ابراء کو تعلیق صریح کیساتھ معلق کیا گیا ہے اسلئے یہاں ابراء صحیح نہیں ہے اور پچھلے مسائل میں ابراء کو تعلیق غیر صریح کے ساتھ معلق کیا گیا تھا اس لیے وہاں ابراء صحیح تھا۔

(وان قال... الخ) ایک آدمی نے دوسرے کو کہا میں تمہارے لیے اس ہزار درہم کا اقرار نہیں کرتا جو میرے ذمے ہیں جب تک کہ تم مجھے ایک ماہ کی مہلت نہ دو یا کہا جب تک کہ تم کچھ دین مثلاً پانچ سو کم نہ کرو۔ مقررہ نے ایسا کر لیا یعنی یا مہلت دے دی یا پانچ سو کم کر دیے تو صحیح ہے لہذا مہلت والی صورت میں اس پر اس دین کی ادائیگی ایک ماہ بعد لازم ہوگی اور کمی والی صورت میں اس پر پانچ سو درہم لازم ہونگے۔

(ولو علق... الخ) ایک نے دوسرے کے اقرار کو کسی شے کیساتھ معلق کیا اور کہا کہ اگر تم میرے لیے ہزار درہم دین کا اقرار کر لو تو میں تمہیں پانچ سو درہم معاف کر دوں گا پھر اس نے اقرار کر لیا کہ ہاں میں نے تمہارے ہزار درہم دینے ہیں تو سارے ہزار درہم فی الحال واجب ہونگے اور اجل بھی ثابت نہ ہوگی۔

ولو صالح أحد ربي دين عن نصفه على ثوب أتبع شريكه غريمه بنصفه أو أخذ نصف الثوب من شريكه إلا أن يضمن ربع الدين فإن الشريك أن يضمن ربع الدين فلاحق له في الثوب هذا إذا...

كَانَ الدِّينُ مُشْتَرَكًا بَيْنَهُمَا بَأَن يَكُونَ وَاجِبًا بِسَبَبِ مُتَّحِدِ كَثْمَنِ الْمَبِيعِ صَفْقَةً وَاحِدَةً وَثَمَنِ الْمَالِ
الْمُشْتَرَكِ وَالْمُوروثِ بَيْنَهُمَا أَوْ قِيَمَةِ الْمُسْتَهْلَكِ الْمُشْتَرَكِ فَإِنْ كَلَّ مَا أَخَذَهُ أَحَدُ الشَّرِيكَيْنِ
فَلَا خَرِ اتِّبَاعُهُ وَلَوْ قَبْضَ أَحَدٍ شَيْئًا مِنَ الدِّينِ شَارَكَهُ شَرِيكُهُ فِيهِ وَرَجَعَا عَلَى الْغَرِيمِ بِمَا بَقِيَ أَيْ لَا يَكُونُ
لِلْغَرِيمِ أَنْ يَقُولَ لِلَّذِي أَعْطَاهُ نِصْفَ الدِّينِ إِنِّي قَدْ أَعْطَيْتُكَ حَقَّكَ فَلَيْسَ لَكَ عَلَى شَيْءٍ فَإِنْ مَا أَعْطَاهُ
إِيَّاهُ مُشْتَرَكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ شَرِيكِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر صلح کر لی دو میں سے ایک دائن نے اپنے دین کے نصف سے کپڑے پر تو اس کا پیچھا کرے اس کا شریک اپنے مقروض کا اپنے نصف دین کا لے لے نصف کپڑا اپنے شریک سے مگر یہ کہ وہ چوتھائی دین کا ضامن بن جائے، اس لیے کہ شریک اگر اس کے چوتھائی دین کا ضامن بن جائے تو اسکے لیے کوئی حق نہ ہوگا کپڑے میں، یہ تفصیل اس وقت ہے جب دین ان دونوں کے درمیان مشترک ہو بایں طور کہ واجب ہو ایک ہی سبب سے جیسے کہ اس چیز کا ثمن جس کو بیچا گیا تھا ایک ہی عقد میں اور اس مال کا ثمن جو مشترک تھا یا ان دونوں کے درمیان مورث تھا، یا ہلاک کیے گئے مشترک مال کی قیمت پس تحقیق ہر وہ چیز جو لے لے شریکین میں سے ایک تو دوسرے کے لیے اس کا پیچھا کرنا جائز ہوگا، اور اگر ایک نے قبضہ کر لیا کچھ دین پر تو وہ اس میں شریک کرے اپنے شریک کو اور دونوں رجوع کریں مقروض پر اس دین کا جو باقی ہے، یعنی مقروض کے لیے جائز نہ ہوگا اسکو کہنا جس کو اس نے نصف دین ادا کر دیا ہے، کہ میں نے تمہیں تمہارا حق دے دیا ہے پس تیری کوئی شے مجھ پر لازم نہیں اس لیے کہ جو کچھ اس نے دیا تھا اسے وہ مشترک تھا اس کے اور اس کے شریک کے درمیان۔

﴿توضیح﴾

(ولو صالح... الخ) دین مشترک اس دین کو کہتے ہیں جس میں ایک سے زائد لوگ شریک ہوں اور اس کے وجوب کا سبب متحد ہو، جیسے دو آدمیوں نے اپنے اپنے غلام ایک ہی عقد میں فروخت کیے تو مشتری پر جو ثمن لازم ہونگے وہ ان دونوں کے درمیان دین مشترک ہوگا، اسی طرح ایک غلام میں دو شریک تھے، پھر انہوں نے وہ غلام ایک ہی عقد میں فروخت کر دیا تو مشتری کا جو اس کا ثمن لازم ہوگا وہ بھی ان دونوں کے درمیان دین مشترک ہوگا۔ اسی طرح ایک مال میں دو آدمی بطور وراثت کے شریک تھے، پھر اسکو انہوں نے بیچ دیا تو اس کا ثمن ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگا۔ اسی طرح کوئی چیز دو کے درمیان مشترک تھی پھر اسکو کسی نے ہلاک کر دیا تو اس کی قیمت ان دونوں کے درمیان مشترک ہوگی۔ اب مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ دو قرض خواہوں نے اپنا دین مشترک مدیون سے وصول کرنا تھا، پھر ان میں سے ایک دائن نے اپنے حصے کے دین سے کپڑے سے صلح کر لی بایں طور کہ مدیون کو کہا کہ میرا جو تم نے دین ادا کرنا ہے اس سے میرے ساتھ اس کپڑے پر صلح کر لو تو دوسرے

شریک کو دو اختیار ہیں چاہے تو اپنے حصے کا مطالبہ مدیون سے کرے اور چاہے تو اپنے اس شریک سے آدھا کپڑا لے لے، ہاں اگر یہ مصالح شریک اپنے ساتھی کے لیے ربع دین کا ضامن بنتا ہے تو اب سے وہ ساتھی آدھا کپڑا نہیں لے سکتا۔ صورت مذکورہ میں جو ہم نے کہا کہ شریک غیر مصالح اپنے حصے کا دین کا مطالبہ مدیون سے کر سکتا ہے اس کی وجہ تو ظاہر ہے، اور اپنے شریک مصالح سے آدھا کپڑا اس لیے لے سکتا ہے کہ یہ دونوں شریک ہیں، اور شریکین میں سے کوئی ایک جب کوئی بھی چیز مدیون سے لے تو دوسرا شریک اس چیز کے آدھے کا حق دار ہوتا ہے لہذا شریک غیر مصالح آدھا کپڑا لے سکتا ہے۔

(ولو قبض... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر دین وصول کرنا تھا، پھر ایک نے دین کے کچھ حصے پر قبضہ کر لیا، تو قابض اپنے دوسرے شریک ساتھی کو اس مقبوض میں شریک کرے، اسکے بعد دونوں باقی ماندہ دین کے لیے مدیون سے رجوع کریں گے۔

(ای لایکون... الخ) یہ حاصل معنی ہے کہ جب ایک شریک دین میں سے اپنے حصے کو مدیون سے وصول کر لے اسکے بعد وہی شریک اگر مدیون سے دین کا مطالبہ کرے تو مدیون کو یہ کہنے کی گنجائش نہ ہوگی کہ میں تمہارے حصے کا دین تو ادا کر چکا ہوں تم مجھ سے مطالبہ نہیں کر سکتے، مدیون ایسی بات اسلئے نہیں کر سکتا کہ شریک نے دین کے جس حصے پر قبضہ کیا تھا اس میں دونوں شریک تھے، وہ مقبوض مقدار صرف قابض کی نہیں تھی۔

ولو شری عن غریمہ بنصفہ شیئاً ضَمَّنَه شریکُہ ربعَ الدینِ او اتبعَ غریمہ انِ اشترى احدَ الشریکینِ بنصفہ من الغریم شیئاً فلِلشریکِ الآخر ان یضمَّنہ ربعَ الدینِ لَانَّه صارَ قابضاً نصفَ الدینِ بالمُقاصَّةِ فیضمَّنہ شریکُہ ربعَ الدینِ بخلافِ مسئلۃِ الصلحِ فانَّه اذا اخذَ الثوبَ بطریقِ الصلحِ عن النصفِ ومبني الصلحِ علی الحطِّ فالظاهرُ انَّ قیمةَ الثوبِ اقلُّ من نصفِ الدینِ فلو ضَمَّنَه ربعَ الدینِ یَتَضَرَّرُ اخذَ الثوبِ فلا یخذُ لثوبِ ان یقولَ انی ما اخذتُ الا الثوبَ فان شئتُ خذ نصفہ بخلافِ مسئلۃِ الشراءِ اذ مَبْنَاهُ علی المماکسۃِ فلا یَتَضَرَّرُ المُشتری بضمانِ ربعِ الدینِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خرید اپنے مقروض سے اپنے نصف دین کے بدلے میں کسی چیز کو تو اس کا شریک اس کو ضامن بنائے چوتھائی دین کا یا پیچھا کرے اپنے مقروض کا، یعنی دو میں سے ایک شریک نے اپنے نصف دین کے بدلے میں کوئی چیز خرید لی تو دوسرے شریک کے لیے جائز ہوگا کہ وہ اس کو چوتھائی دین کا ضامن بنائے اس لیے کہ وہ قبضہ کرنے والا ہے نصف دین پر ادلہ بدلہ کے ساتھ پس اس کو اس کا شریک ضامن بنائے گا چوتھائی کا بخلاف صلح والے مسئلے کے اس لیے کہ جب اس نے کپڑا لے لیا صلح کے طریقے پر نصف دین کے بدلے میں حالانکہ صلح کا مبنی کمی پر ہوتا ہے تو ظاہر یہ ہے کہ کپڑے کی قیمت نصف دین سے کم ہوگی پس

اگر اس کو ضامن بنائے چوتھائی دین کا تو کپڑا لینے والے کو ضرر ہوگا پس کپڑا لینے والے کے لیے جائز ہے کہ وہ کہے میں نے تو نہیں لیا مگر کپڑا پس اگر تم چاہو تو اس کا نصف لے لو، بخلاف ثراء والے مسئلے کے اس لیے کہ اس کا مبنی تنگی پر ہوتا ہے، پس ضرر نہ ہوگا مشتری کو چوتھائی دین کی ضمان کا۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری... الخ) دو شریکوں نے مشترک دین مدیون سے وصول کرنا تھا، ایک شریک نے اپنے نصف دین کے بدلے میں مدیون سے کوئی چیز خرید لی تو دوسرے شریک کو دو اختیار ہیں چاہے تو مدیون سے اپنا نصف دین وصول کرے اور چاہے تو اپنے اس خریدنے والے شریک کو ربح دین کا ضامن بنائے، مدیون سے اپنے حصہ کے دین کا مطالبہ کرنے کی وجہ تو ظاہر ہے، اپنے شریک کو ربح دین کا ضامن اسلئے بنا سکتا ہے کہ جب مشتری شریک نے اپنے دین کے حصے کے بدلے میں وہ شے خریدی تو گویا اس نے نصف دین پر مقاصد (ادلہ بدلہ) کیساتھ قبضہ کر لیا، ظاہر اس نصف دین میں دونوں شریک ہیں جس پر قبضہ ہو چکا ہے لہذا مشتری شریک اپنے دوسرے شریک ساتھی کیلئے مقبوض دین کے نصف کا جو کہ کل دین کا ربح بنتا ہے، ضامن ہوگا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ، پہلے مسئلے میں جبکہ شریک نے اپنے دین کے حصے سے کپڑے پر صلح کر لی تو کہا گیا کہ شریک غیر مصالح اپنے شریک مصالح سے آدھا کپڑا لے سکتا ہے وہاں یہ نہیں کہا گیا کہ شریک غیر مصالح اس مصالح کو ربح دین کا ضامن بنا سکتا ہے اور یہاں کہا گیا کہ دوسرا شریک اپنے خریدنے والے ساتھی کو ربح دین کا ضامن بنا سکتا ہے یہاں یہ نہیں کہا گیا کہ دوسرا شریک اپنے خریدنے والے ساتھی سے اس خریدی ہوئی چیز کا نصف لے سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ صلح اور ثراء میں فرق ہے صلح کا مبنی کمی پر ہوتا ہے یعنی صلح میں مسامت اور نرمی کی جاتی ہے لہذا جب ایک شریک جب اپنے حصے کے دین سے کپڑے پر صلح کریگا تو ظاہر یہ ہوگا کہ اس کپڑے کی قیمت بہ نسبت نصف دین کے کم ہوگی اور نصف دین کی مالیت زیادہ ہوگی پس اگر صلح والے مسئلے میں یہ کہہ دیا جائے کہ کہ شریک مصالح کو دوسرا ساتھی ربح دین کا ضامن بنا سکتا ہے تو اس سے مصالح کو ضرر ہوگا۔ اس کو مثال سے یوں سمجھیں کہ نصف دین مثلاً پچاس درہم ہے اور وہ کپڑا جس پر صلح ہوئی ہے وہ چالیس درہم کا ہے اب اگر مصالح ربح دین کا ضامن بنے تو وہ پچیس درہم ادا کریگا حالانکہ کپڑے کی نصف قیمت بیس درہم ہے تو اس صورت میں مصالح کو ضرر ہوگا لہذا کپڑے والا یہ کہہ سکتا ہے کہ میں نے تو صرف یہ کپڑا لیا ہے تم چاہو تو میں اس کپڑے کا نصف تمہیں دینے کو تیار ہوں، بخلاف ثراء والے مسئلے کے کہ ثراء کا مبنی سختی پر ہوتا ہے، پس اگر ایک شریک نے اپنے حصے کے دین کے بدلے میں کوئی شے خریدی تو ظاہر یہ ہے کہ خریدی ہوئی چیز اور نصف دین کی مالیت ایک ہی ہوگی لہذا اگر خریدنے والے شریک کو ربح دین کا ضامن بنا دیا جائے تو اس کو کوئی ضرر نہ ہوگا۔

وفی الابرأء عن حظّه والمُقاصّة بدین سَبَقَ لم یرجع الشریک ای اذا ابرأ احد الشریکین الغریم عن نصیبہ لا یرجع الشریک الآخر علی ذلک الشریک لانّ الابرأء اتلاف لا قبض و کذا ان وَقَعَتِ الْمُقَاصَّةُ بَدِينِهِ السَّابِقِ صَوْرَتُهُ لِزَيْدٍ عَلٰی عَمْرٍو خَمْسُونَ دِرْهَمًا فَبَاعَ عَمْرٌو وَبَكَرٌ عَبْدًا مُشْتَرٍ كَابَيْنَهُمَا مِنْ زَيْدٍ بِمِائَةِ دِرْهَمٍ حَتَّى وَجَبَ لِكُلِّ مِنْهُمَا عَلٰی زَيْدٍ خَمْسُونَ دِرْهَمًا وَقَعَتِ الْمُقَاصَّةُ بَيْنَ الْخَمْسِينَ الَّتِي وَجَبَتْ لِعَمْرٍو عَلٰی زَيْدٍ وَبَيْنَ الْخَمْسِينَ الَّتِي كَانَتْ لِزَيْدٍ عَلٰی عَمْرٍو فَلَيْسَ لِبَكَرٍ اَنْ يَقُولَ لِعَمْرٍو اِنَّكَ قَبَضْتَ الْخَمْسِينَ الَّتِي وَجَبَتْ لَكَ عَلٰی زَيْدٍ حَيْثُ وَقَعَتِ الْمُقَاصَّةُ بَيْنَهَا وَبَيْنَ الْخَمْسِينَ الَّتِي كَانَتْ لِزَيْدٍ عَلَيْكَ فَاَدِّ الِیْ نَصْفَهَا وَاِنَّمَا لَا يَكُونُ لَهُ ذَلِكُ لِأَنَّ عَمْرٌو أَقْضَى دَيْنَهُ بِالْمُقَاصَّةِ لَا قَابِضٌ شَيْئًا .

﴿ترجمہ﴾

اور اپنے حصے سے بری کرنے میں اور دین سابق کے ساتھ ادلہ بدلہ کرنے میں شریک رجوع نہیں کریگا یعنی اگر دو میں سے ایک شریک نے مقروض کو اپنے حصے سے بری کر دیا تو دوسرا شریک رجوع نہیں کریگا اس شریک پر اسلئے کہ بری کرنا ہلاک کرنا ہے نہ کہ قبضہ کرنا، اور اسی طرح ہوگا اگر ادلہ بدلہ واقع ہو گیا اسکے دین سابق کے ساتھ، اسکی صورت یہ ہے کہ زید کے لیے عمرو کے ذمہ پچاس درہم ہیں پس بیچ دیا عمرو اور بکر نے اپنا مشترک غلام زید کے ہاتھ، سو درہم کے بدلے میں حتی کہ واجب ہو گئے ہر ایک کیلئے زید پر پچاس درہم تو ادلہ بدلہ واقع ہو جائیگا اس پچاس کے درمیان جو واجب ہیں عمرو کے زید کے ذمہ اور ان پچاس کے درمیان جو واجب ہیں زید کے عمرو کے ذمہ، پس بکر کے لیے یہ عمرو کو کہنا ٹھیک نہ ہوگا کہ تم نے ان پچاس پر قبضہ کیا ہے جو تیرے لیے زید پر واجب تھے اس حیثیت سے کہ ادلہ بدلہ ہوا تھا ان کے درمیان اور ان کے پچاس کے درمیان جو زید کے لیے تیرے ذمہ واجب تھے پس مجھے ان کا نصف ادا کرو اور جزیں نیست کہ اس کو یہ حق نہ ہوگا اس لیے کہ عمرو نے اپنا دین ادا کیا مقاصہ کے ذریعے نہ کہ وہ کسی شے پر قبضہ کرنے والا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وفی الابرأء... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک مدیون سے دین وصول کرنا تھا پھر ایک شریک نے اپنے حصے کے دین سے مدیون کو بری کر دیا تو اب دوسرا شریک اس بری کرنے والے شریک سے کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا اسلئے کہ ایک شریک دوسرے شریک سے اس وقت رجوع کر سکتا ہے جب کہ وہ دوسرا شریک اپنے حصے کے دین پر قبضہ کر لے اور یہاں ایسا نہیں ہے، اسلئے کہ شریک نے یہاں مدیون کو اپنے حصے سے بری کر دیا ہے اور ابرأء اتلاف (ہلاک کرنا) ہوتا ہے قبضہ نہیں ہوتا۔

(و کذا... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر دین وصول کرنا تھا پھر ایک شریک نے اپنے حصے کے دین کا دین سابق کے ساتھ مقاصہ کر لیا تو بھی دوسرا شریک اس سے رجوع نہیں کر سکتا، اس کی صورت یہ ہے کہ عمرو نے زید کے پچاس درہم دینے تھے پھر عمرو اور بکر نے مل کر زید کے ہاتھ اپنا مشترکہ غلام سودرہم کے بدلے میں فروخت کر دیا جس کی وجہ سے زید پر پچاس درہم عمرو کیلئے واجب ہو گئے اور پچاس بکر کیلئے۔ تو اب عمرو کے ذمہ بھی زید کیلئے پچاس درہم ہیں اور زید کے ذمہ بھی عمرو کے لیے پچاس درہم واجب ہیں، اس کے بعد ان دونوں نے آپس میں مقاصہ (ادلہ بدلہ) کر لیا تو اب بکر عمرو سے کسی چیز کا رجوع نہیں کر سکتا اور یوں نہیں کہہ سکتا کہ تم نے ان پچاس پر قبضہ کیا ہے جو تمہارے لیے زید کے ذمہ تھے بایں طور کہ جو دین تمہارے ذمہ تھا اور اس کے ذمے تھا ان کے درمیان مقاصہ ہو گیا لہذا اب مجھے ان پچاس کا نصف ادا کرو۔

(وانما... الخ) صورت مذکورہ میں دوسرا شریک یعنی بکر رجوع اسلئے نہیں کر سکتا کہ عمرو نے دین پر قبضہ نہیں کیا بلکہ مقاصہ کے ساتھ اپنا ہی دین ادا کیا ہے، اور رجوع اس وقت ہو سکتا ہے جب کہ شریک اپنے حصے کے دین پر قبضہ کر لے۔

ولو أبرء أحدهما عن البعض قُسم الباقي على سهامه ای اذا كان الدين بين الشريكين نصفين فأبرء أحدهما عن نصف نصيبه وهو الربع قُسم الباقي اثلاثاً لانه بقي له ربع وللآخر نصف وبطل صلح أحد ربّي السلم من نصفه على ما وقع ای اذا أسلم رجلان في كروراس مالهما مائة وسلم كل واحد خمسين درهماً ثم صالح أحدهما عن نصف كره بالخمسين التي دفعها الى المسلم اليه وأخذ الخمسين فهذا الصلح لا يجوز عند أبي حنيفة ومحمد وعند أبي يوسف يجوز كما اذا اشترى عبداً فأقال أحدهما في نصيبه لهما أنه لو صح في نصيبه خاصة لزم قسمة الدين في الذمة ولو جاز في نصيبهما لا بد من إجازة الآخر ولم توجد .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ان میں سے ایک نے بری کر دیا بعض سے تو باقی کو تقسیم کیا جائیگا اس کے حصوں کے مطابق یعنی اگر دین دو شریکوں کے درمیان نصف نصف ہو پھر مدیون کو ان میں سے ایک بری کر دے اپنے حصے کے نصف سے جو کہ چوتھائی ہے تو باقی کو تقسیم کیا جائیگا تہائیوں کیساتھ، اسلئے کہ اس کیلئے ربع باقی ہے اور دوسرے کیلئے نصف (باقی) ہے، اور باطل ہے دو میں سے ایک رب السلم کا صلح کرنا اپنے نصف سے اس چیز پر جو اس نے ادا کیا، یعنی اگر بیع سلم کی دو آدمیوں نے ایک کر میں حالانکہ ان کا اس المال ایک سو ہے اور ہر ایک نے پچاس درہم دے دیئے پھر ان میں سے ایک نے صلح کر لی اپنے نصف کر سے ان پچاس کے بدلے میں جو وہ مسلم الیہ کو دے چکا ہے اور پچاس لے لیے تو یہ صلح جائز نہیں ہے امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک اور امام ابو یوسف کے نزدیک جائز ہے جیسا کہ اگر غلام خریدا پھر اقالہ کر لیا ان میں سے ایک نے اپنے حصے میں، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ اگر صحیح ہو جائے خاص کر اسکے حصے میں تو لازم آئیگی دین کی تقسیم در آنحالیکہ وہ دین ذمہ میں ہے اور اگر جائز ہو دونوں

کے حصے میں تو ضروری ہے دوسرے کی اجازت اور وہ نہیں پائی گئی۔

﴿توضیح﴾

(ولو ابرء... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر دین وصول کرنا تھا، پھر ایک شریک نے اپنے دین کے حصے کے بعض مثلاً نصف سے مدیون کو بری کر دیا جو کہ کل دین کا ربع بنتا ہے تو اب باقی دین ان دونوں کے درمیان اثلاً تقسیم ہوگا، دوسرے شریک کیلئے ہونگے اور ایک حصہ بری کرنے والے شریک کا ہوگا اسلئے کہ بری کرنے والے کیلئے اب کل دین کا ربع بچتا ہے اور دوسرے شریک کیلئے کل دین کا نصف بچتا ہے۔ (مثلاً دین ایک ہزار تھا ایک نے اپنے حصے کے نصف یعنی دوسو پچاس سے مدیون کو بری کر دیا تو اب باقی دین میں پانچ سو دوسرے شریک کا ہوگا اور دوسو پچاس اس شریک کا ہوگا جس نے بری کیا ہے۔)

(وبطل... الخ) دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک کرگندم میں بیج سلم کی اور اس المال سودرہم مقرر کیا گیا، ہر ایک نے پچاس پچاس درہم اس المال کے طور پر مسلم الیہ کے حوالے کر دیئے، پھر ایک رب السلم نے اپنے نصف کرگندم سے ان پچاس درہموں پر صلح کر لی جو وہ مسلم الیہ کو دے چکا تھا اور وہ پچاس درہم مسلم الیہ سے واپس لے لیا تو یہ صلح طرفین کے نزدیک جائز نہیں اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، امام ابو یوسفؒ کی دلیل ایک قیاس ہے، وہ ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ دو آدمیوں نے مشترکہ طور پر ایک غلام خریدا پھر ایک شریک نے اپنے حصے کے غلام میں اقالہ کر لیا اور اپنے حصے کا ثمن واپس لے لیا تو یہ جائز ہے، اسی طرح اگر ایک رب السلم اپنے حصے کے اس المال پر اپنی نصف مسلم فیہ سے صلح کر لیتا ہے تو یہ بھی جائز ہونی چاہیے۔

(لہما... الخ) یہ طرفین کی دلیل ہے کہ اگر اس قسم کی صلح جائز ہو تو دو صورتیں ہیں، ایک یہ کہ یہ صلح فقط مصالح کے حصے میں ہو اور دوسری یہ کہ یہ صلح دونوں کے حصوں میں ہو اور یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں پہلی صورت تو اس لیے جائز نہیں کہ اس صورت میں تقسیم الدین فی الذمہ لازم آئیگی جو کہ درست نہیں وہ اس طرح کہ یہاں دین مسلم فیہ ہے جو کہ مسلم الیہ کے ذمہ میں ہے اور ابھی تک اس پر قبضہ نہیں ہوا جب ایک شریک اپنے حصے کی مسلم فیہ میں صلح کر رہا ہے تو اس دین کی تقسیم ہو رہی ہے جو ابھی تک ذمہ میں ہے پس جائز نہ ہوگی اور اگر یہ صلح دونوں کے حصوں میں ہو تو اس میں دوسرے شریک کی اجازت ضروری ہوتی ہے اور یہاں اجازت نہیں پائی گئی، لہذا اس دوسری صورت میں صلح جائز نہ ہوگی۔

فإن أخرج أحد الورثة عن عرض أو عقار بمال أو ذهب بفضة أو عكسه أو نقدين بهما صح قل بدله
أو لا إنما يصح عن النقدين أي الدراهم والنانير بها سواء قل البدل أو كثر لأنه تصرف الجنس إلى
خلاف الجنس على ما عرفت في كتاب الصرف وفي نقدين وغيرهما باحد النقدين لا، إلا أن يكون
المعطى أكثر من قسطه من ذلك الجنس أي إذا كان المعطى مائة درهم يجب أن يكون المائة...

اکثر من حصته من الدراهم لیكون مايساوى حصته في مقابلتها وما فضل في مقابلة غير الدرهم
وذلك لان الصلح لا يجوز بطريق البراء لان التركة اعيان والبراءة عن الاعيان لا يجوز وبطل
الصلح ان شرط فيه لهم الدين من التركة يعنى ان اخرج احد الورثة وفي التركة ديون وشرط ان
يكون الدين لبقية الورثة بطل الصلح لانه تمليك الدين من غير من عليه الدين .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر نکال لایا گیا ایک وارث کو سامان یا زمین سے مال کے بدلے میں یا سونے سے (نکال لایا گیا) چاندی کے بدلے میں
یا اس کا عکس ہے، یا سونے چاندی سے نکال لایا گیا ان دونوں کے بدلے میں تو صحیح ہے خواہ بدل کم ہو یا نہ ہو، جزیں نیست کہ صحیح ہے
صلح نقدین یعنی دراہم اور دنانیر سے ان دونوں کے بدلے میں برابر ہے کہ بدل کم ہو یا زیادہ ہوا سئلے کہ پھیرا جائیگا جنس کو خلاف
جنس کی طرف جیسا کہ یہ معروف ہے کتاب الصرف میں، اور (اگر نکال لایا گیا) ان دونوں کے غیر سے نقدین میں سے کسی ایک
کے بدلے میں تو جائز نہیں مگر یہ کہ جو کچھ دیا جائے وہ زیادہ ہو اسی جنس سے اسکے حصے سے یعنی اگر دیا جانے والا مال سودرہم ہوں
تو واجب ہے کہ سوزیادہ ہوں دراہم میں سے اس کے حصے سے تاکہ ہو جائے وہ چیز جو اس کے حصے کے مساوی ہے، ان دراہم
کے مقابلے میں، اور جوزائد ہے، (ہو جائے) غیر دراہم کے مقابلے میں اور یہ اس لیے ہے کہ صلح جائز نہیں ہے بری کرنے کے
طریقے کے ساتھ اس لیے کہ ترکہ اعیان ہیں اور اعیان سے براءت جائز نہیں اور باطل ہے صلح اگر اس میں شرط لگائی گئی انکے
لیے دین کی ترکہ میں سے یعنی اگر ایک وارث کو نکال لایا حالانکہ ترکہ میں دیون ہیں اور شرط لگائی گئی کہ دین باقی و رثاء کیلئے ہوگا تو
صلح باطل ہوگی اس لیے کہ یہ دین کا مالک بنانا ہے اس شخص کے غیر کو جس پر دین لازم ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان اخرج... الخ) کوئی مرگیا اس حال میں کہ اس کی وراثت میں زمین ہے یا سامان ہے اور وراثت
ایک وارث کو وراثت سے نکال دیتے ہیں اور اس کیساتھ وراثت کے مال کے بدلے میں صلح کرتے ہیں تو یہ جائز ہے اور اسی
طرح اگر ترکہ سونا ہے اور ایک وارث کو نکال دیا جاتا ہے اور اسکے ساتھ چاندی کے بدلے میں صلح کر لی جاتی ہے تو بھی جائز ہے۔
اس طرح اگر ترکہ چاندی ہو اور ایک وارث کے ساتھ اس ترکہ سے سونے کے بدلے میں صلح ہو تو یہ بھی جائز ہے۔ اگر ترکہ میں
سونا اور چاندی ہیں یعنی دراہم و دنانیر ہیں اور ایک وارث سے دراہم و دنانیر کے ساتھ اس ترکہ سے صلح کر لی جاتی ہے تو بھی صحیح
ہے خواہ بدل صلح میں ملنے والا سونا اور چاندی ترکہ میں ملنے والے سونے اور چاندی سے کم ہو یا نہ ہو۔ کیونکہ اس صورت میں ربا کا
کوئی خطرہ نہیں اس لیے کہ ہم جنس کو خلاف جنس کی طرف پھیر دیں گے چنانچہ بدل صلح میں ملنے والے سونے کو ترکہ میں ملنے والی
چاندی کی طرف پھیریں گے اور بدل صلح میں ملنے والی چاندی کو ترکہ میں ملنے والے سونے کی طرف پھیر دیں گے۔

(وفی نقدین... الخ) ترکہ میں دراہم ودنانیر اور دیگر سامان ہے اور ایک وارث کیساتھ اس ترکہ سے احد النقدین کے ساتھ صلح کر لی جاتی ہے (مثلاً اس کو کہا جاتا ہے کہ تمہیں بیس دینار دیں گے اور وراثت میں تمہارا کوئی حصہ نہ ہوگا۔) تو یہ جائز نہیں ہے ہاں اگر بدل صلح میں ملنے والا سونا یا چاندی اس سونے اور چاندی سے زائد ہو جو ترکہ کی صورت میں اس مصالح وارث کو ملنا تھا تو جائز ہے مثلاً بدل صلح اگر سودراہم ہیں تو ضروری ہے کہ یہ سودراہم ان دراہم سے زیادہ ہوں جو مصالح کو ترکہ میں ملنے والے تھے تاکہ ان سودراہم میں سے وہ دراہم جو مساوی ہیں ان دراہم کے جو ترکہ میں ملنے والے تھے وہ ایک دوسرے کے مقابلے میں ہو جائیں اور جو زیادہ ہوں وہ باقی ترکہ کے دیگر سامان کے مقابلے میں ہو جائیں مثلاً ترکہ میں پچاس دراہم ملنے والے تھے تو بدل صلح کے پچاس ان پچاس کے مقابلے میں ہونگے جو وراثت میں ملنے والے تھے اور باقی دراہم ترکہ کے دیگر دنانیر اور سامان کے مقابلے میں ہو جائیں گے۔

(وذاک... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مسئلہ مذکورہ میں یہ کیوں کہا گیا کہ بدل صلح ترکہ میں ملنے والی ہم جنس شے سے زائد ہو؟ حاصل یہ ہے کہ اس قسم کی صلح بطریق الابرء نہیں ہو سکتی یعنی ایسا نہیں ہے مصالح اپنے حصے کی وراثت سے براءت کا اظہار کر رہا ہے بلکہ یہ صلح مبادلہ یعنی بیع کے حکم میں ہے اور بیع میں ضروری ہے کہ ایسا معاملہ کیا جائے جس میں ربا لازم نہ آئے اور یہاں ربا سے بچنے کا یہی ایک طریقہ ہے کہ بدل صلح اپنے اس ہم جنس شے سے زائد ہو جو مصالح کو ترکہ میں ملنے والی تھی۔ باقی رہی یہ بات کہ اس قسم کی صلح بطریق الابرء کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ یہ ہے کہ اگر یہ صلح بطریق الابرء ہو تو یہ صلح ترکہ سے براءت ہوگی، حالانکہ ترکہ عین ہے اور عین سے براءت جائز نہیں ہوتی۔

(وبطل... الخ) ایک وارث کو صلح کے ذریعے وراثت سے نکالا گیا حالانکہ ترکہ میں کچھ دیون بھی ہیں جو لوگوں نے میت کے ادا کرنے تھے، صلح میں شرط یہ لگائی گئی کہ وہ سارے دیون جو لوگوں نے ادا کرنے ہیں، باقی ورثاء کے ہونگے اور ان میں سے اس وارث مصالح کو کچھ نہیں ملے گا تو یہ صلح باطل ہے اسلئے کہ یہ تملیک الدین من غیر من علیہ الدین ہے جو باطل ہے وہ اس طرح کہ اس صورت میں وارث مصالح نے دین میں سے اپنے حصے کا مالک ورثاء کو بنادیا حالانکہ ورثاء پر دین نہیں ہے تو اس وارث نے دین کا مالک ان کو بنادیا جن پر دین لازم نہیں ہے اور اس جیسی صورت جائز نہیں ہوتی۔

فَذَكَرَ لِصَحَّةِ الصُّلْحِ حِيلًا فَقَالَ فَإِنْ شَرَطُوا بَرَاءَةَ الْغُرَمَاءِ مِنْهُ أَوْ قَضَوْا نَصِيبَ الْمُصَالِحِ مِنْهُ تَبَرُّعًا أَوْ اقْرَضُوهُ قَدْرَ قِسْطِهِ مِنْهُ وَصَالَحُوا عَنْ غَيْرِهِ وَأَحَالَهُمْ بِالْقَرْضِ عَلَى الْغُرَمَاءِ صَحَّ الْحِيلَةُ الْأُولَى أَنْ يَشْتَرِطُوا أَنْ يَبْرَأَ الْمُصَالِحُ الْغُرَمَاءَ عَنْ حَصَّتِهِ مِنَ الدِّينِ وَيُصَالِحَ عَنْ أَعْيَانِ التَّرَكَةِ بِمَالٍ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ فَائِدَةٌ لِبَقِيَةِ الْوَرِثَةِ لِأَنَّ الْمُصَالِحَ لَا يَبْقَى لَهُ عَلَى الْغُرَمَاءِ حَقٌّ لِأَنَّ حَصَّتَهُ مِنَ الدِّينِ تَصِيرُ لَهُمْ وَالثَّانِيَةُ أَنَّ بَقِيَةَ الْوَرِثَةِ يُؤَدُّونَ إِلَى الْمُصَالِحِ نَقْدًا أَوْ يُحِيلُ لَهُمْ حَصَّتَهُ مِنَ الدِّينِ عَلَى الْغُرَمَاءِ وَفِي هَذَا الْوَجْهِ ضَرُورَةُ بَقِيَةِ الْوَرِثَةِ لِأَنَّ النِّقْدَ خَيْرٌ مِنَ الدِّينِ وَالثَّلَاثَةُ وَهِيَ أَحْسَنُ الطَّرِيقِ وَهِيَ الْإِقْرَاضُ فَلَنْفَرُضَ

انَّ حَصَّةَ الْمُصَالِحِ مِنَ الدِّينِ مِائَةٌ دِرْهَمٍ وَمِنَ الْعَيْنِ مِائَةٌ أَيْضًا وَيُصَالِحُونَ عَلَى الدِّرَاهِمِ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ بَدْلُ الصَّلَاحِ أَكْثَرَ مِنْ مِائَةٍ وَهُوَ مِائَةٌ وَعِشْرَةٌ دِرَاهِمٌ فَيُقَرِّضُونَهُ مِائَةً وَهُوَ يُحِيلُهُمْ بِالْمِائَةِ عَلَى الْغُرَمَاءِ وَهُمْ يَقْبَلُونَ الْحَوَالَةَ ثُمَّ يُصَالِحُونَ عَنْ غَيْرِ الدِّينِ عَلَى عِشْرَةٍ فَإِنْ كَانَ غَيْرُ الدِّينِ بِحَيْثُ يَجُوزُ الصَّلَاحُ عَنْهُ بِعِشْرَةٍ فَظَاهِرٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ يُزَادُ عَلَى الْعِشْرَةِ شَيْءٌ آخَرُ كَسِكِّينَ مَثَلًا لِيَكُونَ الْعِشْرَةُ فِي مَقَابِلَةِ الْعِشْرَةِ وَالْبَاقِي فِي مَقَابِلَةِ السَّكِّينِ .

﴿ترجمہ﴾

پس ذکر کیے مصنفؒ نے کچھ حیلے صلح کے صحیح ہونے کیلئے، پس کہا کہ اگر انہوں نے شرط لگا دی مقروضوں کے بری ہونگی اس سے، یا ادا کر دیا صلح کرنے والے کا حصہ اس سے تبرع کے طور پر، یا اس کو قرض دے دیا اس کے حصے کے بقدر، اور صلح کر لی اس حصے کے غیر سے اور اس (مصالح) نے ان کو حوالہ کر دیا قرض کا مقروضوں پر، تو صحیح ہے، پہلا حیلہ یہ ہے کہ وہ شرط لگائیں کہ مصالح مقروضوں کو اپنے دین کے حصے سے بری کر دے اور صلح کرے ترکہ کے اعیان سے مال کے بدلے میں، اور اس وجہ میں باقی ورثاء کا فائدہ ہے اسلئے کہ صلح کرنے والے کیلئے مقروضوں کے ذمہ کچھ حق نہ ہوگا اسلئے کہ اس کے دین کا حصہ ان کا ہو چکا ہے، اور دوسرا حیلہ یہ ہے کہ باقی ورثاء دے دیں مصالح کو نقدی اور وہ ان کو حوالہ کرے اپنے دین کے حصے کا مقروضوں پر اور اس وجہ میں باقی ورثاء کا ضرر ہے اس لیے کہ نقد دین سے بہتر ہوتا ہے، اور تیسرا حیلہ جو کہ سب سے بہتر ہے، قرض دینا ہے پس ہم فرض کر لیتے ہیں کہ مصالح کا حصہ دین میں سے سود رہم ہیں اور عین میں سے بھی ایک سو ہیں اور وہ ورثاء صلح کر لیتے ہیں درہم پر، پس ضروری ہے کہ بدل صلح سو سے زیادہ ہو اور وہ ایک سود رہم ہوں پھر وہ اس (مصالح) کو سود رہم بطور قرض دے دیں اور وہ ان کو حوالہ کرے ان سو کا مقروضوں پر اور وہ حوالہ کو قبول کر لیں پھر صلح کر لیں غیر دین سے دس درہم پر پس اگر غیر دین اس طور پر ہو کہ صلح اس کی جائز ہوتی ہو دس کے بدلے میں تو ظاہر ہے پس اگر ایسا نہ ہو تو اضافہ کیا جائیگا دس درہم پر کسی چیز مثلاً چھری کا تا کہ دس دس کے مقابلے میں ہو جائیں اور باقی چھری کے مقابلے میں ہو جائیں۔

﴿توضیح﴾

(فذكر... الخ) یہاں سے مصنفؒ صورت مذکورہ میں صلح کے صحیح ہونے کے حیلے بیان کرتے ہیں چنانچہ پانچ حیلے بیان کیے ہیں، پہلا یہ ہے کہ وارث مصالح اپنے دین کے حصے سے غرماء کو بری کر دے اور عین ترکہ سے اپنے مال کے بدلے میں صلح کر لے مثلاً دیون میں مصالح کا حصہ پانچ سود رہم ہے اور مصالح یہ حصہ معاف کر دیتا ہے اور عین ترکہ سے ہزار کے بدلے میں صلح کر لیتا ہے یعنی ورثاء سے ہزار درہم لے لیتا ہے اور ترکہ میں سے اپنا حق چھوڑ دیتا ہے۔ اس صورت میں باقی ورثاء کو فائدہ ہوگا اس لیے کہ اب مصالح کے لیے غرماء پر کوئی حق باقی نہ رہے گا کیونکہ وارث مصالح کے دین کا حصہ غرماء کے

لیے ہو گیا۔ پس اب غرماء باقی دین کی ادائیگی باقی ورثاء کو جلدی کریں گے اس لیے کہ وراثت مصالح کے بری کر دینے کی وجہ سے اب غرماء پر دین قلیل ہو گیا اور قلیل کی ادائیگی اسہل ہوتی ہے۔

(والثانیة... الخ) دوسرا حیلہ یہ ہے کہ باقی ورثاء اس وراثت مصالح کو اتنی مقدار نقد دے دیں جتنی کہ دین میں اس کا حق بنتا ہے، اور یہ وراثت مصالح ورثاء کو غرماء پر اپنے حصے کے دین کا حوالہ کر دے اور انہیں یوں کہے دین میں میرا جتنا حق بنتا ہے وہ تم غرماء سے وصول کرو۔ اس حیلے میں باقی ورثاء کا نقصان ہے اس لیے کہ باقی ورثاء نے تو اس کو نقد ادائیگی کر دی اور ان ورثاء کو غرماء سے دین بعد میں وصول ہوگا اور نقد دین سے بہتر ہوتا ہے۔

(والثالثة... الخ) یہاں سے تیسرا حیلہ بیان کرتے ہیں جو کہ احسن ہے، وہ طریقہ اقراض ہے۔ اس کی تفصیل یہ ہے کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ وراثت مصالح کا دین میں سودرہم حق بنتا ہے اور عین ترکہ میں بھی سودرہم اس کا حق بنتا ہے باقی ورثاء اس سے دراہم پر صلح کر لیتے ہیں، تو اب ضروری ہے کہ بدل صلح سودرہم سے زائد ہو، مثلاً ایک سو دس درہم ہو۔ ورثاء اس کو سودرہم بطور قرض دے دیں اور یہ وراثت اپنے قرض کا حوالہ غرماء پر کر دے یعنی باقی ورثاء کو یہ کہے کہ میں نے جو تمہارے سودرہم ادا کرنے ہیں وہ میں ان غرماء کے حوالے کرتا ہوں تم جا کر ان سے وصول کر لو اور وہ لوگ حوالہ کو قبول بھی کر لیتے ہیں اور باقی عین ترکہ سے وہ اس وراثت سے دس درہم پر صلح کرتے ہیں، پس اگر وہ عین ترکہ ایسا ہے کہ دس درہم پر اس سے صلح کرنی جائز ہے بایں طور کہ وہ ترکہ دس دراہم کی جنس میں سے نہیں ہے پھر تو ظاہر ہے کہ یہ صلح جائز ہوگی اور اگر وہ عین ایسا ہے کہ دس دراہم کے بدلے میں اس سے صلح کرنی جائز نہیں ہے بایں طور کہ وہ ترکہ دراہم ہیں اور دس سے زیادہ ہیں تو اب یوں کریں گے کہ بدل صلح میں دس دراہم کے ساتھ کوئی اور چیز بھی مصالح کو دے دیں گے مثلاً چھری۔ تاکہ بدل صلح کے دس دراہم عین ترکہ کے دس دراہم کے مقابلے میں ہو جائیں اور چھری باقی دراہم کے مقابلے میں ہو جائے۔

وفی صحۃ الصلح عن ترکۃ جہلت علی مکیل او موزون اختلاف فعند بعض المشائخ لا یجوز بشہۃ الربوا وعند البعض یجوز لان ہہنا شہۃ شہۃ الربوا ولا اعتبار لہا لانہ یحتمل ان یکون فی الترمکۃ من جنس بدل الصلح وعلی تقدیر ان یکون من جنسہ یحتمل ان یکون زائداً علی بدل الصلح واحتمال الاحتمال یکون شہۃ الشہۃ ولو جہلت وہی غیر المکیل والموزون فی ید البقیۃ صح فی الاصح وجہ عدم الصحۃ ان ہذا الصلح بیع لا ابراء لان البراءۃ عن الاعیان لا یجوز واذا کان بیعاً فاحد البدلین مجهول فلا یصح . ووجہ الصحۃ ان الترمکۃ اذا كانت فی ید بقیۃ الورثۃ فالجہالۃ لا تفضی الی المنازعۃ فیجوز .

ترجمہ

اور اس ترکہ سے صلح کے صحیح ہونے میں جو مجہول ہو کیلی یا وزنی شے پر، اختلاف ہے، پس بعض مشائخ کے نزدیک جائز

نہیں ربا کے شبہ کی وجہ سے اور بعض کے نزدیک جائز ہے اس لیے کہ یہاں ربا کے شبہ کا شبہ ہے اور اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے اس لیے کہ احتمال ہے اس بات کا کہ ترک بدل صلح کی جنس میں سے (کوئی چیز) ہو اور اس تقدیر پر اس کی جنس میں ہو، احتمال ہے کہ وہ زائد ہو بدل صلح پر اور احتمال کا احتمال شبہ کا شبہ ہوتا ہے، اور اگر وہ ترک مجہول ہو اور وہ غیر کیلی اور غیر وزنی ہو بقیہ ورثاء کے ہاتھ میں تو صحیح ہے اصح قول کے مطابق، صحیح نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صلح بیع ہے نہ کہ بری کرنا اسلئے کہ اعیان سے براءت جائز نہیں اور جب یہ بیع ہے تو دو میں سے ایک بدل مجہول ہے پس صحیح نہ ہوگی، اور صحیح ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ترک جب باقی ورثاء کے ہاتھ میں ہے تو جہالت جھگڑے کی طرف نہیں پہنچائے گی پس صلح جائز ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(وفی صحة... الخ) ترک مجہول تھا اور ایک وارث نے اپنے حصے سے کیلی یا وزنی شے پر صلح کر لی تو اس میں اختلاف ہے بعض مشائخ کہتے ہیں کہ یہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے۔ جو کہتے ہیں کہ جائز نہیں انکی دلیل یہ ہے کہ یہاں ربا کا شبہ پایا جاتا ہے کیونکہ ہو سکتا ہے ترک میں کیلی یا وزنی شے ہو اور وہ مقدار میں اس کیلی یا وزنی سے کم ہو جو کہ بدل صلح کے طور پر وارث کو ملنے والی ہے تو اس طرح ربا لازم آئیگا اور جو کہتے ہیں کہ جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں ربا کے شبہ کا شبہ پایا جاتا ہے اور شبہ کا تو اعتبار ہوتا ہے شبہ کے شبہ کا اعتبار نہیں ہوتا باقی یہاں شبہ الشبہ کیسے ہے تو وہ اس طرح کہ اس بات کا احتمال ہے کہ ترک میں کوئی ایسی چیز ہو جو بدل صلح کی جنس میں سے ہو یعنی ترک میں ممکن ہے کہ کیلی یا وزنی شے موجود ہو اور اگر موجود ہو تو پھر اس بات کا احتمال ہے کہ وہ بدل صلح پر زائد ہو تو یہ احتمال الاحتمال ہو اور احتمال الاحتمال شبہ الشبہ ہوتا ہے۔ (ولو جهلت... الخ) اگر ترک مجہول ہو اور ترک میں سے کوئی چیز کیلی یا وزنی نہ ہو پھر ایک وارث سے کیلی یا وزنی شے پر صلح کی گئی تو اصح قول کے مطابق یہ جائز ہے اور بعض کہتے ہیں کہ ناجائز ہے انکی دلیل یہ ہے کہ یہ صلح بیع ہوگی ابراء نہ ہوگی جب یہ صلح بیع ہے تو ہم کہتے ہیں کہ یہاں احد البدلین مجہول ہے، احد البدلین وارث کا وہ حصہ ہے جو اسکو وراثت میں ملنے والا تھا اور بیع میں جب احد البدلین مجہول ہو تو وہ بیع جائز نہیں ہوتی، لہذا یہ صلح بھی ناجائز ہوگی، باقی یہ بات کہ یہ صلح بیع کیوں ہے؟ ابراء کیوں نہیں؟ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ترک عین ہے اگر یہ صلح ابراء ہو تو عین سے براءت لازم آئیگی جو کہ جائز نہیں۔ (ووجه الصحة... الخ) یہاں سے اصح قول کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صلح اگرچہ بیع ہے اور احد البدلین مجہول ہے لیکن پھر بھی جائز ہے اسلئے کہ ترک جو مجہول ہے وہ باقی ورثاء کے قبضہ میں ہے پس اس میں جہالت مفضی الی المنازعت نہیں ہے، اور ایسا عقد جائز ہوتا ہے جس میں ایسی جہالت پائی جاتی ہو جو مفضی الی المنازعت نہ ہو۔

وبطل الصلح والقسمة مع دين محيط للتركة ولا يصالح قبل القضاء في غير محيط ولو فعل قالوا
صح اي ينبغي ان لا يصالح قبل قضاء الدين في دين غير محيط ولو صولح فالمشائخ قالوا صح لان
التركة لا يخلو عن قليل دين والدائن قد يكون غائبا فلو جعلت التركة موقوفة يتضرر الورثة والدائن

لَا يَتَضَرَّرُ لَأَنَّ عَلَى الْوَرِثَةِ قَضَاءَ دِينِهِ وَوُقِفَ قَدْرُ الدِّينِ وَقُسِمَ الْبَاقِي اسْتِحْسَانًا وَوُقِفَ الْكُلُّ قِيَاسًا
وَجَهَ الْقِيَاسِ أَنَّ الدِّينَ يَتَعَلَّقُ بِكُلِّ جُزْءٍ مِنَ التَّرَكَةِ وَوَجَهُ الاسْتِحْسَانِ لَزُومُ ضَرَرِ الْوَرِثَةِ وَمِنْ الْمَسَائِلِ
الْمُهِّمَةِ أَنَّهُ هَلْ يُشْتَرَطُ لِصَحَّةِ الصَّلَاحِ صَحَّةُ الدَّعْوَى أَمْ لَا؟ فَبَعْضُ النَّاسِ يَقُولُونَ يُشْتَرَطُ لَكِنَّ هَذَا
غَيْرُ صَحِيحٍ لِأَنَّهُ إِذَا ادَّعَى حَقًّا مَجْهُولًا فِي دَارِ فُضُولٍ عَلَى شَيْءٍ يَصَحُّ الصَّلَاحُ عَلَى مَا مَرَّ فِي بَابِ
الْحَقُوقِ وَالْإِسْتِحْقَاقِ وَلَا شَكَّ أَنَّ دَعْوَى الْحَقِّ الْمَجْهُولِ دَعْوَى غَيْرِ صَحِيحَةٍ وَفِي الذَّخِيرَةِ
مَسَائِلُ تُؤَيِّدُ مَا قُلْنَا .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہے صلح اور تقسیم اس دین کے ساتھ جو احاطہ کرنے والا ہو ترکہ کا اور صلح نہ کی جائے ادائیگی سے اس دین میں
جو احاطہ کرنے والا نہ ہو اور اگر کر لی گئی تو مشائخ نے کہا کہ صحیح ہے یعنی مناسب یہ ہے کہ صلح نہ کی جائے دین کی ادائیگی سے پہلے
اس دین میں جو احاطہ کرنے والا نہ ہو اور اگر صلح کر لی گئی تو مشائخ کہتے ہیں کہ صحیح ہے اس لیے کہ ترکہ خالی نہیں ہوتا کچھ نہ کچھ دین
سے اور دائن کبھی غائب ہوتا ہے پس اگر ترکہ کو موقوف رکھا جائے تو ورثاء کو ضرر ہوگا اور قرض خواہ کو ضرر نہیں ہے اسلئے کہ ورثاء پر
اس کے دین کی ادائیگی لازم ہوگی، اور موقوف رکھا جائیگا دین کی مقدار کو اور باقی تقسیم کر دیا جائیگا استحساناً اور موقوف رکھا جائیگا کل
ترکہ کو، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ دین متعلق ہوتا ہے ترکہ کے ہر جز کے ساتھ اور استحسان کی وجہ ورثاء کے ضرر کا لازم ہونا ہے، اور ان
مسائل میں سے جو اہم ہیں، یہ ہے کہ کیا صلح کے صحیح ہونے کے لیے شرط ہے دعوی کا صحیح ہونا یا نہیں؟ پس بعض مشائخ کہتے ہیں کہ
مشروط ہے لیکن یہ صحیح نہیں اس لیے کہ جب دار میں حق مجہول کا دعوی کرے پھر کسی شے پر صلح کر لی جائے تو صلح صحیح ہوتی ہے جیسا
کہ باب الحقوق والاستحقاق میں گزرا، اور کوئی شک نہیں کہ حق مجہول کا دعوی دعوی غیر صحیح ہوتا ہے اور ”ذخیرہ“ میں
ایسے مسائل ہیں جو ہماری بات کی تائید کرتے ہیں۔

﴿توضیح﴾

(وبطل... الخ) میت نے اپنے پیچھے ترکہ چھوڑا اس حال میں کہ اسکے ذمہ لوگوں کے دین ہیں یعنی مدیون ہو کر
مرا تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ کہ دین کل ترکہ کو محیط ہو یعنی دین ترکہ سے زائد ہو یا اس کے برابر ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ
دین ترکہ کو محیط نہ ہو۔ یعنی دین ترکہ سے زائد نہ ہو۔ اگر دین ترکہ کو محیط ہو تو کسی وارث کے لیے جائز نہیں کہ وہ ترکہ میں سے
اپنے حق سے مال کے بدلے میں صلح کر لے اور نہ ہی یہ جائز ہے کہ ورثاء آپس میں ترکہ کو تقسیم کریں۔ اور اگر دین محیط نہ ہو تو جب
تک دین کی ادائیگی نہ ہو جائے اس وقت تک کوئی وارث اپنے حصے کی وراثت سے مال پر صلح نہ کرے اور اگر کر لی تو مشائخ کہتے
ہیں کہ صحیح ہو جائیگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ ترکہ دین قلیل سے خالی نہیں ہوتا یعنی عام طور پر جب آدمی مرتا ہے تو اس پر کچھ نہ کچھ دین تو

ہوتا ہی ہے اور دائن بسا اوقات غائب ہوتا ہے، اب اگر کہیں کہ ترکہ کو موقوف رکھا جائے جب تک کہ دائن حاضر نہ ہو اور اس کا قرضہ نہ ادا کر دیا جائے تو اس سے باقی ورثاء کو نقصان ہوگا لہذا یہ لوگ صلح بھی کر سکتے ہیں اور آپس میں وراثت تقسیم بھی کر سکتے ہیں اور اس سے دائن کو کوئی نقصان نہ ہوگا اس لیے کہ ورثاء پر بدستور اس کے دین کی ادائیگی واجب رہے گی۔

(ووقف... الخ) دین اگر کل ترکہ کو محیط نہ ہو تو دین کے بقدر ترکہ کو موقوف رکھا جائیگا اور باقی ترکہ ورثاء آپس میں تقسیم کر لیں گے (مثلاً ترکہ سود رہا ہے اور دین بیس درہم ہے تو بیس درہم موقوف ہونگے اور باقی اسی درہم ورثاء آپس میں تقسیم کر لیں گے) یہ استحسان ہے اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ کل ترکہ کو موقوف رکھا جائے۔ جب تک مکمل دین کی ادائیگی نہ ہو جائے ترکہ کی تقسیم نہ کی جائے۔ اس لیے کہ دین، ترکہ کے ہر جزء کے ساتھ متعلق ہوتا ہے، پس دائن کا حق ترکہ کے ہر جزء میں ہے لہذا سارے ترکہ کو موقوف رکھا جائیگا۔ لیکن استحسان کی وجہ یہ ہے کہ اگر سارے ترکہ کو روکا جائے تو اس سے ورثاء کو نقصان ہوگا، ان کو ضرر سے بچانے کے لیے دین کے بقدر تو ترکہ کو روکیں گے اور باقی کو تقسیم کر دیا جائیگا۔

(ومن المسائل... الخ) اس میں اختلاف ہے کہ مدعی اگر اپنے دعویٰ سے صلح کرے تو صلح کے صحیح ہونے کے لیے اسکے دعویٰ کا صحیح ہونا شرط ہے یا نہیں؟ بعض کہتے ہیں شرط ہے لیکن صحیح قول یہ ہے کہ شرط نہیں ہے اس لیے کہ اگر کوئی دار میں حق مجہول کا دعویٰ کرے اور یوں کہے میرا اس دار میں حق بنتا ہے اور بیان نہیں کرتا ہے کہ وہ حق کتنا ہے، پھر اسکے اس دعویٰ سے مدعی علیہ اس سے مال پر صلح کر لیتا ہے تو صحیح ہے۔ دیکھیں یہاں صلح صحیح ہے حالانکہ دعویٰ صحیح نہیں تھا اس لیے کہ مدعی نے دار میں حق مجہول کا دعویٰ کیا تھا اور حق مجہول کا دعویٰ، دعویٰ غیر صحیح ہوتا ہے۔ نیز ”ذخیرہ“ میں کچھ مسائل ایسے ہیں جو ہماری اس بات کی تائید کرتے ہیں کہ صلح کے صحیح ہونے کے لیے دعویٰ کا صحیح ہونا شرط نہیں ہے۔

﴿کتاب المضاربة﴾

ہی عقد شریکۃ فی الربح بمال من رجل وعمل من آخر وہی ایداع اولاً وتوکیل عند عملہ وشرکۃ ان ربح وغصب ان خالف وبضاعۃ ان شرط کل الربح للمالک وقرض ان شرط للمضارب اعلم ان فی هذه العبارة تساهلاً وهو ان المضاربة اذا كانت عقد شریکۃ فی الربح فکیف تكون بضاعۃ او قرضاً؟ وانما قال ذالک بطریق التغلیب والحق ان یقول ان المضاربة ایداع وتوکیل وشرکۃ وغصب ودفع المال الی آخر لیعمل فیہ بشرط ان یكون الربح للمالک بضاعۃ وبشرط ان یكون للعامل قرض فنظم الدفع المذكور فی سلب المضاربة تغلیباً واجارۃ فاسدۃ ان فسدت فلا ربح له عنده ای لا ربح للمضارب عند الفساد بل اجر عملہ ربح اولاً ولا یزاد علی ما شرط خلافاً لمحمد.

﴿ترجمہ﴾

مضاربت شرکت کا عقد ہے نفع میں، ایک آدمی کی طرف سے اور دوسرے کی طرف سے عمل کے ساتھ، اور یہ ودیعت رکھنا ہے اولاً اور توکیل ہے اس کے عمل کی وقت اور شرکت ہے اگر نفع ہو جائے اور غصب ہے اگر مخالفت کرے اور بضاعت ہے اگر شرط لگا دی جائے کل نفع کی مالک کے لیے، اور قرض ہے اگر (کل نفع کی) شرط ہو مضارب کیلئے، جان تو کہ اس عبارت میں سہولت پسندی ہے، وہ اس طرح کہ مضاربت جب نفع میں شرکت کا عقد ہے تو یہ کیسے ہوگا بضاعت یا قرض؟ اور جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا تغلیب کے طریقے پر، اور حق یہ ہے کہ یوں کہتے کہ مضاربت ایداع ہے اور توکیل ہے اور شرکت ہے اور غصب ہے اور مال دینا دوسرے کو تا کہ وہ اس میں عمل کرے اس شرط کیساتھ کہ نفع مالک کا ہوگا، بضاعت ہے اور اس شرط کے ساتھ کہ نفع عامل کا ہوگا، قرض ہے، پس دفع مذکور کو ایک لڑی میں پرونا تغلیباً ہے اور (یہ مضاربت) اجارہ فاسدہ ہے اگر فاسد ہو جائے پس کوئی نفع نہ ہوگا اس کیلئے اس وقت یعنی کوئی نفع نہ ہوگا مضارب کے لیے فساد کے وقت بلکہ اس کے عمل کی اجرت ہوگی خواہ اس کو نفع ہو یا نہ ہو اور اضافہ نہیں کیا جائیگا اس اجرت پر جو شرط ہے بخلاف امام محمدؒ کے۔

﴿توضیح﴾

مضاربت ضرب الارض سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہوتا ہے زمین پر چلنا۔ عقد مضاربت کو مضاربت اس لیے کہتے ہیں کہ اس میں بھی مضارب بیع و شراء کے لیے زمین پر چلتا ہے۔ اصطلاح میں مضاربت ایسے عقد کو کہتے ہیں جس میں ایک آدمی مال دے اور دوسرا عمل کرے اور نفع میں دونوں شریک ہو جائیں۔ مال والے آدمی کو رب المال کہتے ہیں اور عمل کرنے والے کو مضارب کہتے ہیں۔

(وہی... الخ) مضاربت اولاً مضارب کے پاس ایداع ہوتی ہے (یعنی مضارب کا مال پر قبضہ اولاً امانت ہوتا ہے) جب وہ مضارب عمل کرتا ہے تو یہ توکیل بن جاتی ہے اور اگر عمل یعنی تجارت میں نفع ہو جائے تو یہ شرکت ہوتی ہے اور اگر مضارب رب المال کی مخالفت کرے تو یہ غصب ہے اور اگر یہ شرط لگا دی جائے کہ کل نفع رب المال کیلئے ہوگا تو یہ بضاعت ہے اور اگر یہ شرط ہو کہ سارا نفع مضارب کا ہوگا تو یہ قرض ہے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے شارح مصنف کی عبارت پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف نے کہا مضاربت میں اگر کل نفع مالک کیلئے مشروط ہو تو یہ بضاعت ہے اور اگر مضارب کے لیے سارے نفع کی شرط لگا دی جائے تو یہ قرض ہے، یہ صحیح نہیں اسلئے کہ مضاربت تو ایسے عقد کو کہتے ہیں جس میں مضارب اور رب المال دونوں نفع میں شریک ہوتے ہیں پس مضاربت قرض یا بضاعت کیسے ہو سکتی ہے؟

(وانما قال... الخ) یہاں سے شارح مصنف کی طرف سے توجیہ کرتے ہیں کہ مصنف نے مضاربت

کو بضاعت اور قرض پر غلبہ دیتے ہوئے تمام کو مضارب بت کے ساتھ تعبیر کر دیا۔

(والحق... الخ) یہاں سے شارح اپنی طرف سے مضارب بت کی وضاحت کرتے ہیں کہ مضارب بت ایداع، توکیل، شرکت، غصب اور دوسرے کو مال دینا ہے تاکہ وہ اس میں عمل کرے۔ اگر یہ شرط ہو کہ سارا نفع مالک کا ہوگا تو یہ بضاعت ہے اور اگر یہ شرط ہو کہ سارا نفع مضارب کا ہوگا تو یہ قرض ہے۔ دفع مذکور یعنی مضارب کو اس شرط کے ساتھ مال دینا کہ سارا نفع مالک کا ہوگا یا سارا نفع مضارب کا ہوگا اس کو مضارب بت کی لڑی میں ذکر کرنا تغلیباً ہے۔

(واجارۃ... الخ) اگر مضارب بت میں کوئی ایسی شرط لگائی گئی جس کی وجہ سے مضارب بت فاسد ہوگئی تو یہ مضارب بت اجارہ فاسدہ بن جائیگی لہذا اگر تجارت میں نفع ہوا تو اس میں مضارب کو کچھ نہیں ملے گا بلکہ مضارب کو اس کی اجرت ملے گی خواہ تجارت میں نفع ہو یا نہ ہو۔ باقی وہ اجرت کتنی ہونی چاہیے تو شیخین فرماتے ہیں کہ اجرت اتنی ملے گی جو طے شدہ نفع سے زائد نہ ہو یعنی مضارب بت کے صحیح ہونے کی تقدیر پر اس کو جتنا نفع ملنا تھا، اسکی اجرت اسکو ملنے والے نفع سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کو اجرت مثلی دیں گے اگرچہ وہ طے شدہ نفع سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔

وَلَا يَضْمَنُ الْمَالُ فِيهَا إِي فِي الْمَضَارِبِ الْفَاسِدَةِ كَمَا فِي الصَّحِيحَةِ وَلَا يَصَحُّ إِلَّا بِمَالٍ يَصَحُّ فِيهِ الشَّرَكَةُ وَتَسْلِيمُهُ إِلَى الْمَضَارِبِ وَشِوَعِ الرِّبْحِ بَيْنَهُمَا فَتَفْسُدُ إِنْ شَرَطَ لِأَحَدِهِمَا زِيَادَةَ عَشْرَةِ أَعْلَمَ أَنَّ كُلَّ شَرَطٍ يَقْطَعُ الشَّرَكَةَ فِي الرِّبْحِ أَوْ يُوجِبُ جَهَالََةَ الرِّبْحِ يُفْسِدُهَا وَمَا عَدَاهُمَا مِنَ الشَّرُوطِ الْفَاسِدَةِ الَّتِي تُفْسِدُ الْبَيْعَ لَا تُفْسِدُ الْمَضَارِبَ بَلْ يَبْطُلُ ذَلِكَ الشَّرْطُ وَكَذَا شَرَطُ الْوَضْعِيَّةِ عَلَى الْمَضَارِبِ وَلِلْمَضَارِبِ فِي مَطْلَقِهَا أَنْ يَبْعَ بِنَقْدٍ وَنَسِيئَةٍ إِلَّا بِأَجَلٍ لَمْ يُعْهَدِ الْمَرَادُ بِالْمَطْلَقِ مَالٌ يُقَيَّدُ بِزَمَانٍ أَوْ مَكَانٍ أَوْ نَوْعٍ مِنَ التَّجَارَةِ وَأَنْ يَشْتَرِيَ وَيُوكَّلَ بِهِمَا إِي بِالْبَيْعِ وَالشِّرَاءِ وَيُسَافِرَ وَعِنْدَ أَبِي يَوْسُفَ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُسَافِرَ وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ إِنْ دَفَعَ فِي بَلَدِهِ لَيْسَ لَهُ أَنْ يُسَافِرَ وَإِنْ دَفَعَ فِي غَيْرِ بَلَدِهِ لَهُ أَنْ يُسَافِرَ إِلَى بَلَدِهِ وَيُضَعَّ وَلَوْ رَبَّ الْمَالِ وَلَا تَفْسُدُ هِيَ بِهِ إِي لَا تَفْسُدُ الْمَضَارِبُ بِأَنْ يُضَعَّ رَبُّ الْمَالِ خِلَافًا لَزَفَرٍّ وَيُودَعُ وَيَرْهَنَ وَيَرْتَهَنَ وَيُوجِرَ وَيَسْتَأْجِرَ وَيَحْتَالُ بِالْثَمَنِ عَلَى الْإِسْرِ وَالْأَعْسْرِ إِي يَقْبَلُ الْحَوَالَةَ.

ترجمہ

اور ضامن نہ ہوگا مال کا اس میں، یعنی مضارب بت فاسدہ میں جیسا کہ مضارب بت صحیحہ میں (ضامن نہیں ہوتا) اور صحیح نہیں مگر اس مال میں جس میں صحیح ہو شرکت اور (صحیح نہیں مگر) اس مال کے مضارب کے حوالے کرنے کیساتھ اور نفع کے انکے درمیان شائع ہونے کے ساتھ پس فاسد ہو جائیگی اگر شرط لگائی گئی ان میں سے کسی ایک کے لیے دس درہم کی زیادتی کی، جان تو کہ ہر وہ

شرط جو نفع میں شرکت کو ختم کر دے یا نفع کی جہالت کو واجب کرے، اسکو فاسد کر دیتی ہے اور انکے ماسوا باقی شروط فاسدہ جو بیع کو فاسد کر دیتی ہیں، مضارب بت کو فاسد نہیں کرتیں بلکہ اس شرط کو باطل کر دیتی ہیں اور اسی طرح مضارب پر نقصان کی شرط ہے، اور مضارب کیلئے مطلق مضارب بت میں جائز ہے کہ وہ بیع کرے نقد کیساتھ اور ادھار کے ساتھ مگر ایسی اجل کیساتھ جو معروف نہ ہو، مطلق سے مراد وہ مضارب بت ہے جو مقید نہ ہو زمان یا مکان یا تجارت کی کسی نوع کیساتھ، اور یہ کہ خریدے اور وکیل بنائے ان دونوں کا یعنی بیع و شراء کا اور سفر کرے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ سفر کرے اور امام صاحبؒ سے روایت ہے کہ اگر وہ (رب المال) اسے پیسے دے دے اسکے شہر میں تو اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ سفر کرے اور اگر اسکے شہر کے غیر میں دیدے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے شہر کی طرف سفر کرے، اور (جائز ہے کہ) بضاعت پر دے اگرچہ رب المال کو ہو اور فاسد نہ ہوگی مضارب بت اسکے ساتھ یعنی مضارب بت فاسد نہ ہوگی بایں طور کہ رب المال کو بضاعت پر مال دے دے بخلاف امام زفرؒ کے اور روایت رکھوائے اور رہن کے طور پر دے اور رہن رکھے اور اجرت پر دے اور اجرت پر لے اور حوالہ لے ثمن کا امیر اور غریب پر یعنی حوالہ قبول کرے۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن... الخ) مضارب بت اگر فاسد ہو جائے تو مضارب مال مضارب بت کا ضامن نہ ہوگا، جس طرح کہ مضارب بت صحیحہ میں ضامن نہیں ہوتا اس لیے کہ فساد شرکت فی النفع میں ہے، مضارب کے قبضہ میں کوئی فساد نہیں ہے کیونکہ اس کا قبضہ رب المال کی اجازت کے ساتھ ہے پس جس طرح مضارب بت صحیحہ میں مضارب مال کا ضامن نہیں ہوتا اسی طرح مضارب بت فاسدہ میں بھی ضامن نہ ہوگا۔

(ولا یصح... الخ) مضارب بت اس مال میں صحیح ہے جس مال میں شرکت صحیح ہو یعنی دراہم و دنانیر، اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ رب المال مال مضارب کے حوالے کر دے اور نفع ان دونوں کے درمیان شائع ہو مثلاً نصف نصف ہو یا ایک کیلئے دو ثلث ہوں اور دوسرے کیلئے ایک ثلث ہو۔ پس اگر متعاقدین میں سے کسی ایک کے لئے دس دراہم کی زیادتی کی شرط لگائی گئی تو مضارب بت فاسد ہو جائیگی مثلاً رب المال نے کہا نفع ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا لیکن میرے لیے دس دراہم زیادہ ہونگے تو اب یہ مضارب بت فاسد ہوگی۔

(اعلم... الخ) یہاں سے صورت مذکورہ میں ایک ضابطہ بیان کرتے ہوئے مضارب بت کے فاسد ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں، ضابطہ یہ ہے کہ مضارب بت میں ہر ایسی شرط جس کی وجہ سے نفع میں شرکت ختم ہو جاتی ہو یا جس کی وجہ سے نفع میں جہالت آ جاتی ہو اس سے مضارب بت فاسد ہو جاتی ہے، پس صورت مذکورہ میں جب ایک کے لیے دس دراہم کی زیادتی کی شرط لگائی گئی تو اس کی وجہ سے نفع میں جہالت پیدا ہو گئی ہے کیونکہ یہ معلوم نہیں کہ دس دراہم لینے کے بعد باقی کتنا بچے گا جس کو وہ آپس

میں تقسیم کریں گے اور یہ بھی ممکن ہے کہ کل نفع ہی دس درہم ہوں تو دوسرے شریک کو کچھ بھی نہیں ملے گا۔

(واما عداھا... الخ) اس شرط کے ماسواہ شروط جن سے بیع فاسد ہو جاتی ہے ان سے مضارب بت فاسد

نہیں ہوتی۔ بلکہ وہ شرط باطل ہو جاتی ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں کیا جاتا۔

(وکذا... الخ) مضارب بت میں اگر نقصان کی شرط مضارب پر لگائی گئی مثلاً کہا گیا کہ اس مضارب بت میں اگر

نقصان ہوا تو اس کا ذمہ دار مضارب ہوگا تو مضارب بت فاسد نہ ہوگی بلکہ یہ شرط باطل ہوگی لہذا نقصان مضارب کے ذمہ نہ ہوگا۔

(وللمضارب... الخ) مضارب بت مطلقہ میں مضارب کیلئے جائز ہے کہ وہ بیع کرے خواہ نقد کے ساتھ ہو یا

ادھار کیساتھ ہو لیکن ادھار والی بیع میں اجل اتنی ہونی چاہیے جو معہود (معروف) ہو، اجل غیر معہود کے ساتھ بیع نہیں کر سکتا۔

(المراد... الخ) یہاں سے مضارب بت مطلقہ کی تعریف کرتے ہیں کہ مضارب بت مطلقہ وہ ہے جو کسی زمان، مکان،

یا خاص تجارت کے ساتھ مقید نہ ہو۔

(وان یشتری... الخ) مضارب شراء بھی کر سکتا ہے اور بیع اور شراء کا وکیل بھی بنا سکتا ہے اور سفر بھی کر سکتا

ہے۔ امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ مضارب کیلئے سفر کرنا ٹھیک نہیں اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر رب المال نے اس المال

مضارب کو اس کے شہر میں سپرد کر دیا تب تو وہ مضارب سفر نہیں کر سکتا اور اگر اس المال دوسرے شہر میں دیا ہو تو وہ اپنے شہر کی

طرف سفر کر سکتا ہے اس لیے کہ اپنے شہر کی طرف لوٹنا سفر نہیں کہلاتا۔

(ویبضع... الخ) مضارب اس المال بضاعت کے طور پر دے سکتا ہے بایں طور کہ دوسرے کو کہے: تم اس میں

تجارت کرو جو نفع ہوگا وہ میرا ہوگا تو مضارب دوسرے کو بضاعت پر مال دے سکتا ہے اگرچہ وہ رب المال کو ہی کیوں نہ دے۔

اور اس سے مضارب بت فاسد نہ ہوگی اور امام زفر فرماتے ہیں کہ اگر مضارب نے رب المال کو بضاعت کے طور پر مال دے دیا

تو مضارب بت فاسد ہو جائیگی۔

(ویودع... الخ) مضارب مال کو امانت کے طور پر بھی کسی کے پاس رکھوا سکتا ہے اور رہن بھی رکھوا سکتا ہے اور

دوسرے کا مال بطور رہن کے اپنے پاس بھی رکھ سکتا ہے، مال اجرت پر بھی دے سکتا ہے اور دوسرے کا مال اجرت کے طور پر بھی

سکتا ہے۔

(ویحتال... الخ) کسی نے مضارب کا دین ادا کرنا تھا اور مدیون نے اپنا دین دوسرے کو حوالہ کر دیا یعنی دوسرے

کے ذمہ لگا دیا کہ وہ اس کا دین ادا کرے تو مضارب اس حوالہ کو قبول کر سکتا ہے خواہ مدیون نے محتال علیہ (دین کی ادائیگی جس کے

ذمہ کی گئی ہے) امیر کو بنایا ہو یا غریب کو۔

ولیسَ لَهُ أَنْ يُضَارِبَ إِلَّا بِإِذْنِ الْمَالِكِ أَوْ بِإِعْمَلٍ بِرَأْيِكَ. الضَّابِطَةُ أَنَّ الشَّيْءَ لَا يَتَضَمَّنُ مِثْلَهُ بَلْ

يَتَضَمَّنُ دُونَهُ كَالْإِذَاعِ وَنَحْوِهِ وَلَا أَنْ يُقْرِضَ أَوْ يَسْتَدِينَ وَإِنْ قِيلَ لَهُ ذَلِكَ أَيْ إِعْمَلْ بِرَأْيِكَ مَا لَمْ

يَنْصُّ عَلَيْهِمَا اِی الاستدانة والاقراض وَاِنَّمَا يَصَحُّ المضاربة بِاعْمَلِ بِرَائِيكَ دُونَ الْاِقْرَاضِ لِأَنَّ
المضاربةَ مِنْ صَنِيعِ التُّجَّارِ وَهِيَ مُجْلِبَةٌ لِلرَّيْبِ بِخِلَافِ الْاِقْرَاضِ اِذَا لَا فَائِدَةً فِيهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس کیلئے جائز نہیں کہ وہ مضارب بنائے مگر مالک کی اجازت کیساتھ یا عمل برائیک (اپنی رائے پر عمل کرو) کے ساتھ، ضابطہ یہ ہے کہ شے اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی بلکہ اپنے سے کم کو متضمن ہوتی ہے جیسے ایداع وغیرہ، اور نہ یہ کہ قرض دے یا دین طلب کرے اگرچہ اس کو یہ کہا گیا ہو یعنی عمل برائیک جب تک کہ صراحتہ بیان نہ کرے ان دونوں کو یعنی قرض طلب کرنے اور قرض دینے کو اور جزیں نیست کہ صحیح ہے مضارب بت عمل برائیک کیساتھ نہ کہ قرض دینا اس لیے کہ مضارب بت تجار کے کاموں میں سے ہے اور یہ نفع کو کھینچنے والی ہے بخلاف قرض دینے کے اس لیے کہ اس کا کوئی فائدہ نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولیس له... الخ) مضارب آگے اپنا مضارب نہیں بنا سکتا، ہاں اگر رب المال نے اس کو اپنا مضارب بنانے کی اجازت دے دی ہو یا اس کو کہا ہو عمل برائیک (اپنی رائے کے مطابق چلو) تو اب مضارب اپنا دوسرا مضارب بنا سکتا ہے اس کی دلیل یہ ہے کہ ضابطہ یہ ہے شے اپنی مثل کو متضمن نہیں ہوتی ہاں اپنے سے کم درجہ کی شے کو متضمن ہوتی ہے، مضارب بت مضارب بت کی مثل ہے پس مضارب کو جو مضارب بت کرنے کی اجازت ہے یہ اجازت آگے دوسرا مضارب بنانے کی اجازت کو متضمن نہ ہوگی اور ایداع وغیرہ مضارب بت سے کم درجہ رکھتے ہیں لہذا مضارب کو مضارب بت کے ضمن میں یہ سارے کام (ایداع وغیرہ) کرنے کی اجازت ہوگی۔

(ولا ان یقرض... الخ) مضارب کسی کو قرض نہیں دے سکتا اور نہ ہی استدانہ والا معاملہ کر سکتا ہے بایں طور کہ اپنے اوپر دین لازم کر لے اگرچہ رب المال نے اس کو عمل برائیک کہہ دیا ہو، ہاں اگر رب المال صراحتہ کہہ دے کہ تم اقراض اور استدانہ کر سکتے ہو تو اب مضارب کے لیے ایسا کرنا جائز ہوگا۔

(وانما یصح... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ جب رب المال اسکو عمل برائیک کہہ دے تو وہ آگے دوسرا مضارب بنا سکتا ہے اور اقراض اور استدانت نہیں کر سکتا؟ اس کا جواب دیا کہ عمل برائیک کا مطلب یہ ہے کہ تم اپنی رائے کے ساتھ ہر ایسا کام کر سکتے ہو جس سے کچھ نفع حاصل ہو اور مضارب بت تجارتی عادات میں سے ہے اور اس سے نفع بھی حاصل ہوتا ہے لہذا عمل برائیک مضارب بت کو شامل ہوگا، پس مضارب کیلئے اپنا دوسرا مضارب بنانا جائز ہوگا، بخلاف اقراض اور استدانت کے کہ اس سے کوئی نفع حاصل نہیں ہوتا لہذا یہ عمل برائیک کے تحت داخل نہ ہونگے۔

فلو اشترى بالمال بزا وقصر وحمل بماله وقيل له ذالك اى اعمل برائيك فقد تطوع لانه لا يملك الاستدانة وان صبغه احمر فهو شريك بما زاد ودخل تحت اعمل برائيك كالخلطة اى اذا قال اعمل برائيك فصبغه احمر يكون شريكا بما زاد ويدخل الصبغ تحت اعمل برائيك وكذا الخلط بماله بخلاف القصار لانه لا يختلط به شئ من ماله وانما قال صبغه احمر حتى لو صبغه اسود فانه لا يدخل تحت اعمل برائيك عند ابى حنيفة لان السواد نقصان عنده واما سائر الالوان غير السواد فكالحمرة .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر مال کے بدلے میں کپڑا خریدا اور اس کو دھلوا یا اور اس کو منتقل کروایا اپنے مال سے حالانکہ اس کو یہ کہا گیا تھا یعنی اعمال برائیک تو تحقیق اس نے تبرع کیا اسلئے کہ وہ اپنے اوپر دین لازم کرنے کا مالک نہیں ہے اور اگر اس کو سرخ رنگ دیا تو وہ شریک ہوگا اس چیز کا جو زائد ہوئی اور داخل ہوگا (اسکا یہ رنگنے والا فعل) اعمال برائیک کے تحت مثل خلط کرنے کے یعنی اگر کہا اعمال برائیک پھر اس نے اسکو سرخ رنگ دیے دیا تو وہ شریک ہوگا اس چیز میں جو زائد ہوئی ہے اور رنگنا داخل ہوگا اعمال برائیک کے تحت، اور اسی طرح ہے اپنے مال کے ساتھ ملانا، بخلاف دھلوانے کے اس لئے کہ اس کی وجہ سے کوئی شے نہیں ملی اسکے مال میں سے، اور جزیں نیست کہ مصنف نے ”صبغه احمر“ کہا حتی کہ اگر اس کو سیاہ رنگ دیدیا تو وہ داخل نہ ہوگا اعمال برائیک کے تحت امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ سیاہ رنگ نقصان ہے انکے نزدیک اور باقی تمام رنگ سوائے سیاہ کے پس وہ سرخ کی طرح ہیں۔

﴿توضیح﴾

(فلو اشترى... الخ) رب المال نے مضارب کو اعمال برائیک کہا تھا، مضارب نے مال مضارب سے کپڑا خریدا اور اسے دھو بی سے اجرت کیساتھ دھلوا یا پھر اس کپڑے کو کسی اور جگہ تک اجرت کے ساتھ پہنچوایا، تو مضارب ان کاموں (دھلوانے، دوسری جگہ تک پہنچوانے) میں متبرع ہوگا، ان پر خرچ ہونے والے پیسوں کا وہ رب المال سے مطالبہ نہیں کر سکتا اس لیے کہ یہ بات پہلے گزر چکی ہے کہ مضارب کو استدانت کا حق نہیں ہے اور یہاں اس نے استدانت کی کیونکہ اس نے ایسا کام کیا جس کی وجہ سے اس پر دھلوانے اور حمل کی وجہ سے اجرت کی صورت میں دین لازم ہو گیا۔

(وان صبغه... الخ) مضارب نے کپڑا خریدا پھر اس کو سرخ رنگ دے دیا، رب المال نے اسے اعمال برائیک بھی کہا تھا تو اسکا یہ فعل اعمال برائیک کے تحت داخل ہو جائیگا اور رنگ کی وجہ سے جو کپڑے میں زیادتی ہوئی اس میں مضارب رب المال کے ساتھ شریک ہوگا، اسی طرح اگر مضارب نے اپنا ذاتی مال مضارب سے ملادیا تو یہ بھی اعمال

برائیک کے تحت داخل ہوگا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ خلط (اپنا ذاتی مال مال مضارب بت کے ساتھ ملا دینا) اعمال برائیک کے تحت داخل ہے اور قصارہ یعنی دھوبی سے کپڑے دھلوانا داخل نہیں ہے؟ اس کا جواب دیا کہ خلط سے فی الحال مال میں زیادتی ہو جاتی ہے اس لیے یہ اعمال برائیک کے تحت داخل ہوگا اور قصارہ سے مال میں زیادتی نہیں ہوتی اس لیے کہ یہاں مضارب اپنے مال کو مال مضارب بت کے ساتھ نہیں ملا رہا ہوتا لہذا یہ اعمال برائیک کے تحت داخل نہ ہوگا۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے صبغہ احمر کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ اگر مضارب نے کپڑے کو سیاہ رنگ دے دیا تو یہ اعمال برائیک کے تحت داخل نہ ہوگا جیسا کہ امام صاحب فرماتے ہیں اسلئے کہ اعمال برائیک کے تحت وہ فعل داخل ہوگا جس سے نفع ہو اور سیاہ رنگ دینے سے امام صاحب کے نزدیک نقصان ہوتا ہے، سیاہ رنگ کے علاوہ جو باقی رنگ ہیں وہ سرخ رنگ کی طرح ہیں، یعنی وہ بھی اعمال برائیک کے تحت داخل ہونگے۔

وَلَا يَضْمَنُ الْمُضَارِبُ أَيَّ بَصِغَةٍ أَحْمَرَ وَبِالْخُلْطِ بِمَالِهِ إِذَا قَالِ اعْمَلْ بِرَائِيكَ وَلَهُ حَصَّةُ صَبْغِهِ
إِنْ بَيْعَ وَحَصَّةُ الثَّوْبِ فِي الْمُضَارَبَةِ أَيَّ فِي مَالِ الْمُضَارَبَةِ وَلَا أَنْ يُجَاوِزَ بِلَدًا أَوْ سِلْعَةً أَوْ وَقْتًا أَوْ شَخْصًا
عَيْنَهُ رَبُّ الْمَالِ فَإِنْ جَاوَزَ عَنْهُ ضَمِنَ وَلَهُ رِبْحُهُ وَلَا أَنْ يُزَوِّجَ عَبْدًا أَوْ أَمَةً مِنْ مَالِهَا أَيَّ مَالِ الْمُضَارَبَةِ
وَلَا أَنْ يَشْتَرِيَ مِنْ يَعْتِقُ عَلَى رَبِّ الْمَالِ سِوَاءَ كَانَ قَرِيبُهُ أَوْ قَالَ رَبُّ الْمَالِ إِنْ اشْتَرَيْتُ فَلَانًا فَهُوَ حُرٌّ
فَلَوْ شَرَى كَانَ لَهُ لَا لَهَا أَيَّ كَانَ لِلْمُضَارِبِ لَا لِلْمُضَارَبَةِ وَلَا مَنْ يَعْتِقُ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ رِبْحٌ وَلَوْ فَعَلَ ضَمِنَ
وَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ رِبْحٌ صَحَّ فَإِنْ زَادَتْ قِيمَتُهُ عَتَقَ حَصَّتُهُ وَلَمْ يَضْمَنْ شَيْئًا لِأَنَّهُ لَا ضَنْعَ لَهُ فِي زِيَادَةِ الْقِيَمَةِ
وَسَعَى الْعَبْدُ فِي قِيَمَةِ حَصَّتِهِ مِنْهُ أَيَّ قِيَمَةِ حَصَّةِ رَبِّ الْمَالِ مِنَ الْعَبْدِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مضارب ضامن نہ ہوگا یعنی اس کے سرخ رنگ دینے سے اور اپنے مال کے ساتھ ملانے سے جبکہ اس کو کہا ہو اعمال برائیک، اور اس کے لیے اپنے رنگ کا حصہ ہوگا اگر اس کی بیع کی گئی اور کپڑے کا حصہ ہوگا مضارب بت میں، یعنی مال مضارب بت میں اور جائز نہیں کہ وہ مضارب متجاوز ہو کسی شہر سے یا سامان سے یا وقت سے یا شخص سے جس کو متعین کیا ہو رب المال نے پس اگر تجاوز کر گیا اس سے تو ضامن ہوگا اور اس کے لیے نفع ہوگا اور جائز نہیں کہ وہ نکاح کرائے غلام یا باندی کا اس کے مال سے یعنی مضارب بت کے مال سے اور جائز نہیں کہ خریدے اس کو جو آزاد ہو جاتا ہو رب المال پر برابر ہے کہ وہ اس کا قریبی ہو یا رب المال نے کہا ہو کہ اگر میں نے فلاں کو خریدا تو وہ آزاد ہے پس اگر خرید لیا تو وہ غلام اسی کا ہوگا نہ کہ مضارب بت کا یعنی غلام مضارب کا ہوگا نہ کہ مضارب بت کا اور جائز نہیں خریدنا اس شخص کو جو اس پر آزاد ہو جاتا ہو اگر اس کو نفع ہوا اگر ایسا کر لیا تو ضامن ہوگا اور اگر اس کے

لیے نفع نہ ہو تو صحیح ہے پس اگر بڑھ گئی اسکی قیمت تو اس کا حصہ آزاد ہو جائیگا اور یہ کسی شے کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ کوئی دخل نہیں ہے اس کا قیمت کے زیادہ ہونے میں، اور غلام سعی (مخت مزدوری) کریگا اس سے اس کے حصے کی قیمت میں یعنی غلام سے رب المال کے حصے کی قیمت میں۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن... الخ) مضارب نے اگر کپڑے کو سرخ رنگ دے دیا یا مال مضارب بت کے ساتھ اپنا ذاتی مال ملا دیا تو اس سے مضارب ضامن نہ ہوگا بشرطیکہ رب المال نے اسکو اعمال برائیک کہا ہو۔

(ولہ... الخ) مضارب نے کپڑے کو رنگ دے دیا اور پھر وہ کپڑا فروخت ہو گیا تو رنگ کی جتنی قیمت بنتی ہے وہ مضارب کو ملے گی اور مال مضارب بت میں سے کپڑے میں جتنا حق مضارب کا بنتا ہے وہ بھی مضارب کو دیا جائیگا مثلاً کپڑے کی قیمت پانچ درہم تھی، رنگنے کی وجہ سے اس کی قیمت چھ درہم ہو گئی تو اب رنگ کی وجہ سے ایک درہم مضارب کو ملے گا اور کپڑے میں جو نفع ہوا ہے اس میں سے جتنا نفع مضارب کے لیے طے ہوا تھا وہ بھی مضارب کو دے دیا جائیگا۔

(ولا ان... الخ) یہاں سے مضارب بت مقیدہ کے حکم کو بیان کرتے ہیں کہ اگر رب المال نے مضارب کیلئے تعیین کر دی کہ تم نے تجارت اس شہر میں کرنی ہے اور اسی سامان کے ساتھ کرنی ہے اور فلاں وقت میں فلاں شخص کے ساتھ کرنی ہے تو مضارب کے لیے ضروری ہے کہ وہ رب المال کی ان باتوں میں موافقت کرے، اگر مخالفت کرے گا تو ضامن ہوگا اور پھر جو نفع حاصل ہوگا وہ سارا مضارب کا ہوگا اس لیے کہ مضارب جب ضامن بن گیا تو وہ مال مضارب بت کا مالک ہو گیا جب وہ مال مضارب بت کا مالک ہے تو نفع بھی اسی کا ہونا چاہیے۔

(ولا ان... الخ) مضارب مال مضارب بت سے کسی غلام یا باندی کا نکاح نہیں کر سکتا اس لیے کہ مضارب فقط ایسے کام کر سکتا ہے جو تجارت کی قبیل سے ہوں اور نکاح کرانا تجارت نہیں ہے۔

(ولا ان... الخ) مضارب کسی ایسے غلام کو نہیں خرید سکتا جو رب المال پر آزاد ہو جاتا ہو خواہ وہ رب المال کا قریبی رشتہ دار ہو یا رب المال نے کہا ہو ان اشتریت فلانا فہو حراً اور اگر مضارب نے اس طرح کا غلام خرید لیا جو رب المال پر آزاد ہو جاتا ہے تو یہ غلام مضارب کا ہوگا، مضارب بت میں سے نہیں سمجھا جائیگا۔

(ولا... الخ) مضارب نے تجارت کی اور اسکو نفع حاصل ہوا تو وہ ایسے غلام کو بھی نہیں خرید سکتا جو خود مضارب پر آزاد ہو جاتا ہو (مثلاً مضارب اپنا قریبی رشتہ دار خرید لے) اگر اس نے ایسا غلام خریدا تو مضارب ضامن ہوگا اور اگر مضارب کو تجارت میں نفع نہیں ہوا تو پھر وہ ایسے غلام کو خرید سکتا ہے جو اس پر آزاد ہو جاتا ہو اس لیے کہ اب چونکہ اس کے لیے مضارب بت میں کوئی نفع نہیں ہے تو اس غلام کی خریداری فقط اس المال سے ہوگی اور اس المال رب المال کا ہے تو مضارب کے خریدنے کی

وجہ سے وہ غلام آزاد نہ ہوگا۔

(فان زادت... الخ) اگر مضارب کو تجارت میں نفع نہیں ہوا اور اس نے ایسا غلام خرید لیا جو اس پر آزاد ہو جاتا ہے اور پھر اس غلام کی قیمت بڑھ گئی تو اس میں جتنا حق مضارب کا بنتا ہے اتنے حصے میں وہ غلام آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ قیمت کے بڑھنے کی وجہ سے نفع ہوگا اور نفع میں دونوں شریک ہیں لہذا جتنا حق مضارب کا ہے اتنے میں وہ غلام آزاد ہو جائیگا لیکن مضارب رب المال کے لیے کسی چیز کا ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ اس غلام کی قیمت خود بخود بڑھ گئی ہے اس میں مضارب کا عمل دخل نہیں ہے، ہاں رب المال اس غلام سے اپنے حصے کی قیمت کی سعی کرائیگا۔ (مثلاً نفع نصف نصف طے ہوا تھا اور اس غلام کو سود رہم میں خریدا پھر اسکی قیمت ایک سو پچاس ہو گئی تو غلام کو اتنا حصہ جو پچیس درہم کے مقابلے میں ہے وہ آزاد ہو جائیگا اور رب المال اس غلام سے ایک سو پچیس کیلئے سعی کرائیگا بایں طور کہ اسے اجرت پردے گا تا کہ وہ ایک سو پچیس درہم کما کر رب المال کو دیدے)

مُضَارِبٌ بِالنِّصْفِ شَرَىٰ بِهَا أَمَةً فَوَلَدَتْ وَلَدًا مُسَاوِيًا أَلْفًا فَادَّعَاهُ فَصَارَ قِيمَتُهُ أَلْفًا وَنِصْفَهُ سَعَىٰ لِرَبِّ الْمَالِ فِي أَلْفٍ وَرُبْعِهِ أَوْ اعْتَقَهُ وَلِرَبِّ الْمَالِ بَعْدَ قَبْضِ أَلْفِهِ تَضْمِينُ الْمَدَّعِي نِصْفَ قِيمَتِهَا وَجَهُ ذَلِكَ أَنَّ الدَّعْوَةَ صَحِيحَةٌ فِي الظَّاهِرِ حَمْلًا عَلَىٰ فَرَاشِ النِّكَاحِ لَكِنَّ لَمْ تَنْفُذْ لِعَدَمِ الْمِلْكِ لِأَنَّ مَالَ الْمُضَارِبَةِ إِذَا صَارَ أَعْيَانًا كُلُّ وَاحِدٍ يَسَاوِي رَأْسَ الْمَالِ لَا يَظْهَرُ الرِّبْحُ بَلْ كُلُّ وَاحِدٍ يَصْلُحُ أَنْ يَكُونَ رَأْسَ الْمَالِ لِأَنَّهُ يُمَكِّنُ أَنْ يَهْلِكَ مَا سِوَاهُ وَيَبْقَىٰ وَاحِدٌ فَقَطْ فَلَا رُجْحَانَ لِوَاحِدٍ لِكُونِهِ رَأْسَ الْمَالِ أَوْ رِبْحًا ثَمَّ إِذَا زَادَتْ الْقِيَمَةُ بَعْدَ الدَّعْوَةِ حَتَّىٰ صَارَ قِيَمَةُ الْوَلَدِ أَلْفًا وَخَمْسَ مِائَةٍ ظَهَرَ الرِّبْحُ فَتَقَدَّتِ الدَّعْوَةُ السَّابِقَةُ وَيَثْبُتُ النَّسَبُ وَعَتَقَ الْوَلَدُ لِقِيَامِ مِلْكِهِ فِي الْبَعْضِ وَلَا يُضْمَنُ لِرَبِّ الْمَالِ شَيْئًا لِأَنَّ عِتْقَهُ بِالدَّعْوَةِ وَالْمِلْكُ مُؤَخَّرٌ فَيُضَافُ إِلَيْهِ وَلَا صُنْعَ لَهُ فِيهِ لِأَنَّهُ ضَمَانٌ اِعْتِاقٍ فَلَا بُدَّ مِنْ صُنْعِهِ فَلَهُ الْاِسْتِسْعَاءُ فِي رَأْسِ الْمَالِ وَنِصْفِ الرِّبْحِ أَوْ اِلْعِتَاقُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِذَا قَبِضَ أَلْفٌ لَهُ أَنْ يُضْمَنَ الْمُضَارِبُ الَّذِي ادَّعَى الْوَلَدَ نِصْفَ قِيَمَةِ الْأُمِّ لِأَنَّ أَلْفَ الْمَاخُودِ صَارَ رَأْسَ الْمَالِ لِتَقَدُّمِهِ اِسْتِيفَاءً فَالْجَارِيَةُ كُلُّهَا رِبْحٌ لَكِنْ نَفَذَتْ الدَّعْوَةُ السَّابِقَةُ وَصَارَتْ أُمٌّ وَلَدٍ لَهُ فَيُضْمَنُ نِصْفَ قِيمَتِهَا لِأَنَّهُ ضَمَانٌ تَمْلُكٍ فَلَا يُشْتَرَطُ لَهُ صُنْعٌ.

ترجمہ

مضارب بالنصف نے خریدا مضاربہ کے ہزار کے بدلے ایک باندی کو پس اس نے ایسا بچہ جنا جو ہزار کے برابر ہے پھر اس کا دعویٰ کر دیا پھر اس کی قیمت ایک ہزار پانچ سو ہو گئی تو وہ سعی کریگا رب المال کے لیے ہزار اور اس کے چوتھائی میں یا اس کو آزاد کر دے اور رب المال کے لیے اس کے ہزار پر قبضہ کرنے کے بعد مدعی کو ضامن بنانا جائز ہوگا اس باندی کی نصف

قیمت کا، اس کی وجہ یہ ہے کہ دعویٰ صحیح ہے ظاہر میں محمول کرتے ہوئے نکاح کے فراش پر لیکن نافذ نہیں ہے ملک کے نہ ہونے کی وجہ سے اس لیے کہ مضارب بت کا مال جب ایسا عین بن جائے کہ جن میں سے ہر عین مساوی ہو اس المال کے تو نفع ظاہر نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک صلاحیت رکھتا ہے اس چیز کی کہ وہی اس المال ہو اسلئے کہ ممکن ہے کہ ہلاک ہو جائے اس کے ماسوا، اور فقط ایک باقی رہے، پس کسی ایک کیلئے رجحان نہیں ہے اسکے اس المال ہونے یا نفع ہونے کا، پھر جب قیمت بڑھ گئی دعویٰ کے بعد حتیٰ کہ ولد کی قیمت ایک ہزار پانچ سو ہو گئی تو نفع ظاہر ہو گیا پس سابقہ دعویٰ نافذ ہو جائیگا اور نسب ثابت ہو جائیگا اور بچہ آزاد ہوگا بوجہ بعض میں اس مضارب کی ملک کے موجود ہونے کے اور وہ ضامن نہ ہوگا رب المال کے لیے کسی شے کا اسلئے کہ اس کا آزاد ہونا دعویٰ کی وجہ سے ہے اور ملک موخر ہے پس آزادی کو اس ملک کی طرف منسوب کیا جائیگا اور اس میں مضارب کا کوئی فعل نہیں ہے اس لیے کہ یہ ضمان اعتاق ہے پس ضروری ہے اس کے فعل کا ہونا پس رب المال کے لیے ہوگا اس غلام سے سعی کرانا اس المال میں اور نصف نفع اور آزاد کرنا امام صاحبؒ کے نزدیک پس جب وہ ہزار پر قبضہ کر لے تو اس کے لیے جائز ہے کہ وہ مضارب کو ضامن بنائے جس نے ولد کا دعویٰ کیا تھا، ماں کی نصف قیمت کا، اس لیے کہ وہ ہزار جو لے لیا گیا ہے، اس المال بن گیا ہے بوجہ اس کے مقدم ہونے کے از روئے وصولی کے پس باندی ساری نفع ہوگی لیکن سابقہ دعویٰ نافذ ہو جائیگا اور یہ اسکی ام ولد ہو جائیگی پس مضارب اس کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ یہ ضمان تملیک ہے پس اس کا فعل شرط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(مضارب... الخ) مضارب بالنصف اسکو کہتے ہیں جسکو مال دیا جائے اور اس کو یہ کہا جائے کہ مضارب بت سے جو نفع حاصل ہوگا اس کا نصف تمہارا ہوگا۔ مضارب بالنصف نے ہزار کے بدلے میں باندی خریدی پھر اس کا بچہ پیدا ہو گیا جسکی قیمت ہزار کے برابر ہے، مضارب نے اس بچے کے نسب کا دعویٰ کر دیا اسکے بعد اس بچے کی قیمت پندہ سود رہم ہو گئی۔ تو اس بچے میں مضارب کے نسب کا دعویٰ نافذ ہو جائیگا اور اس بچے میں جتنا حق مضارب کا بنتا ہے اتنے حصے میں وہ بچہ آزاد ہوگا اور پھر رب المال کو دو اختیار ہیں یا تو وہ اس لڑکے سے ساڑھے بارہ سو کی سعی کرائے یا پھر اس لڑکے کو آزاد کر دے اس کے بعد رب المال کے لیے جائز ہے کہ وہ مضارب کو اس باندی کی نصف قیمت یعنی پانچ سو کا ضامن بنائے۔

(وجه ذالک... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ بچے کا نسب مضارب سے کیوں ثابت ہو جائیگا اور وہ بچہ مضارب کے حصے کے بقدر آزاد کیوں ہوگا؟ حاصل یہ ہے کہ مضارب نے جو نسب کا دعویٰ کیا وہ صحیح ہے وہ اس طرح کہ ہم اسکو فراش نکاح پر محمول کریں گے بایں طور کہ بالغ نے وہ باندی بیچنے سے پہلے مضارب کے نکاح میں دیدی ہوگی اس کے بعد مضارب نے اسکو رب المال کے پیسوں سے خریدا ہوگا لہذا نسب کا دعویٰ تو صحیح ہوگا لیکن اب یہ نافذ نہ ہوگا اس لیے کہ مضارب اس باندی کا مالک نہیں ہے کیونکہ ابھی تک نفع حاصل نہیں ہوا اور جب تک نفع حاصل نہ ہوا سو وقت تک مضارب کسی

چیز کا مالک نہیں ہوتا، لیکن بعد میں جب بچہ کی قیمت میں اضافہ ہو گیا تو اب یقینی طور پر نفع حاصل ہو گیا جس میں مضارب کا بھی حق بنتا ہے، گویا مضارب کے لیے اس باندی میں ملکیت آ گئی جب ملک آ گئی تو اب دعویٰ سابقہ نافذ ہو جائیگا، باقی وہ بچہ مضارب کے حصے میں آزاد اس لیے ہو گا کہ اس میں مضارب کی بھی ملکیت ہے، اور انسان کی جب اپنے بچے میں ملک آ جائے تو اس کے حصے میں آزاد ہو جاتا ہے لہذا بچہ مضارب کے حصے میں آزاد ہو گا۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اس صورت میں کوئی نفع حاصل نہیں ہوا اس لیے کہ اس المال تو ہزار درہم تھا اور اس کے بدلے مضارب نے باندی خریدی اور پھر بچہ پیدا ہوا، اس کی قیمت بھی ہزار درہم تھی تو ہزار درہم کا نفع حاصل ہو گیا؟ اس کا جواب دیا کہ مضارب بت میں جب اعیان اس طور پر جمع ہو جائیں کہ ہر ایک کی قیمت اس المال کے برابر ہو تو نفع ظاہر نہیں ہوتا بلکہ ہر ایک عین اس المال بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے کہ ممکن ہے صرف ایک عین بچ جائے اور باقی سارے اعیان ہلاک ہو جائیں لہذا کسی ایک عین کو اس المال یا نفع قرار نہیں دیا جائیگا بلکہ سارے گویا اس المال ہی ہونگے اور یہاں بھی ایسے ہے کہ باندی بھی عین ہے جو ہزار درہم کی ہے اور بچہ بھی عین ہے جو ہزار درہم کا ہے تو یہ دونوں اس المال ہی متصور ہونگے جب دونوں اس المال ہیں تو نفع حاصل نہ ہوا۔

(ولا یضمن... الخ) پیچھے کہا کہ رب المال کو دو اختیار ہیں ایک یہ کہ وہ غلام سے ساڑھے بارہ سو کی سعی کرائے اور دوسرا یہ کہ وہ غلام کو آزاد کر دے تو اس سے یہ معلوم ہوا کہ وہ مضارب کو کسی چیز کا ضامن نہیں بنا سکتا، یہاں سے شارح اس بابت کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مضارب کو ضامن کیوں نہیں بنایا جاسکتا؟ جس کا حاصل یہ ہے کہ بچے کی جو آزادی واقع ہوئی ہے اس کے دو سبب ہو سکتے ہیں: ایک یہ کہ مضارب نے نسب کا دعویٰ کیا اس لیے وہ بچہ آزاد ہوا اور دوسرا یہ کہ مضارب اس بچے کا مالک بنا اسلئے وہ آزاد ہو گیا نسب کا دعویٰ پہلے ہے اور ملک بعد میں آئی ہے اور ضابطہ ہے کہ جب کسی چیز کے دو سبب ہوں تو اس کو آخری سبب کی طرف منسوب کیا جاتا ہے، تو یہاں بھی ہم یہ کہیں گے کہ بچے کی آزادی کا سبب یہ ہے کہ مضارب کی اس بچے میں ملکیت آ گئی ہے اور ملکیت کا آ جانا ایک ایسا امر ہے جس میں مضارب کے فعل کا کوئی دخل نہیں اس لیے کہ اس بچے کی قیمت میں اضافہ ہو گیا تھا جسکی وجہ سے مضارب کی اسمیں ملک آ گئی اور قیمت میں اضافہ خود بخود ہو گیا تھا مضارب کے فعل کا اس میں کوئی دخل نہ تھا۔ لہذا اس کو ضامن بنانے کی کوئی وجہ نہیں۔

(لانه... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل کا بیان ہے کہ چونکہ مضارب کے فعل کا دخل نہیں اس لیے اس کو ضامن نہیں بنا سکتے، حاصل یہ ہے کہ یہاں اگر مضارب پر ضمان کو واجب کریں تو یہ ضمان اعتاق (آزاد کرنے کی وجہ سے ضمان) ہوگی اور ضمان اعتاق کے لیے صنع یعنی فعل کا ہونا ضروری ہے۔

(فله... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ مضارب کو ضامن نہیں بنایا جاسکتا لہذا اب رب المال یا تو اس غلام سے سعایت کرائے اور یا پھر اس کو آزاد کر دے۔

(فاذا... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ رب المال اس مضارب کو باندی کی نصف قیمت یعنی پانچ سو کا ضامن بنا سکتا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جب وہ غلام سے سعایت کرا کے ہزار درہموں پر قبضہ کر لے تو یہ ہزار درہم اس المال شمار ہونگے اس لئے کہ ان پر پہلے قبضہ ہو چکا ہے تو اب باندی جو کہ مضارب کے قبضہ میں ہے اور اس کی قیمت ہزار ہے وہ سارا نفع شمار ہوگا اور نفع میں نصف کا حقدار رب المال ہے، لہذا مضارب اس کو باندی کی نصف قیمت کی ضمان ادا کرے۔

(لکن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ یہ بھی تو ہو سکتا ہے کہ وہ باندی دونوں کے درمیان مشترک قرار دی جائے تو مضارب پر نصف قیمت کا ضمان ہی کیوں واجب کیا گیا؟ اس کا جواب دیا کہ جب بچے کے نسب کا دعویٰ نفع کے ظاہر ہونیکے بعد ظاہر ہوگا تو وہ باندی اس مضارب کی ام ولد بن گئی اب وہ مشترک نہیں ہو سکتی پس نصف قیمت کا ضمان ہی متعین ہے۔

(لأنه ضمان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس باندی کے اندر مضارب کی ملکیت بغیر اسکے صنوع کے آئی ہے کیونکہ جب بچے کا نسب اس سے ثابت ہو گیا تو باندی خود بخود اس کی ملک میں آگئی تو مضارب کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے پس چاہیے کہ اس کو نصف قیمت کا ضامن نہ بنایا جائے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ ضمان تملیک ہے اور ضمان تملیک کے لیے صنوع مشروط نہیں ہوتا لہذا مضارب کو نصف کی ضمان ادا کرنی پڑیگی۔

باب المضارب الذی یضارب

لَا يَضْمَنُ الْمَضَارِبُ بِدَفْعِهِ مُضَارَبَةً بِلَا إِذْنِ رَبِّ الْمَالِ إِلَى أَنْ يَعْمَلَ الثَّانِي فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَهُوَ قَوْلُهُمَا وَإِلَى أَنْ يَرْبَحَ فِي رِوَايَةِ الْحَسَنِ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَجْهٌ الْأَوَّلُ أَنَّ الدَّفْعَ ائِدَاعٌ وَهُوَ يَمْلِكُهُ فَاذَا عَمِلَ تَعَيَّنَ أَنَّهُ مُضَارِبٌ فَيَضْمَنُ وَجْهٌ الثَّانِي أَنَّ الدَّفْعَ قَبْلَ الْعَمَلِ ائِدَاعٌ وَبَعْدَهُ اِبْضَاعٌ وَهُوَ يَمْلِكُهَا فَاذَا رَبِحَ ثَبَتَتِ الشَّرَكَةُ فَحِ يَضْمَنُ كَمَا لَوْ خَلَطَ بغيرِهِ وَعِنْدَ زَفَرٍ يَضْمَنُ بِمَجَرَّدِ الدَّفْعِ .

ترجمہ

مضارب ضامن نہ ہوگا اسکے مضاربت کے طور پر مال دینے کیساتھ بغیر رب المال کی اجازت کے یہاں تک کہ وہ عمل کرے ظاہر الروایۃ میں اور یہی صاحبین کا قول ہے اور یہاں تک کہ وہ نفع حاصل کرے حسن کی روایت کے مطابق جو امام صاحب سے منقول ہے، پہلی روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال دینا ایداع ہے اور مضارب اس کا مالک ہے پس جب عمل کر لے گا تو متعین ہو جائے گی یہ بات کہ وہ مضاربت ہے پس وہ ضامن ہوگا اور دوسری روایت کی وجہ یہ ہے کہ مال دے دینا عمل سے پہلے ایداع ہے اور اس کے بعد ابضاع (ابضاعت پر دینا) ہے اور مضارب اس کا مالک ہوتا ہے پس جب نفع حاصل کر لے تو شرکت ثابت ہو جائیگی تو اس کا ضامن ہوگا جیسا کہ اگر اس کو ملا دے مضاربت کے مال کے غیر کے ساتھ، اور امام زفر کے نزدیک وہ ضامن ہوگا محض دینے سے۔

﴿توضیح﴾

(لا یضمن... الخ) رب المال نے مضارب کو اپنا دوسرا مضارب بنانے کی اجازت نہیں دی، اور مضارب نے اپنا دوسرا مضارب بنا دیا تو مضارب اول کب ضامن ہوگا؟ امام زکریا فرماتے ہیں کہ محض دوسرے مضارب کو مال دے دینے سے ہی ضامن ہو جائے گا صاحبین فرماتے ہیں کہ محض مال دینے سے ضامن نہ ہوگا بلکہ جب مضارب ثانی عمل کرے گا تب اول ضامن ہوگا اور امام صاحب کی روایت یہ ہے کہ مضارب اول اس وقت ضامن ہوگا جب مضارب ثانی عمل کرے اور اس کو نفع حاصل ہو جائے۔

(وجه الاول... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ مضارب اول جب ثانی کو مال دیگا تو یہ ایداع ہوگا اور مضارب اول کو اسکی اجازت ہوتی ہے لیکن جب ثانی عمل کریگا تو اب متعین ہو جائیگا کہ یہ ایداع نہیں بلکہ مضارب بت ہے جس کی مضارب اول کو اجازت نہیں تھی لہذا اب ضامن ہوگا۔

(وجه... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ مضارب اول کا ثانی کو مال دے دینا ایداع ہے جب تک وہ عمل نہ کرے، اور جب ثانی عمل کرے تو یہ البضاع (مال بضاعت پر دے دینا تا کہ دوسرا اس میں تجارت کرے اور سارا نفع اول کیلئے ہو) ہے اور مضارب اول کو ایداع اور البضاع دونوں کا حق حاصل ہے لہذا نہ تو مال دینے سے ضامن ہوگا اور نہ ہی اس وقت ضامن ہوگا جب ثانی عمل کریگا، جب مضارب ثانی کو نفع حاصل ہو جائے تو اب مال مضارب بت میں شرکت ثابت ہو جائیگی لہذا اس وقت مضارب اول ضامن ہوگا۔ امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر مضارب نے مال مضارب بت کو غیر کے مال کے ساتھ ملا دیا تو ضامن ہوتا ہے اسلئے کہ اس وقت اس غیر کی شرکت ثابت ہو جاتی ہے، اسی طرح یہاں پر مضارب اول اس وقت ضامن بنے گا جب مضارب ثانی کو مضارب بت کی وجہ سے نفع حاصل ہو جائے اسلئے کہ اس وقت اسکی نفع میں شرکت ثابت ہو جائیگی۔

فلو أذن بالدفع فدفع بالثلث وقيل له مَارَزَقَ اللَّهُ بَيْنَنَا نَصْفَانِ فَنَصْفُ رِبْحِهِ لِلْمَالِكِ وَسُدُسُهُ لِلأَوَّلِ وَثُلُثُهُ لِلثَّانِي وَإِنْ قِيلَ لَهُ مَارَزَقَكَ اللَّهُ فَلِكُلِّ ثُلُثٍ لَّانَّ الْمَالِكَ قَدْ أَذِنَ بِالْدَفْعِ مُضَارَبَةً فَلِلْمُضَارِبِ الثَّانِي مَا شَرَطَ لَهُ الْمُضَارِبُ الْأَوَّلُ فَمَارَزَقَ اللَّهُ الْمُضَارِبَ الْأَوَّلَ وَهُوَ الثُّلُثَانِ يَكُونُ نَصْفَيْنِ بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّ الْمَالِ وَلَوْ قِيلَ مَارَبِحَتَ فَهُوَ بَيْنَنَا نَصْفَانِ وَدَفَعَ بِالنَّصْفِ لِلثَّانِي نَصْفٌ وَلَهُمَا نَصْفٌ لَّانَّ رِبْحَ الْمُضَارِبِ الْأَوَّلِ النِّصْفُ وَهُوَ مُشْتَرِكٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّ الْمَالِ وَلَوْ قِيلَ مَارَزَقَ اللَّهُ فَلِيَ نَصْفٌ أَوْ مَا فَضَلَ فَنَصْفَانِ وَقَدْ دَفَعَ بِالنَّصْفِ فَنَصْفُهُ لِلْمَالِكِ وَنَصْفُهُ لِلثَّانِي وَلَا شَيْءَ لِلأَوَّلِ وَلَوْ شَرَطَ لِلثَّانِي ثُلُثِيهِ فَلِلْمَالِكِ وَالثَّانِي شَرَطُهُمَا وَعَلَى الْأَوَّلِ السُّدُسُ لَّانَّ لِلْمَالِكِ النِّصْفَ وَلِلْمُضَارِبِ الثَّانِي الثُّلُثَيْنِ فَيُضْمَنُ الْمُضَارِبُ الْأَوَّلُ السُّدُسَ وَصَحَّ أَنْ شَرَطَ لِلْمَالِكِ ثُلُثًا وَلِعَبْدِهِ ثُلُثًا لِيَعْمَلَ مَعَهُ أَيْ مَعَ الْمُضَارِبِ وَلِنَفْسِهِ ثُلُثًا.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس نے اجازت دیدی دینے کی پس مضارب نے مال دے دیا ثلث کیساتھ حالانکہ اسے کہا گیا تھا جو رزق اللہ تعالیٰ دے وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو اس کے نفع کا نصف مالک کا ہوگا اور اس کا سدس پہلے کا ہوگا اور اس کا ثلث دوسرے کا ہوگا اور اگر اسے کہا گیا جو رزق تمہیں اللہ تعالیٰ دے تو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو ہر ایک کیلئے ثلث ہوگا اس لیے کہ مالک نے تحقیق مضارب کے طور پر دینے کی اجازت دی ہے پس مضارب ثانی کیلئے وہی ہوگا جو اس کیلئے مضارب اول نے مشروط کیا ہے پس جو رزق اللہ تعالیٰ مضارب اول کو دیں جو کہ دو ثلث ہیں وہ نصف نصف ہونگے اسکے درمیان اور رب المال کے درمیان، اور اگر اسے کہا گیا جو تمہیں نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہیں اور اس نے مال دے دیا نصف پر تو دوسرے مضارب کے لیے نصف ہوگا اور ان دونوں کے لیے نصف ہوگا اس لیے کہ مضارب اول کا نفع نصف ہے اور وہ مشترک ہے اس کے اور رب المال کے درمیان اور اگر کہا گیا جو رزق اللہ تعالیٰ دیں تو میرے لیے نصف ہوگا یا جو باقی بچے وہ نصف نصف ہوگا حالانکہ مضارب اول نے مال دے دیا تھا نصف پر پس اس کا نصف مالک کا ہوگا اور اس کا نصف ثانی کا ہوگا اور اول کے لیے کچھ نہ ہوگا اور دوسرے مضارب کے لیے اس کے دو ثلث کی شرط لگائی تو مالک کے لیے اور دوسرے کے لیے ان کی شرط کے موافق ہوگا اور اول پر چھٹا حصہ لازم ہوگا اس لیے کہ مالک کے لیے نصف ہے اور مضارب ثانی کے لیے دو ثلث ہیں پس ضامن ہوگا مضارب اول چھٹے حصے کا اور صحیح ہے اگر شرط لگائی گئی مالک کے لیے ایک ثلث کی اور اس کے غلام کے لیے ایک ثلث کی تاکہ وہ اس کے ساتھ کام کرے یعنی مضارب کے ساتھ اور اپنے لیے ایک ثلث کی۔

﴿توضیح﴾

(فلو اذن... الخ) اگر رب المال نے مضارب کو اپنے دوسرے مضارب بنانے کی اجازت دیدی اور مضارب اول نے دوسرے کو ثلث کے ساتھ مضارب بنادیا یعنی اسکو یوں کہا: تم کو نفع کا ثلث دیا جائیگا اور رب المال نے مضارب اول کو کہا تھا: ما رزق اللہ بیننا نصفین کہ جو اللہ تعالیٰ رزق دیگا وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا تو اب اگر مضارب بت میں نفع ہو گیا تو نصف نفع مالک کا ہوگا، اور سدس مضارب اول کو ملے گا اور ثلث مضارب ثانی کو ملے گا۔ اسلئے کہ مالک کیلئے نصف نفع مشروط ہے اور مضارب ثانی کیلئے ثلث کی شرط ہے۔ تو اب ہم نفع کے چھ حصے بنائیں گے جن میں تین حصے مالک کے ہونگے اسلئے کہ تین چھ کا نصف ہے اور دو حصے مضارب ثانی کے ہونگے اسلئے کہ دو چھ کا ثلث ہے اور باقی ایک حصہ بچے گا جو کہ سدس ہے، وہ مضارب اول کو ملے گا۔ اور اگر رب المال نے مضارب کو کہا تھا ما رزقک اللہ تعالیٰ فبیننا نصفان، کہ جو تمہیں اللہ تعالیٰ رزق دے وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا اور مضارب اول نے دوسرے کو ثلث کیساتھ مضارب بنایا تو اب رب المال مضارب اول اور مضارب ثانی ہر ایک کو ثلث ملے گا۔ مضارب ثانی کو تو اس لیے ثلث ملے گا کہ اس کیلئے مضارب اول نے شرط ہی ثلث کی لگائی تھی، اب باقی دو ثلث بچے ہیں، چونکہ رب المال نے یہ کہا تھا ما رزقک اللہ تعالیٰ فبیننا نصفان، اور مضارب کو رزق یہی

دوثلث ملے ہیں لہذا شرط کے موافق ان کو نصف نصف کریں گے، پس مضارب اول کو بھی ایک ثلث ملے گا اور رب المال کو بھی ایک ثلث ملے گا۔

(ولو قيل... الخ) رب المال نے مضارب اول کو کہا ”ما ربحت فهو بيننا نصفان“ کہ جو تمہیں نفع حاصل ہو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا اور پھر مضارب اول نے دوسرے کو نصف کے ساتھ مضارب بنایا (اس کو کہا کہ تمہیں کل نفع کا نصف ملے گا) تو اب مضارب ثانی کیلئے نصف نفع ہوگا اور رب المال اور مضارب اول باقی نصف میں شریک ہونگے۔ اسلئے کہ رب المال نے یہ کہا تھا کہ جو نفع تمہیں حاصل ہو وہ ہمارے درمیان نصف نصف ہوگا اور یہاں جو نفع مضارب اول کو حاصل ہوا ہے وہ کل نفع کا نصف ہے کیونکہ باقی نصف تو مضارب ثانی کے لئے مشروط ہے لہذا نصف میں مضارب اول اور رب المال شریک ہونگے۔

(ولو قيل... الخ) اگر رب المال نے مضارب اول کو کہا ”ما رزق الله فلي نصف“ (اللہ جو رزق دے گا تو میرے لیے نصف ہوگا) یا کہا ”ما فضل فنصفان“ (جو بچے گا تو وہ نصف نصف ہوگا) اور مضارب اول نے دوسرے کو نصف کا مضارب بنادیا تو اب مضارب ثانی کیلئے نصف ہوگا اور رب المال کیلئے بھی نصف ہوگا اور مضارب اول کیلئے کچھ بھی نہ ہوگا۔

(ولو شرط... الخ) اگر رب المال نے کہا کہ نفع میں میرا حصہ نصف ہوگا اور پھر مضارب اول نے دوسرے کو دوثلث کے ساتھ مضارب بنایا (اس کو کہا کہ تمہیں نفع کے دوثلث ملیں گے) تو اب مالک کیلئے نصف ہوگا اور مضارب ثانی کو نفع کے دوثلث ملیں گے اور مضارب اول پر مضارب ثانی کیلئے ایک سدس واجب ہوگا۔ اسلئے کہ اب ہم نفع کے چھ حصے بنائیں گے جن میں تین حصے جو کہ نصف ہے وہ مالک کو ملیں گے اور چونکہ دوثلث مضارب ثانی کیلئے مشروط ہیں اور چھ کے دوثلث چار بنتے ہیں لہذا باقی تین حصے مضارب ثانی کو دے دیں گے اور ایک حصہ جو کہ سدس بنتا ہے، وہ مضارب اول پر واجب ہو جائیگا۔ (وصح... الخ) اگر مضاربت میں مالک کیلئے ثلث کی شرط لگائی گئی اور اس کے غلام کیلئے بھی ثلث کی شرط لگائی گئی جس نے مضارب کیساتھ کام کرنا ہے اور مضارب کیلئے بھی ثلث کی شرط ہے تو صحیح ہے۔

وتبطل بموت أحدهما وإلحاق المالك بدار الحرب مُرتدًا بخلاف إلحاق المضارب بدار الحرب مُرتدًا حيث لا تبطل المضاربة لأن له عبارةً صحيحةً ولا ينعزل حتى يعلم بعزله أي إن عزل رب المال المضارب لا ينعزل حتى يعلم بعزله فلو علم فله بيع عرضها ثم لا يتصرف في ثمنه ولا في نقد نص من جنس رأس ماله نص بالصاد المعجمة أي صار نقدًا ويبدل خلافه به استحسانًا أي يُبدل نقد نص لكنه خلاف جنس رأس ماله بان كان رأس المال دراهم والنقد دنانير أو بالعكس وفي القياس لا يُبدل لوجود العزل ولا ضرورة بخلاف العروض وجه الاستحسان أن الربح لا يظهر إلا عند اتحاد الجنس فتَحَقَّقَت الضرورة.

﴿ترجمہ﴾

اور مضارب بت باطل ہو جائیگی انہیں سے کسی ایک کے مرجانے کیساتھ اور مالک کے دارالحرب کیساتھ لاحق ہونے کیساتھ مرتد ہو کر بخلاف مضارب کے لاحق ہونے کے دارالحرب کیساتھ مرتد ہو کر، اسلئے کہ مضارب بت باطل نہ ہوگی اسلئے کہ اسکی بات چیت (بیع وغیرہ میں) صحیح ہوتی ہے، اور وہ معزول نہ ہوگا حتیٰ کہ اسکو پتہ چل جائے اپنے معزول ہو جانے کا یعنی اگر رب المال نے مضارب کو معزول کر دیا تو وہ معزول نہ ہوگا حتیٰ کہ جان لے اپنے معزول ہونے کو پس اگر اس کو پتہ چل گیا تو اسکے لیے جائز ہے مضارب بت کے سامان کو بیچنا پھر وہ تصرف نہ کرے اسکے ثمن میں اور نہ ہی ان پیسوں میں جو نقدی بن چکے ہیں اسکے راس۔
 المال کی جنس میں۔ نص صاۃ معجمہ کیساتھ ہے یعنی نقدی بن گیا، اور تبدیل کیا جائیگا اس راس المال کا خلاف اس کیساتھ استحساناً یعنی تبدیل کیا جائیگا ان پیسوں کو جو نقدی بن چکے ہیں لیکن وہ اسکے راس المال کی جنس کے خلاف ہیں بایں طور کہ راس المال دراہم تھے اور نقدی دنانیر ہیں یا عکس کیساتھ، اور قیاس میں اسکو تبدیل نہیں کریگا بوجہ عزل کے پائے جانے کے اور کوئی ضرورت نہیں بخلاف سامان کے اور استحسان کیوجہ یہ ہے کہ نفع ظاہر نہیں ہوتا مگر جنس کے متحد ہونیکے وقت پس ضرورت متحقق ہے۔

﴿توضیح﴾

(تبطل... الخ) مضارب اور رب المال میں سے کوئی اگر مر گیا تو مضارب بت باطل ہو جائیگی۔ اسی طرح اگر رب المال مرتد ہو گیا اور دارالحرب کیساتھ لاحق ہو گیا تو بھی مضارب بت باطل ہو جائیگی۔ لیکن اگر مضارب مرتد ہو گیا اور دارالحرب کیساتھ لاحق ہو گیا تو مضارب بت باطل نہ ہوگی اسلئے کہ مضارب اگرچہ مرتد ہو جائے تب بھی اسکی عبارت صحیح ہے یعنی پہلے کی طرح وہ بیع و شراء کرتا ہے اور اسکے ہوش و حواس بھی بدستور قائم رہتے ہیں۔

(ولا یعزل... الخ) اگر رب المال نے مضارب کو معزول کر دیا تو وہ معزول نہ ہوگا جب تک کہ اس کو اپنے معزول ہونے کا پتہ نہ چلے۔

(فلو... الخ) اگر رب المال نے مضارب کو معزول کر دیا اور مضارب کو پتہ چل گیا اس حال میں کہ اس کے پاس مضارب بت کا سامان ہے تو وہ اسکو بیچ سکتا ہے لیکن پھر اسکے ثمن میں تصرف نہیں کر سکتا اسلئے کہ اب وہ مضارب نہیں رہا، باقی جو اس نے سامان بیچا تو وہ عقد مضارب بت کو ختم کرنے کے لیے تھا۔

(ولا فی... الخ) مضارب معزول ہو گیا اس حال میں کہ اس کے پاس ایسی نقدی ہے جو کہ سامان مضارب بت کو فروخت کرنے کے بعد حاصل ہوئی ہے یعنی سامان مضارب بت سب فروخت ہو چکا اور مال مضارب بت اب نقدی بن چکی ہے اور وہ نقدی بھی راس المال کی جنس میں سے ہے تو اب بھی مضارب اس میں تصرف نہیں کر سکتا۔

(ویدل... الخ) اگر مضارب معزول ہو گیا اس حال میں کہ اسکے پاس مال مضارب بت نقدی کی شکل میں موجود

ہے لیکن وہ نقدی راس المال کی جنس میں سے نہیں ہے بایں طور کہ راس المال دراہم ہیں اور وہ نقدی دنانیر کی شکل میں ہے یا راس المال دنانیر ہیں اور وہ نقدی دراہم کی شکل میں ہے تو اب قیاس کا تقاضا تو یہ ہے کہ وہ اب اس نقدی کو تبدیل نہ کر سکے لیکن استحساناً ہم کہتے ہیں کہ وہ اس نقدی کو راس المال کی جنس کے ساتھ تبدیل کر سکتا ہے، قیاس کی وجہ یہ ہے کہ وہ اب معزول ہو گیا ہے اور معزول تصرف نہیں کر سکتا۔

(ولا ضرورة... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ کہ جب مضارب معزول ہو جائے اس حال میں کہ اسکے پاس سامان ہو تو اس کیلئے اس کو بیچنا جائز ہے اور جب اس حال میں معزول ہو جائے کہ اسکے پاس ایسی نقدی ہو جو راس المال کی جنس میں نہ ہو تو اسکو راس المال کی جنس کیساتھ تبدیل کرنا قیاساً جائز نہیں ہے اسکا جواب دیا کہ سامان والی صورت میں اس بات کی ضرورت پائی جاتی ہے کہ اسکو فروخت کیا جائے تاکہ نقدی حاصل ہو جائے اور مضارب اور رب المال اسکو آپس میں تقسیم کر سکیں لیکن جب مال مضارب نقدی کی شکل میں پہلے سے موجود ہو تو پھر اس میں تصرف کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔
(وجه... الخ) یہ استحسان کی دلیل ہے کہ اس صورت میں وہ نقدی کو راس المال کی جنس کیساتھ اس لیے تبدیل کر سکتا ہے کہ مضارب اور رب المال نے آپس میں نفع تقسیم کرنا ہے اور نفع تب ظاہر ہوگا جبکہ نفع اور راس المال کی جنس ایک ہو لہذا نقدی کو راس المال کی جنس کیساتھ تبدیل کرنے کی ضرورت یہاں پر بھی متحقق ہے۔

ولو افترقا وفي المال دين لزمه اقتضاء دينه ان كان ربح والا لا؛ لانه ان كان ربح فهو يعمل بالأجرة وان لم يكن ربح فهو متبرع في العمل ويوكل المالك به اي ان لم يكن ربح فالمضارب بعد الافتراق يوكل المالك بالاقتضاء فان المشتري لا يدفع الثمن الى رب المال لان الحقوق ترجع الى الوكيل فلا بد من توكيل المضارب المالك وكذا سائر الوكلاء اي ان امتنع سائر الوكلاء عن الاقتضاء يوكلون الملاك والبيع والسمسار يجبران عليه والمراد بالبيع الدلال فانه يعمل بالأجرة والسمسار هو الذي يجلب اليه الحنطة ونحوها لبيعها فهو يعمل بالأجرة ايضا فيجبران على تقاضي الثمن وما هلك صرف الى الربح اولا فان زاد على الربح لم يضمه المضارب لانه امين فان قسم الربح وفسخ عقدها ثم عقدت عقدا فهلك المال كله او بعضه لم يترادا الربح اي فسخ العقد والمال في يد المضارب ثم عقد فهلك المال وان لم يفسخ ثم هلك ترادا واخذ المالك ماله وما قبض قسم وما نقص لم يضمه المضارب .

ترجمہ

اور اگر دونوں جدا ہو گئے حالانکہ مال میں دین ہے تو اس کو لازم ہو جائیگا دین کا تقاضا کرنا اگر اس نے نفع حاصل کیا

ورنہ نہیں اس لیے کہ اگر نفع حاصل کیا تو وہ عمل کریگا اجرت کے ساتھ اور اگر نفع نہیں ہے تو متبرع ہوگا کام کرنے میں اور مالک کو اس کا وکیل بنائے یعنی اگر نفع نہ ہو تو مضارب جدا ہونے کے بعد مالک کو وکیل بنائے تقاضا کرنے کا اسلئے کہ مشتری ثمن ادا نہیں کریگا رب المال کو اسلئے کہ حقوق راجع ہوتے ہیں وکیل کی طرف پس ضروری ہے مضارب کا موکل کو وکیل بنانا، اور اسی طرح باقی وکلاء ہیں یعنی اگر رک جائیں باقی وکلاء تقاضا کرنے سے تو وہ وکیل بنائیں گے مالکوں کو اور دلال اور سمسار کو اس پر مجبور کیا جائیگا بیاع سے مراد دلال ہے اسلئے کہ وہ اجرت پر عمل کرتا ہے اور سمسار وہ ہے جسکی طرف گندم وغیرہ لائی جاتی ہے تاکہ وہ اسے بیچے پس یہ بھی اجرت کیساتھ عمل کرتا ہے پس ان کو مجبور کیا جائیگا ثمن کا مطالبہ کرنے پر، اور جو ہلاک ہو جائے اس کو پھیرا جائیگا نفع کی طرف پہلے، پس اگر بڑھ جائے وہ نفع پر تو اس کا مضارب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ وہ امین ہوتا ہے پس اگر نفع کو تقسیم کر دیا گیا اور اسکے عقد کو فسخ کیا گیا پھر عقد کیا گیا دوسرا عقد پھر مال ہلاک ہو گیا سارے کا سارا یا بعض، تو وہ دونوں نفع واپس نہیں لوٹائیں گے یعنی اگر عقد کو فسخ کیا گیا حالانکہ مال مضارب کے قبضے میں ہے پھر دونوں نے عقد کیا پھر مال ہلاک ہو گیا اور اگر فسخ نہیں کیا پھر مال ہلاک ہو گیا تو دونوں واپس کریں گے اور مالک اپنا مال لے لے گا اور جو بچے گا وہ تقسیم کیا جائیگا اور جو کم ہوگا اس کا مضارب ضامن نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو افترقا... الخ) اگر مضارب بت ختم ہوگئی اور مضارب اور رب المال ایک دوسرے سے جدا ہو گئے اس حال میں کہ لوگوں کے ذمہ ان کے قرضے ہیں، تو ان قرضوں کا مطالبہ مضارب پر لازم ہے یا نہیں؟ اس میں دیکھیں گے، اگر مضارب بت میں نفع حاصل ہوا ہو تو پھر دیون کا مطالبہ مضارب پر لازم ہے اور اگر نفع نہیں ہوا تو مطالبہ کرنا مضارب پر لازم نہیں ہے، نفع کی صورت میں مطالبہ اس لیے لازم ہے کہ اس صورت میں مضارب اجرت کے ساتھ کام کریگا اور اجیر پر لزوم ہوتا ہے، اور دوسری صورت میں جبکہ نفع نہ ہو، مضارب پر مطالبہ اس لیے لازم نہیں ہے کہ اس وقت مضارب متبرع ہوگا اور متبرع پر لزوم نہیں ہوتا۔

(ویوکل... الخ) جب دوسری صورت میں مضارب پر دیون کا مطالبہ لازم نہیں ہے تو مضارب کو چاہیے کہ رب المال کو اپنا وکیل بنالے تاکہ وہ لوگوں سے دیون کا مطالبہ کر سکے۔ اسلئے کہ مثلاً اگر وہ دین مشتری پر لازم ہے کہ اس نے مضارب سے کوئی شے خریدی تھی اور ابھی تک ثمن ادا نہیں کیے تو ظاہر ہے کہ اس نے معاملہ مضارب کے ساتھ کیا ہوگا لہذا وہ مالک کو ثمن ادا نہیں کریگا پس چاہیے کہ رب المال کو وکیل بنالیا جائے تاکہ وہ مطالبہ کر سکے۔

(وکذا... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ جس طرح مضارب اگر دیون کے مطالبہ سے انکار کر دے تو وہ رب المال کو وکیل بنائیگا تاکہ وہ دیون کا لوگوں سے مطالبہ کر سکے اسی طرح باقی وکلاء کا حال ہے، کہ اگر وہ لوگوں سے

دین کا تقاضا نہیں کرتے تو انہیں چاہیے کہ مالکوں کو اپنا وکیل بنالیں۔

(والبیاع... الخ) بیاع اس کو کہتے ہیں جو بائع اور مشتری کے درمیان واسطہ بن جائے۔ اور سمسار اس کو کہتے ہیں جس کو لوگ اپنا سامان مثلاً گندم وغیرہ دے دیں تاکہ وہ اس کو بیچ دے، ان دونوں کو مشتری سے ثمن کا مطالبہ کرنے پر مجبور کیا جائیگا اس لیے کہ یہ دونوں اجرت پر کام کرتے ہیں۔

(وما ہلک... الخ) مال مضارب بت میں ہلاکت واقع ہوئی تو ہلاکت کو اولاً نفع کی طرف پھیرا جائیگا۔ مثلاً اس المال ایک ہزار تھا اور دو سو نفع حاصل ہوا پھر ایک سو ہلاک ہو گیا تو ہلاکت کو اس ایک سو کی طرف راجع کریں گے جو نفع میں حاصل ہوا لہذا باقی نفع ایک سو بچے گا اسکو آپس میں تقسیم کریں گے اور اگر ہلاک شدہ مال نفع سے زائد ہے مثلاً صورت مذکورہ میں تین سو ہلاک ہو گئے حالانکہ نفع دو سو تھا تو اب ہلاکت کو نفع کی طرف راجع کر دیں گے اور باقی جو ایک سو بچا ہے اس کا مضارب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ مضارب تو امین ہوا کرتا ہے اور امین سے جب ہلاکت ہو جائے تو وہ ضامن نہیں ہوتا۔

(فان قسم... الخ) اگر مضارب بت میں نفع ہوا اور نفع آپس میں رب المال اور مضارب نے تقسیم کر دیا پھر عقد مضارب بت کو ختم کر دیا اس کے بعد دوسرا عقد مضارب بت کیا اسکے بعد مال یا تو سارا ہلاک ہو گیا یا بعض ہلاک ہو گیا تو اب یہ دونوں نفع کو واپس نہیں لوٹائیں گے یعنی اب ایسا نہ ہوگا کہ ہلاکت کو نفع کی طرف راجع کریں گے اور اگر نفع آپس میں تقسیم کر لیا اور عقد مضارب بت کو فسخ نہیں کیا تھا کہ مال ہلاک ہو گیا تو اب یہ دونوں نفع واپس لوٹائیں گے اور مالک اپنا اس المال نفع کی مقدار سے پورا کریگا، اگر اس المال کی مقدار پوری ہو جاتی ہے تو ٹھیک ہے اور اگر مالک اپنا مال لے لیتا ہے اور پھر بھی نفع باقی رہتا ہے تو اس کو آپس میں تقسیم کر لیں گے اور اگر نفع اتنا تھوڑا ہے کہ اس سے اس المال پورا نہیں ہوتا تو باقی کا مضارب ضامن نہ ہوگا۔

ونفقة مضاربٍ عملٍ فی مصرہ فی مالہ کدواءِ ہ نفقة المضارب مبتداً وفی مالہ خبرہ وإن مریض المضارب سواء کان فی الحضر أو فی السفر فالدواء فی مالہ وعن ابی حنیفۃ الدواء بمنزلۃ النفقة وفی سفرہ طعامہ وشرابہ وکسوتہ واجرة خادمہ وغسل ثیابہ والذہن فی موضع یحتاج الیہ کالحجّاز و رکوبہ کراءً وشرأً وعلفہ فی مالہا بالمعروف وضمن الفضل ای ان أنفق زائداً علی المعروف ضمن الفضل وردّ ما بقى فی یدہ بعد قدوم مصرہ الی مالہا ای ما بقى من الطعام ونحوہ ومادون سفر یغذو الیہ ولا یبیت بأہلہ کالسفر وإن بات کسوق مصرہ فان ربح اخذ رب المال ما أنفق من راس مالہ ای أخذ من الربح ما أنفق المضارب من راس المال حتی یتّم راس المال فان فضل شیء قسم فإن ربح متاعها یحسب نفقته لانفقة نفسه ای ان ربح وقال قام علی بکذا یحسب فیہ ما أنفق علی المتاع من کراء حملہ ونحو ذالک ولا یحسب نفقة المضارب .

﴿ترجمہ﴾

اور اس مضارب کا نفقہ جو عمل کرے اپنے شہر میں اسکے مال میں سے ہوگا جیسے اس کی دواء اور نفقۃ المضارب مبتدا ہے اور فی مالہ اسکی خبر ہے، اور اگر مضارب بیمار ہو جائے برابر ہے کہ حضر میں ہو یا سفر میں پس دواء اسی کے مال سے ہوگی اور امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دواء بمنز لہ نفقہ کے ہے، اور اسکے سفر میں اس کا کھانا اور اس کا پینا اور اس کا پہننا اور اسکے خادم کی اجرت اور کے کپڑوں کی دھلائی کی اجرت اور تیل اس جگہ میں جہاں اس کی ضرورت ہو جیسے حجاز اور اس کا سوار ہونا کرائے کے طور پر اور خریدنے کے طور پر اس کا چارہ مضارب بت کے مال سے ہوگا معروف طریقے کے ساتھ، اور زیادتی کا ضامن ہوگا یعنی اگر خرچ کر لیا معروف طریقے سے زائد تو زیادتی کا ضامن ہوگا، اور واپس کر دے اس چیز کو جو باقی ہے اس کے قبضے میں اپنے شہر کی طرف واپس آنے کے بعد، مضارب بت کے مال کی طرف، یعنی جو کھانا وغیرہ بچ گیا ہے اور سفر سے کم میں کہ صبح وہاں کو جائے اور رات کو اپنے گھر نہ آ سکے سفر کی طرح ہے اور اگر رات کو آ سکے تو وہ اسکے شہر کے بازار کی طرح ہے پس اگر نفع حاصل ہوا تو رب المال لے لے وہ مال جو اس نے خرچ کیا ہے اس کے مال میں سے یعنی لے لے نفع میں سے اتنی مقدار جو مضارب خرچ کر چکا ہے اس مال میں سے حتیٰ کہ اس مال پورا ہو جائے پس اگر کچھ بچ جاتا ہے تو اسکو تقسیم کیا جائیگا، پس اگر بیع مراہمہ کی مضارب بت کے سامان کی تو شمار کرے اس کا خرچہ نہ کہ اپنا خرچہ، یعنی اگر بیع مراہمہ کی اور کہا کہ مجھے یہ سامان اتنے کا پڑا ہے تو شمار کرے اس میں اتنے پیسے جو وہ خرچ کر چکا ہے اس سامان پر یعنی اس کو منتقل کرنے کا کرایہ وغیرہ، اور شمار نہ کرے مضارب کا نفقہ۔

﴿توضیح﴾

(ونفقة... الخ) مضارب اگر اپنے شہر میں مضارب بت کرے تو اسکا نفقہ خود اس کے مال سے ہوگا نہ کہ مضارب بت کے مال سے اور اگر یہ شہر سے باہر ہو تو اس کا نفقہ مال مضارب بت سے ہوگا اور اگر مضارب بیمار ہو جائے تو اس کا نفقہ مطلقاً اس کے اپنے مال سے ہوگا خواہ سفر میں ہو یا حضر میں، البتہ امام صاحبؒ سے ایک روایت یہ ہے کہ دواء بمنز لہ نفقہ کے ہے۔ جس طرح سفر کا نفقہ مضارب بت کے مال سے ہوتا ہے اسی طرح سفر میں بیماری کا خرچہ بھی مضارب بت کے مال سے ہوگا اور جس طرح حضر کا خرچہ مضارب اپنی طرف سے ادا کرتا ہے اسی طرح حضر میں بیماری کا خرچہ بھی اپنے مال سے کریگا۔

(نفقة... الخ) یہ ترکیب کو بیان کیا کہ نفقہ مضارب مبتدا ہے اور فی مالہ اس کی خبر ہے۔

(وفی سفرہ... الخ) مضارب اگر سفر میں ہو تو اس کا کھانا پینا، پہننا، اور اسکے خادم کی اجرت، اور اسکے

کپڑوں کی دھلائی کی اجرت، اور ایسے موضع میں تیل کا خرچہ جہاں تیل کی حاجت ہوتی ہے مثلاً حجاز کے علاقے میں، اسی طرح اسکی سواری کا خرچہ، خواہ اس نے کرایہ پر لی ہو یا خریدی ہو اور اس سواری کے جانور کا چارہ، یہ سب مضارب بت کے مال سے ہوگا،

معروف طریقے کیساتھ۔ اگر مضارب نے معروف طریقے پر خرچ کرنے کے بجائے زائد خرچ کر لیا تو زیادتی کا ضامن ہوگا۔
(ورد... الخ) مضارب نے معروف طریقہ پر خرچ کر لیا اسکے بعد اپنے شہر آگیا اور خرچ میں سے کچھ مقدار بیچ گئی ہے مثلاً کھانا وغیرہ تو اسکو چاہیے کہ اسکو مال مضاربت میں ملا دے۔

(ومادون... الخ) اگر کوئی مضارب تین دن سے کم کی مسافت پر ہے تو دیکھیں گے، اگر وہ اتنا دور کہ صبح کو جائے تو رات تک اپنے گھر واپس نہ لوٹ سکے تو اسکا حکم سفر کا ہے لہذا اس کا نفقہ مضاربت کے مال سے ہوگا اور اگر تین دن کی مسافت سے کم کے فاصلے پر ہو تو یہ ایسا ہے جیسا وہ اپنے شہر کے بازار میں ہو۔ لہذا اس کا نفقہ خود اسی کے مال سے ہوگا مال مضاربت سے نہ ہوگا۔

(فان ربح... الخ) مضارب نے اگر اس المال میں سے کچھ خرچ کر لیا تھا اور مضاربت سے نفع حاصل ہوا تو رب المال اس نفع میں سے اس خرچ کو مجرا کر لیگا، اور جو باقی بچے گا وہ آپس میں تقسیم کر لیں گے۔

(فان رابع... الخ) اگر مضارب مال مضاربت کے سامان کی بیع مرا بھ کرتا ہے تو اس میں وہ خرچہ شامل کر سکتا ہے جو اس نے اس سامان پر کیا ہے مثلاً اس نے یہ سامان ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف اجرت کیساتھ منتقل کرایا تو وہ یہ اجرت شامل کر سکتا ہے۔ لیکن اپنے اوپر جو وہ خرچہ کر چکا ہے اس کو شامل نہیں کر سکتا۔

مضاربٌ بالنصفِ شَرَى بِالْفِہَا بَرّاً وَبَاعَ بِالْفِہِیْنِ وَشَرَى بِہِمَا عِبداً فِضاعاً فی یَدِہِ غَرِمَ الْمُضَارِبُ رُبْعُهُمَا وَالْمَالِکُ الْبَاقِیَ وَرُبْعُ الْعَبْدِ لِلْمُضَارِبِ وَبَاقِیَہَا وَرَأْسُ الْمَالِ الْفَانِ وَخُمْسُ مائَةٍ وَرَابِعٌ عَلَی الْاَلْفِیْنِ فَقَطْ اِیْ اشْتَرَى بِالْفِ ثَمَّ بَاعَہُ بِالْفِہِیْنِ وَشَرَى بِالْفِہِیْنِ عِبداً وَلَمْ یَدْفَعْهُمَا اِلَی الْبَائِعِ حَتّٰی ضَاعَ الْاَلْفَانِ فِی یَدِ الْمُضَارِبِ غَرِمَ الْمُضَارِبُ رُبْعَ الْاَلْفِیْنِ لِاَنَّهُ مِلَکُ الْمُضَارِبِ وَالْمَالِکُ ثَلَاثَةُ الْارْبَاعِ فَاِذَا دَفَعَهَا یَصِیْرُ رَأْسُ الْمَالِ الْفِہِیْنِ وَخُمْسَ مائَةٍ لِاَنَّ رَبَّ الْمَالِ دَفَعَ اَوَّلَ الْفَاءِ ثَمَّ دَفَعَ الْفَاءَ وَخُمْسَ مائَةٍ فَانْ بَاعَہُ مَرَابَحَةً یَقُولُ قَامَ عَلَی الْاَلْفِیْنِ وَقَوْلُہُ فَقَطْ اِیْ لَا یَقُولُ قَامَ عَلَی الْاَلْفِیْنِ وَخُمْسَ مائَةٍ لِاَنَّ الشِّرَاءَ وَقَعَ بِالْاَلْفِیْنِ فَلَا یُضَمُّ الْوَضِیْعَةُ الَّتِیْ وَقَعَتْ بِسَبَبِ الْهَلَاکِ فِی یَدِ الْمُضَارِبِ فَلَوْ بِیْعَ بَضْعَہُمَا فَحَصَّتْہَا ثَلَاثَةُ اَلْفٍ وَالرَّبْحُ مِنْہَا نِصْفُ الْاَلْفِ بَیْنَهَا اِیْ اِنْ بِیْعَ بَارَبَعَةَ اَلْفٍ فَثَلَاثَةُ اَلْفٍ حَصَّةُ الْمُضَارِبِ وَالْاَلْفُ مِلَکُ الْمُضَارِبِ خَاصَّةً ثَمَّ ثَلَاثَةُ الْاَلْفِ یُدْفَعُ مِنْہَا رَأْسُ الْمَالِ وَهُوَ الْفَانِ وَخُمْسُ مائَةٍ فَبَقِیَ الرِّبْحُ خَمْسَةُ مائَةٍ نِصْفُہَا لِرَبِّ الْمَالِ وَنِصْفُہَا لِلْمُضَارِبِ .

ترجمہ

مضارب بالنصف نے خرید مضاربت کے ہزار کے بدلے میں ایک کپڑا اور اس کو بیچ دیا دو ہزار کے بدلے میں

اور خریدان کے بدلے میں ایک غلام کو پھر وہ دو ہزار اس کے قبضے میں ضائع ہو گئے تو مضارب ضامن ہوگا ان کی چوتھائی کا اور مالک ضامن ہوگا باقی کا اور غلام کا چوتھائی مضارب کا ہوگا اور اس کا باقی مضارب بت کا ہوگا اور اس المال دو ہزار پانچ سو ہونگے اور بیع مراحہ کرے گا دو ہزار پر فقط، یعنی ہزار کے بدلے شرا کی پھر اس کو دو ہزار پر بیچ دیا اور دو ہزار کے بدلے میں شرا کی اور وہ دو ہزار بائع کو ادا نہیں کیے حتیٰ کہ وہ ضائع ہو گئے مضارب کے قبضے میں تو مضارب ضامن ہوگا دو ہزار کی چوتھائی کا اس لیے کہ وہ مضارب کی ملک ہے اور مالک ضامن ہوگا چار حصوں میں سے تین کا پس جب وہ دو ہزار دے دے تو اس المال دو ہزار پانچ سو ہوگا اسلئے کہ رب المال نے اولاً ہزار دیا تھا پھر ایک ہزار پانچ سو دیے پس اگر اسکی بیع مراحہ کرے تو کہے گا کہ یہ دو ہزار کا پڑا ہے، اور مصنف کا قول فقط یعنی یہ نہ کہے گا کہ یہ مجھے دو ہزار پانچ سو پڑا ہے اس لیے کہ شرا دو ہزار کے ساتھ واقع ہوئی ہے پس اس نقصان کو نہیں ملایا جائیگا جو واقع ہوا ہلاکت کے سبب سے مضارب کے ہاتھ میں، پس اگر بیع کی گئی ان کے دو گنے کے ساتھ تو مضارب بت کا حصہ تین ہزار ہوگا اور اس سے نفع ایک ہزار کا نصف ہوگا ان دونوں کے درمیان یعنی اگر بیع کی گئی چار ہزار کیساتھ پس تین ہزار مضارب بت کا حصہ ہوں گے اور ہزار مضارب کی ملک ہوگا خاص طور پر پھر تین ہزار سے ادا کیا جائے گا اس المال، جو کہ دو ہزار پانچ سو ہیں پس باقی رہیگا نفع پانچ سو کا اس کا نصف رب المال کے لیے ہوگا اور اس کا نصف مضارب کا ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(مضارب... الخ) مضارب بالنصف یعنی وہ مضارب جس کیلئے یہ شرط ہو کہ اس کو کل نفع کا نصف ملے گا، اس نے ایک کپڑا ہزار کے بدلے میں خریدا اور پھر اسکو دو ہزار کے بدلے میں بیچ دیا پھر ان دو ہزار کے بدلے میں اس نے ایک غلام خریدا، ابھی تک اس غلام کا ثمن ادا نہیں کیا تھا کہ وہ دو ہزار مضارب کے پاس سے ہلاک ہو گئے تو اب دو ہزار کے ربع یعنی پانچ سو کا مضارب ضامن ہوگا اور باقی یعنی پندرہ سو کا ضمان مالک ادا کریگا، مضارب ربع کا ضامن اسلئے ہوگا کہ ایک ہزار تو اس المال ہے اور ایک ہزار یہاں نفع ہے اور نفع کا نصف چونکہ کل مال کا ربع یعنی پانچ سو بنتا ہے اسلئے وہ ربع کا ضامن ہوگا۔ جب دو ہزار دیدیے جائیں گے تو اب اس المال پچیس سو ہوگا اسلئے کہ رب المال نے اولاً ہزار روپے دیئے پھر پندرہ سو ضمان کی صورت میں دیئے تو کل پچیس سو ہوئے اب اگر مضارب اس غلام کی بیع مراحہ کریگا تو یوں کہے گا قدام علی بالفین (مجھے یہ غلام دو ہزار میں پڑا ہے) کیونکہ شرا تو دو ہزار پر ہی ہوئی ہے لہذا وہ خسارہ جو مضارب کو ہلاکت کی صورت میں ہوا اس کو وہ شامل نہیں کرے گا۔

(فلو بیع... الخ) اگر صورت مذکورہ میں اس غلام کو جو دو ہزار کے بدلے میں خریدا گیا، اس کو چار ہزار کے بدلے فروخت کر دیا گیا تو تین ہزار مضارب بت میں سے شمار ہونگے اور ایک ہزار فقط مضارب کا ہوگا اور تین ہزار میں سے پچیس سو اس المال بن جائیں گے تو اب نفع پانچ سو ہوگا جس میں ڈھائی سو رب المال کے ہونگے اور ڈھائی سو مضارب کے ہونگے۔

ولو شَرَى من ربِّ المالِ بالفِ عبدًا شَرَاهُ بنصفِهِ رابِحٌ بنصفِهِ فقولُهُ شَرَاهُ بنصفِهِ صفةٌ للعبدِ وضميرُ
الفاعلِ في شَرَاهُ يرجعُ الى ربِّ المالِ فالمضاربُ ان باعَهُ مرابحةً يقولُ قامَ عليَّ بنصفِ الالفِ لان
شراءَ المضاربِ من ربِّ المالِ وان كان جائزاً ففيه شبهةُ العدمِ ومبني المَرابحةِ على الامانةِ فيعتبرُ
اقلُّ الثمنينِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدار رب المال سے ہزار کے بدلے میں ایک غلام جسکو خریدا ہے رب المال نے اس کے نصف کے بدلے، تو بیع
مراہجہ کرے اس کے نصف کیساتھ پس مصنف کا قول ”شراہ بنصفہ عبد“ کی صفت ہے اور فاعل کی ضمیر جو کہ شراہ میں واقع
ہے راجع ہے رب المال کی طرف، پس مضارب اگر اسکی بیع مراہجہ کرے تو کہے گا مجھے یہ ہزار کے نصف کا پڑا ہے اسلئے کہ
مضارب کا رب المال سے خریدنا اگرچہ جائز ہے پس اس میں عدم کا شبہ ہے اور مراہجہ کا مبنی امانت پر ہے پس اعتبار کیا جائے گا
دو ثمنوں میں سے اقل کا۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری... الخ) رب المال نے ایک غلام پانچ سو کے بدلے میں خریدا اور مضارب نے رب المال
سے وہ غلام ایک ہزار کے بدلے میں خرید لیا تو اب مضارب اس کی بیع مراہجہ پانچ سو پر کر سکتا ہے، یوں کہے گا کہ مجھے یہ غلام
پانچ سو کا پڑا ہے اسلئے کہ مضارب کا رب المال سے خریدنا اگرچہ جائز تو ہے لیکن اس میں شبہ ہے کہ یہ بیع معدوم ہو اس لیے کہ اس
المال یعنی ہزار بھی مالک کا ہے اور یہ غلام بھی مالک کا ہے تو یہاں رب المال کے پیسوں سے رب المال کی بیع کی بیع ہوئی،
حالانکہ مراہجہ کا مبنی امانت پر ہوتا ہے اس کا تقاضا یہ ہے کہ مضارب اس غلام کی بیع مراہجہ پانچ سو پر کرے۔

ولو شَرَى بِالفِهَا عَبْدًا يَعْدِلُ ضِعْفَهُ فَقَتَلَ رَجُلًا خَطَأً فَرُبِعُ الْفَدَاءِ عَلَيْهِ وَبَاقِيهِ عَلَى الْمَالِكِ إِيْذَا
امْتَنَعَ عَنِ الدَّفْعِ وَاخْتَارَا الْفَدَاءَ يَعْنِي أَرَشَ الْجَنَايَةَ يَفْدِيَانِ بِقَدْرِ الْمَلِكِ وَالْعَبْدُ رُبْعُهُ لِلْمُضَارِبِ لَأَنَّ
رَأْسَ الْمَالِ الْفَ وَالْعَبْدُ يُسَاوِي الْفَيْنِ وَإِذَا قَدِيَا خَرَجَ عَنْهَا فَيُخْدِمُ الْمُضَارِبُ يَوْمًا وَالْمَالِكُ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ
أَنَّمَا يَخْرُجُ الْعَبْدُ عَنِ الْمُضَارِبَةِ لَأَنَّ قَضَاءَ الْقَاضِي بِانْقِسَامِ الْفَدَاءِ يَتَضَمَّنُ انْقِسَامَ الْعَبْدِ وَالْمُضَارِبَةِ
تَنْتَهِي بِالْقِسْمَةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خریدار مضارب سے ہزار کے بدلے میں ایک غلام جو اس کے دو گنے کے برابر ہے پھر اس نے ایک آدمی کو قتل کیا
غلطی سے تو فدیے کی چوتھائی اس پر ہوگی اور اس کا باقی مالک کے ذمہ ہوگا، یعنی اگر انکار کر دیں غلام دینے کا اور اختیار کر لیں

فدیہ یعنی جنایت کے تاوان کو یہ فدیہ دیں گے ملک کے بقدر اور غلام کا ربع مضارب کا ہوگا اسلئے کہ اس المال ایک ہزار ہے اور غلام دو ہزار کے برابر ہے، اور جب فدیہ دے چکیں تو وہ غلام نکل جائیگا مضارب بت سے پس خدمت کریگا مضارب کی ایک دن اور مالک کی تین دن، اور جزیں نیست کہ غلام مضارب بت سے نکل جائیگا اسلئے کہ قاضی کا فدیہ تقسیم کر نیکا فیصلہ متضمن ہے غلام کی تقسیم کو اور مضارب بت کی انتہاء ہو جاتی ہے تقسیم کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری... الخ) مضارب نے مال مضارب بت میں سے ہزار کے بدلے میں ایک غلام خریدا، جس کی قیمت دو ہزار تھی، اس غلام نے ایک آدمی کو خطا قتل کر دیا تو اگر رب المال اور مضارب اس غلام کو ولی جنایت (مقتول کے وارث) کے حوالے نہیں کرتے تو ان پر فدیہ لازم ہوگا۔ بایں طور کہ ربع فدیہ مضارب پر لازم ہوگا اور باقی مالک پر لازم ہوگا۔ اس لیے کہ فدیہ ملکیت کے بقدر ہوا کرتا ہے، غلام کے ربع میں مضارب کی ملک ہے اسلئے کہ اس المال ہزار ہے اور غلام کی قیمت دو ہزار ہے تو اس ہزار کے نفع کا نصف جو کہ کل مال کا ربع بنتا ہے وہ مضارب کا ہے پس غلام کے ربع کا مضارب مالک ہوگا تو اس پر فدیہ بھی اسی کے بقدر ہوگا۔

(واذا... الخ) اور جب یہ دونوں اس غلام کا فدیہ دے دیں تو غلام مضارب بت سے نکل جائیگا لہذا وہ غلام ایک دن مضارب کی خدمت کریگا اور تین دن رب المال کی خدمت کریگا۔

(وانما... الخ) یہاں سے اس بات کی وجہ کا بیان ہے کہ فدیہ کی ادائیگی کے بعد غلام مضارب بت سے کیوں نکل جائیگا؟ حاصل یہ ہے کہ قاضی نے جب ان دونوں پر فدیہ کو تقسیم کر دیا تو یہ تقسیم اس غلام کی تقسیم کو متضمن ہوگی، اور تقسیم کے وقت مضارب بت کی انتہاء ہو جاتی ہے لہذا فدیہ کی ادائیگی کیساتھ ہی یہ غلام مضارب بت سے نکل جائیگا۔

ولو شری عبداً بالفٍ وهلك الالف قبل نقده دفع رب المال ثمنه ثم وثم ای اذا دفع رب المال ثمنه وهلك فی يد المضارب قبل أن يؤديه الى البائع ثم يدفع رب المال الى المضارب ثمنه مرة أخرى وهكذا ان هلك فی يده وجميع ما دفع رأس المال .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر خرید ایک غلام مضارب بت کے ہزار کیساتھ اور ہزار ہلاک ہو گئے اسکی ادائیگی سے پہلے تو رب المال دیدے اس کا ثمن پھر اور پھر، یعنی اگر رب المال نے اس کا ثمن دیدیا اور ہلاک ہو گیا مضارب کے قبضے میں قبل اسکے وہ مضارب اسے بائع کو ادا کرے پھر رب المال نے مضارب کو اس کا ثمن دیا دوسری مرتبہ اور اس طرح اگر ہلاک ہو جائے اسکے قبضے میں، اور سارا وہ مال جو رب المال دے، اس کا اس المال ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو شری... الخ) مضارب نے ہزار کے بدلے میں غلام خریدا اور ابھی تک اس نے ثمن ادا نہیں کیا کہ وہ ہزار اس سے ہلاک ہو گئے تو رب المال دوسرے ہزار درہم ادا کرے گا، اگر وہ ہزار بھی ادائیگی سے پہلے ہلاک ہو جائیں تو رب المال اور ہزار درہم دے گا، اسی طرح جتنی مرتبہ ہلاکت ہو جائے رب المال اتنی دفعہ ثمن دوبارہ ادا کرتا رہیگا اور یہ سارے درہم جو مضارب رب المال سے لے چکا ہوگا، اس المال میں سے شمار ہونگے۔

وَصَدَقَ مُضَارِبٌ قَالَ مَعِيَ الْفَتْ دَفَعْتَهُ إِلَيَّ وَالْفَتْ رَبِحْتُ لَا مَالَكَ قَالَ الْكُلُّ دَفَعْتَهُ وَغَنَدَ زَفَرٌ وَهُوَ الْقَوْلُ الْأَوَّلُ لَا بِي حَنِيفَةُ الْقَوْلُ لِرَبِّ الْمَالِ لِأَنَّهُ يُنْكِرُ دَعْوَى الْمُضَارِبِ الرِّبْحَ وَلَنَا أَنَّ الْاِخْتِلَافَ فِي مَقْدَارِ الْمَقْبُوضِ فَالْقَوْلُ لِلْقَابِضِ مَعَ الْيَمِينِ وَلَوْ قَالَ مَنْ مَعَهُ الْفَتْ هُوَ مُضَارِبُهُ زَيْدٌ وَقَدْ رَبِحَ صَدَقَ زَيْدٌ إِنْ قَالَ هُوَ بِضَاعَةٌ أَيْ صَدَقَ زَيْدٌ مَعَ الْيَمِينِ لِأَنَّهُ يُنْكِرُ دَعْوَى الرِّبْحِ أَوْ دَعْوَى تَقْوِيمِ عَمَلِ الْمُضَارِبِ كَمَا لَوْ قَالَ قَرْضٌ وَقَالَ زَيْدٌ بِضَاعَةٌ أَوْ وَدِيعَةٌ يَعْنِي صَدَقَ زَيْدٌ مَعَ الْيَمِينِ لِأَنَّهُ يُنْكِرُ دَعْوَى التَّمْلِكِ وَالتَّمْلِكِ

﴿ترجمہ﴾

اور تصدیق کی جائیگی اس مضارب کی جو کہے میرے پاس ہزار ہیں جو تم نے مجھے دیے ہیں اور ہزار ہیں جو میں نفع میں حاصل کیے ہیں نہ کہ مالک کی جو کہے یہ سب میں نے دیئے ہیں اور امام زفرؒ کے نزدیک اور یہی قول اول ہے امام صاحبؒ کا کہ قول رب المال کا ہوگا اسلئے کہ وہ منکر ہے مضارب کے نفع کے دعویٰ کا اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اختلاف مقبوض کی مقدار میں ہے پس قابض کا قول معتبر ہوگا قسم کیساتھ، اور اگر کہا اس شخص نے جسکے پاس ہزار تھے، یہ زید کے مضارب بت کے پیسے ہیں حالانکہ اس کو نفع ہوا تو زید کی تصدیق کی جائیگی اگر اس نے کہا یہ بضاعت کے پیسے ہیں یعنی زید کی تصدیق کی جائیگی قسم کیساتھ اسلئے کہ وہ منکر ہے نفع کے دعویٰ کا یا مضارب کے عمل کے قیمتی ہونے کا جیسا کہ اگر کہے یہ قرض ہیں اور زید کہے کہ یہ بضاعت کے ہیں یا ودیعت کے ہیں یعنی تصدیق کی جائیگی زید کی یمین کیساتھ اس لیے کہ وہ انکار کرتا ہے مالک بنانے اور مالک ہونے کے دعویٰ کا۔

﴿توضیح﴾

(وصدق... الخ) مضارب اور رب المال کا اختلاف ہو گیا، مضارب نے کہا میرے پاس دو ہزار ہیں، ہزار تم نے دیئے تھے اور ہزار نفع کے ہیں اور رب المال کہتا ہے کہ نہیں، یہ دو ہزار میں نے تمہیں دیئے تھے (یعنی اس المال دو ہزار ہے) تو ہم کہتے ہیں کہ مضارب کی بات مانی جائے گی اور امام زفرؒ اور امام صاحبؒ کا قول اول یہ ہے کہ رب المال کی بات مانی جائیگی، انکی دلیل یہ ہے کہ بات منکر کی مانی جاتی ہے اور یہاں منکر رب المال ہے وہ اس طرح کہ مضارب نفع کا دعویٰ کر رہا ہے (یہ دعویٰ کر رہا ہے کہ ہم کو مضارب بت میں ہزار کا نفع ہوا ہے) اور رب المال مضارب کے اس دعویٰ ربح کا منکر ہے، پس رب المال منکر ہوا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے یہاں مقبوض کی مقدار میں اختلاف ہے، بایں طور کہ رب المال کہتا ہے تم نے دو ہزار پر قبضہ کیا تھا جبکہ مضارب کہتا ہے کہ میں نے ایک ہزار پر قبضہ کیا تھا اور مقبوض کی مقدار میں جب اختلاف ہو جائے تو قابض کی بات مانی جاتی ہے اور یہاں قابض مضارب ہے لہذا اسی کی بات معتبر ہوگی۔

(ولو قال... الخ) ایک آدمی ہزار پر قابض تھا، اس نے کہا کہ یہ ہزار زید نے مجھے مضارب بت کیلئے دیئے ہیں، درآنحالیکہ اسکوان دراہم میں نفع بھی حاصل ہوا جبکہ زید کہتا ہے کہ میں نے اسکو یہ ہزار بطور بضاعت کے دیئے تھے، تو اسمیں زید کی بات معتبر ہوگی یا تو اس وجہ سے کہ زید منکر ہے اس لیے کہ قابض اس بات کا دعویٰ کر رہا ہے کہ میں اس نفع میں شریک ہوں اور رب المال یعنی زید اسکا انکار کرتا ہے یہ تفصیل اس وقت ہے جب مضارب کا دعویٰ مضارب بت صحیحہ کا ہو اور اگر وہ مضارب بت فاسدہ کا دعویٰ کرتا ہے تو پھر وجہ یہ ہے کہ زید منکر ہے کیوں کہ مضارب اپنے عمل کی تقویم کا دعویٰ کر رہا ہے یعنی یہ کہہ رہا ہے کہ مضارب بت فاسدہ ہوگئی لہذا مجھے اس کی اجرت مثلی ملنی چاہیے جبکہ زید اس بات کا انکار کرتا ہے کہ قابض کے عمل کی کوئی قیمت ہو۔

(کما لو قال... الخ) ایک آدمی ہزار پر قابض تھا اس نے کہا مجھے زید نے یہ ہزار بطور قرض دیا ہے جبکہ زید کہتا ہے کہ میں نے اس کو بطور بضاعت کے دیئے ہیں یا بطور ودیعت کے دیئے ہیں تو بھی زید کی بات مع الیمین معتبر ہوگی اسلئے کہ یہاں بھی زید منکر ہے وہ اس طرح کہ جب قابض قرض کا دعویٰ کرتا ہے تو گویا اس بات کا دعویٰ کر رہا ہے کہ زید نے مجھے ان ہزار کا مالک بنا دیا تھا اور میں ان ہزار کا مالک ہو گیا تھا جبکہ زید اس تملیک اور تملک کے دعویٰ کا انکار کرتا ہے، پس وہ منکر ہوا۔

ولو قال المالك عيئت نوعاً صدق المضارب ان جحد اى مع اليمين لان الاصل فى المضاربة العموم بخلاف الوكالة لان الاصل فيه الخصوص ولو ادعى كل نوعاً صدق المالك اى مع اليمين لان الاذن يستفاد من جهته .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر مالک نے کہا میں نے ایک نوع متعین کی تھی تو مضارب کی تصدیق کی جائیگی اگر وہ انکار کرے یعنی قسم کیساتھ اسلئے کہ مضارب بت میں اصل عموم ہے بخلاف وکالت کے اس لیے کہ اس میں اصل خصوص ہے، اور اگر ہر ایک نے دعویٰ کیا ایک نوع کا تو مالک کی تصدیق کی جائیگی یعنی قسم کے ساتھ اس لیے کہ اجازت اسی کی جانب سے مستفاد ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو قال... الخ) مالک اور مضارب کا اختلاف ہو گیا مالک کہتا ہے کہ میں نے مضارب بت کی ایک خاص نوع متعین کی تھی، مثلاً کہا کہ کپڑے میں مضارب بت کرنی ہے جبکہ مضارب کہتا ہے کہ تم نے مضارب بت کو عام رکھا تھا تو اس میں مضارب کی بات مانی جائیگی اور اگر وکیل اور موکل کا اختلاف ہو گیا مثلاً وکیل کہتا ہے کہ تم نے مجھے مطلقاً ثراء کا وکیل بنایا تھا جبکہ موکل

کہتا ہے کہ میں نے خاص شے کی شراء کا وکیل بنایا تھا، تو اسمیں موکل کی بات مانی جائیگی۔ ان دونوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ مضارب بت میں عموم ہوتا ہے پس مضارب جو عموم کا قائل ہے، وہ متمسک بالاصل (اصل کو تھامنے والا) ہے لہذا اسی کی بات مانی چاہیے۔ جبکہ وکالت میں خصوص ہوتا ہے پس موکل جو خصوص کا قائل ہے وہ متمسک بالاصل ہے پس اسی کی بات وکالت میں معتبر ہوگی۔

﴿کتاب الودیعة﴾

ہی امانة تُرکت لِلْحَفِظِ فَلَا يَضْمَنُ الْمُودِعُ اِنْ هَلَكَتْ اَوْ بَلَغَتْ مِنْهُ وَلَهُ حِفْظُهَا بِنَفْسِهِ وَ عِيَالِهِ وَ السَّفُورُ بِهَا عِنْدَ عَدَمِ النِّهْيِ وَ الْخَوْفِ. السَّفُورُ الْخُرُوجُ لِلسَّفَرِ فَالسَّفُورُ مُصَدَّرٌ وَ السَّفَرُ الْحَاصِلُ بِالْمُصَدِّرِ فَاخْتَارًا لِمُصَدِّرٍ وَ اِنْ نَهَى عَنِ السَّفَرِ اَوْ كَانَتِ الطَّرِيقُ مُخَوِّفًا فَسَافَرَ فَهَلَكَ الْمَالُ ضَمِنَ وَلَوْ حَفِظَ بغيرِهِمْ ضَمِنَ اِلَا اِذَا خَافَ الْحَرَقَ وَ الْغُرُقَ فَوَضَعَهَا عِنْدَ جَارِهِ اَوْ فِي فُلْكِ آخَرَ.

﴿ترجمہ﴾

ودیعت امانت ہے جو چھوڑی جاتی ہے حفاظت کیلئے پس اسکا ضامن نہ ہوگا مودع (بافتح) اگر ہلاک ہوگئی یعنی بغیر تعدی کے اسکی طرف سے، اور اس کیلئے جائز ہے اسکی حفاظت کرنا بذات خود اور اپنے گھر والوں سے، اور اسکو سفر میں ساتھ لے جانا نہی اور خوف کے نہ ہونے کیوقت، سفور کہتے ہیں سفر کے لیے نکلنا پس سفور مصدر ہے اور سفر حاصل مصدر ہے پس مصنف نے مصدر کو اختیار کیا، اور اگر سفر سے روکا یا راستہ پر خطر تھا پھر اس نے سفر کیا پھر مال ہلاک ہوگیا، تو ضامن ہوگا اور اگر حفاظت کی انکے غیر کے ساتھ تھ تو ضامن ہوگا مگر یہ کہ جب ڈرے جلنے سے یا ڈوبنے سے پس رکھ دیا اس کو اپنے پڑوسی کے پاس یا دوسری کشتی میں و دیت و دع سے ہے جس کا معنی ہوتا ہے ترک، اور اصطلاح میں و دیت ایسی امانت کو کہتے ہیں جو حفاظت کے لیے کسی کے پاس چھوڑ دی جائے۔

﴿توضیح﴾

(فلا یضمن... الخ) و دیت اگر ہلاک ہو جائے تو دو صورتیں ہیں یا تو مودع کی طرف سے تعدی (از خود ہلاک کرنا) ہوگا یا نہیں، اگر تعدی کیساتھ ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو ضامن نہ ہوگا۔
(ولو ادعی... الخ) اگر مضارب اور رب المال میں سے ہر ایک نے مضارب بت کی ایک نوع کا دعویٰ کیا، مثلاً رب المال کہتا ہے کہ میں نے تمہیں گندم میں مضارب بت کرنے کا کہا تھا جبکہ مضارب کہتا ہے کہ تم نے جو (شعیر) میں مضارب بت کا کہا تھا، تو اسمیں رب المال کی بات مانی جائیگی اسلئے کہ بات اسکی مانی جاتی ہے جسکی طرف سے اجازت مستفاد ہو، اور اجازت

یہاں رب المال کی طرف سے ہے پس بات بھی اسی کی معتبر ہوگی۔

(ولہ... الخ) مودع (بافتح) کے لیے جائز ہے کہ وہ اس ودیعت کی حفاظت خود بھی کر سکتا ہے اور اپنے گھر والوں سے بھی کر سکتا ہے اور اگر مالک نے روکا نہ ہو اور راستہ بھی پر امن ہو تو سفر میں بھی ودیعت کو ساتھ لے جاسکتا ہے۔

(السفور... الخ) سفور کی تحقیق کرتے ہیں کہ سفور کا معنی ہے سفر کے لیے نکلنا، سفور اور سفر میں فرق یہ ہے کہ سفور مصدر ہے اور سفر حاصل مصدر ہے، تو مصنف نے یہاں سفور کے لفظ کو ذکر کر کے مصدر کو اختیار کیا۔

(وان نہی... الخ) یہاں سے شارح عند عدم النہی والخوف کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا کہ اگر مالک نے سفر میں اس ودیعت کو ساتھ لے جانے سے روکا ہو اور راستہ بھی پر خطر ہو، اسکے باوجود مودع سفر کرتا ہے اور مال ہلاک ہو جاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا۔

(ولو حفظ... الخ) اگر مودع نے اپنے گھر کے افراد کے علاوہ کسی اور سے اس ودیعت کی حفاظت کروائی، تو ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا۔ ہاں اگر اپنے گھر کے جل جانے کا خطرہ ہو اور پھر یہ خطرہ بھی ہو کہ امانت ضائع ہو جائے گی، اس نے وہ امانت پڑوسی کے پاس رکھوا دی یا وہ کشتی پر سوار تھا اور کشتی کے ڈوب جانے کا خطرہ لاحق ہو گیا تو اس نے دوسری کشتی میں یہ امانت دے دی، تو اب ہلاکت کی صورت میں یہ مودع ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ اس نے یہ کام ودیعت کی حفاظت کی خاطر کیے ہیں۔

فان حبسها بعد طلب ربها قادراً على التسليم او جحدھا معه ثم اقرَّبها او لا جحدھا مع ربِّ الوديعة يضمن سواء اقرَّبها بعد الجحود او لا وانما قال مع ربِّ الوديعة لانه ان جحدھا مع غير المالك لا يضمن لان هذا من باب الحفظ وان جهل المودع الوديعة عند الموت يصير غاصباً او خلط بماله حتى لا يتميز فانه ان خلط بخلاف الجنس ينقطع حق المالك ويجب الضمان اتفاقاً وكذا ان خلط بجنسه عند ابى حنيفة وكذا عند ابى يوسف الا اذا خلط بما هو اكثر منه يجعل الاقل تابعا للاكثر لا بما هو اقل فانه لا ينقطع حق المالك بل تثبت الشركة وعند محمد لا ينقطع حق المالك بل تثبت الشركة سواء كان اقل او اكثر او تعدى المودع فلبس ثوبها او ركب دابتها او انفق بعضها ثم خلط مثله بمابقي او حفظ في دار امر به في غيرها ضمن اي حفظ في دار امر المودع بالحفظ في غيرها فلوله ضمن جزاء الشرط وهو قوله فان حبسها الخ وان اختلطت بلافعله اشتركا ولو زال التعدى زال ضمانه كما اذا وضعها في دار اخرى ثم ردها الى دار امر المالك بالحفظ فيها زال الضمان اي ان كانت الوديعة بحيث لو هلكت لكانت مضمونة فزال هذا المعنى وانما قلنا هذا لان زوال الضمان حقيقة غير ممكن لان حقيقة زوال الضمان بعد الهلاك وبعد الهلاك لا يمكن...

ازالة التعدي وعند الشافعي ان ازال التعدي لايزيل الضمان .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اس ودیعت کو روکا اسے کے مالک کے طلب کرنے کے بعد در آنحالیکہ قادر تھا اس کی سپردگی پر یا اس ودیعت کا انکار کر دیا اسکے سامنے پھر اس کا اقرار کیا یا نہیں کیا یعنی ودیعت کا انکار کر دیا ودیعت کے مالک کے سامنے تو ضامن ہوگا خواہ اس کا اقرار کرے انکار کے بعد یا نہ کرے اور جزیں نیست کہ مصنف نے مع رب الودیعة کہا اس لیے کہ اگر اس نے انکار کیا ودیعت کا غیر مالک کے سامنے تو ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ حفاظت کے باب سے ہے اور اگر مودع (بافتح) نے ودیعت کو مجہول رکھا موت کے وقت تو وہ غاصب ہوگا یا خلط کر دیا اپنے مال کیساتھ حتی کہ وہ ممتاز نہیں ہو سکتی، اس لیے کہ اگر خلط کر دیا خلاف جنس کے ساتھ تو مالک کا حق منقطع ہو جائیگا اور ضمان واجب ہوگا اتفاقاً اور اسی طرح ہوگا اگر خلط کر دیا اپنی جنس کیساتھ امام صاحب کے نزدیک، اور اسی طرح امام ابو یوسف کے نزدیک ہے مگر جبکہ وہ خلط کر دے اس چیز کے ساتھ جو زیادہ ہو اس ودیعت والے مال سے، تو اقل کو اکثر کے تابع کیا جائیگا نہ کہ اس چیز کیساتھ جو اقل ہے اس لیے کہ مالک کا حق منقطع نہ ہوگا بلکہ شرکت ثابت ہو جائیگی برابر ہے کہ وہ ودیعت اقل ہو یا زیادہ ہو، یا مودع (بافتح) نے تعدی کی پس اس کا کپڑا پہن لیا اور اسکے جانور پر سوار ہو گیا یا اسکے بعض کو خرچ کر ڈالا پھر خلط کر دیا اس جیسا باقی ماندہ مال کے ساتھ یا حفاظت کی ایسے دار میں کہ اس کو امر کیا گیا تھا حفاظت کا اس دار کے غیر میں۔ پس مصنف کا قول ضمن جزاء ہے شرط کی جو کہ اس کا قول فان حبسها الخ ہے، اور اگر ودیعت مل گئی اسکے فعل کے بغیر تو دونوں شریک ہونگے اور اگر تعدی کو زائل کر دیا تو اس کا ضمان زائل ہو جائے گا جیسا کہ اگر اس کو رکھ دیا دوسرے دار میں پھر اسکو لوٹا دیا اس دار کی طرف کہ مالک نے جس میں حفاظت کا امر کیا تھا تو ضمان زائل ہو جائے گا یعنی اگر ودیعت اس طور پر ہو کہ اگر ہلاک ہو جائے تو مضمون ہو پس یہ معنی زائل ہو جائے اور جزیں نیست کہ ہم نے یہ بات کہی اسلئے کہ ضمان کا زائل ہونا حقیقتہً ممکن نہیں ہے اسلئے کہ ضمان کی زوال ہلاکت کے بعد ہوتی ہے اور ہلاکت کے بعد تعدی کا ازالہ ممکن نہیں ہوتا اور امام شافعی کے نزدیک اگر تعدی کو زائل کر دیا تو ضمان زائل نہ ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(فان حبسها... الخ) اگر مالک نے مودع سے ودیعت کو طلب کیا اور مودع نے اس ودیعت کو روکے رکھا حالانکہ وہ اسکی تسلیم پر قادر تھا یا مالک نے ودیعت کی واپسی کا مطالبہ کیا اور مودع نے مالک کے سامنے ودیعت کا انکار کر دیا تو ضامن ہوگا خواہ اس کے بعد ودیعت کا اقرار کرے یا نہ کرے۔

(انما قال... الخ) یہاں سے مع رب الودیعت کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اس لیے کہا

کہ اگر مودع نے ودیعت کا انکار غیر مالک کے سامنے کیا تو ضامن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ غیر کے سامنے انکار گویا اس ودیعت کی حفاظت ہے تاکہ وہ غیر اس کو چرانہ لے۔

(وان... الخ) اگر مودع نے اپنی موت کے وقت ودیعت کو مجہول رکھا یعنی وراثتوں کو نہیں بتلایا کہ میرے پاس فلاں کی ودیعت رکھی ہوئی ہے تو وہ غاصب ہوگا اسلئے کہ جو آدمی ودیعت کے مال کو اپنے مال کیساتھ ملا دے وہ غاصب ہوتا ہے اور یہاں بھی اس میت نے ودیعت کے مال کو وراثت والے مال کے ساتھ ملا دیا پس یہ غاصب متصور ہوگا۔

(اوخلط... الخ) اگر مودع نے ودیعت کو اپنے مال کیساتھ اس طرح ملا دیا کہ ودیعت اور اس کے اپنے مال کے درمیان نہیں تمیز نہیں ہو سکتی تو اب دو صورتیں ہیں۔ یا تو خلاف جنس کے ساتھ ملائیگا مثلاً جو کو گندم کے ساتھ، یا ہم جنس کیساتھ مثلاً گندم کو گندم کے ساتھ ملائیگا۔ اگر خلاف جنس کے ساتھ ملائے تو بالاتفاق اب مالک کا حق منقطع ہو جائیگا اور اس مودع پر ضمان واجب ہوگا اور اگر ہم جنس کے ساتھ خلط کرتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک اب بھی مالک کا حق منقطع ہو جائیگا اور مودع پر ضمان واجب ہوگا اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے، اگر ودیعت کا مال تھوڑا ہو اور اس کا اپنا مال زیادہ ہو مثلاً ودیعت دو درہم تھی اور اس کا اپنا مال دس درہم تھا، تو اب اقل کو اکثر کے تابع کر دیں گے اور یہ مودع ضامن ہوگا اور مالک کا حق منقطع ہو جائیگا، اور اگر ودیعت کا مال اکثر ہو مثلاً دس درہم ہو اور اس کا اپنا مال تھوڑا ہو مثلاً دو درہم ہو تو اب مالک کا اپنی ودیعت میں حق منقطع نہ ہوگا بلکہ یہ دونوں شریک ہو جائیں گے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ خواہ ودیعت قلیل ہو یا کثیر ہو، خلط کی وجہ سے مالک کا حق منقطع نہ ہوگا۔ اور یہ دونوں اس مال میں شریک ہونگے۔

(او تعدی... الخ) مودع نے اگر ودیعت میں تعدی کی تو ضامن ہوگا مثلاً ودیعت کا کپڑا پہن لیا یا ودیعت کے جانور پر سواری کی، یا ودیعت کے بعض کو خرچ کر ڈالا پھر اپنی طرف سے اتنا مال ودیعت کیساتھ ملا دیا جتنا خرچ کیا تھا، اسی طرح اگر مودع کو امر کیا گیا کہ تم فلاں دار میں اس ودیعت کی حفاظت کرو لیکن اس نے کسی اور دار میں اس کی حفاظت کی تو بھی ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا۔

(فقلولہ... الخ) یہ ترکیب کو بیان کیا کہ فان حبسها الخ یہ شرط ہے اور ضمن اس کی جزاء ہے۔

(وان اختلطت... الخ) اگر ودیعت کا مال مودع کے اپنے مال کے ساتھ مختلط ہو گیا بغیر مودع کے فعل کے، تو اب وہ ضامن نہ ہوگا بلکہ دونوں اس مال میں شریک ہونگے اسلئے کہ اس نے کوئی ایسا کام نہیں کیا جو موجب ضمان ہو۔ ہاں خلط شرکت کا تقاضا ضرور کرتا ہے پس دونوں شریک ہونگے۔

(ولو ازال... الخ) مودع نے پہلے تعدی کی پھر تعدی کو زائل کر دیا تو ضمان بھی زائل ہو جائیگا اس کی مثال جیسے مالک نے اسکو امر کیا تھا کہ تم اس ودیعت کی ایک خاص دار میں حفاظت کرو لیکن مودع نے دوسرے دار میں اسکی حفاظت کروائی، پھر اس نے وہ ودیعت اس دار میں رکھی جہاں مالک نے امر کیا تھا، تو اب ضمان زائل ہو جائیگا، امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ تعدی کے

زوال کے بعد بھی ضمان زائل نہ ہوگا۔

(ای ان کانت... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ صورت مذکورہ میں یہ کہنا صحیح نہیں کہ ضمان زائل ہو جائے گا، اسلئے کہ ضمان تو سرے سے واجب ہی نہیں ہوا تھا، کیونکہ ضمان تب واجب ہوتا جبکہ ودیعت تعدی کے بعد ہلاک ہو چکی ہوتی، حالانکہ یہاں جب اس نے تعدی کو زائل کر دیا تو ہلاکت نہیں ہوئی، جب ضمان واجب ہی نہیں ہوا تو ضمان کے زائل ہونے کا کوئی معنی نہیں ہے اسکا جواب دیا کہ ضمان کی دو قسمیں ہیں: ضمان حقیقی اور ضمان مجازی، ضمان حقیقی یہ ہے کہ شے ہلاک ہو جائے اور اس کی قیمت واجب کر دی جائے اور ضمان مجازی یہ ہے کہ شے اس طور پر ہو کہ اگر ہلاک ہو جائے تو وہ مضمون ہو۔ یہاں ضمان سے مراد ضمان مجازی ہے مطلب یہ ہے کہ اگر ودیعت اس طور پر ہو کہ بالفرض اگر ہلاک ہو جائے تو مضمون ہو، تعدی کے ازالہ کے بعد یہ ضمان مجازی زائل ہو جائیگی۔

(وانما قلنا... الخ) یہاں سے ضمان مجازی مراد لینے کی وجہ کا بیان ہے حاصل یہ ہے کہ ضمان حقیقی تو یہاں ممکن ہی نہیں اسلئے کہ ضمان حقیقی اس وقت ہوتا ہے جب ہلاکت ہو جائے اور ضمان حقیقی زائل تب ہوگا جب کہ تعدی زائل ہو جائے، ظاہر ہے ہلاکت کے بعد تعدی زائل نہیں ہو سکتی اس لیے یہاں ضمان حقیقی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔

وَلَا يَدْفَعُ إِلَى أَحَدِ الْمَوْدَعِينَ قِسْطَهُ بَغْيِيَّةً الْآخِرَ أَمَّا إِذَا كَانَتِ الْوَدِيعَةُ غَيْرَ الْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ فَبِالِاتِّفَاقِ وَإِنْ كَانَتْ مِنَ الْمَكِيلِ وَالْمَوْزُونِ فَكَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ خِلَافًا لِهَٰمَا لِأَنَّهُ لَيْسَ لِلْمَوْدَعِ وَلَا يَةُ الْقِسْمَةِ وَلَا أَحَدِ الْمَوْدَعِينَ دَفْعُهَا إِلَى الْآخِرِ وَدَفْعُ نَصْفِهَا فَقَطْ فِيمَا يُقَسَّمُ إِيَّاهُ إِذَا كَانَتِ الْوَدِيعَةُ عِنْدَ رَجُلَيْنِ وَهِيَ مِمَّا لَا يُقَسَّمُ يَحْفَظُهَا أَحَدُهُمَا بِإِذْنِ الْآخِرِ وَإِنْ كَانَتْ مِمَّا يُقَسَّمُ لَا يَجُوزُ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَدْفَعَهَا إِلَى الْآخِرِ لِلْحِفْظِ بَلْ يُقَسَّمَانِ فَيَحْفَظُ كُلُّ وَاحِدٍ نَصْفَهَا وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَجُوزُ الدَّفْعُ إِلَى الْآخِرِ فِيمَا يُقَسَّمُ وَضَمِنَ دَافِعُ الْكُلِّ لَا قَابِضُهُ إِيَّاهُ إِذَا دَفَعَ الْكُلَّ إِلَى الْآخِرِ فِيمَا يُقَسَّمُ يَضْمَنُ الدَّافِعُ النِّصْفَ وَلَا يَضْمَنُ الْقَابِضُ لِأَنَّ مَوْدَعِ الْمَوْدَعِ لَا يَضْمَنُ عِنْدَهُ .

﴿ترجمہ﴾

اور نہ دے دو میں سے ایک مودع (بالکسر) کو اس کا حصہ دوسرے کی عدم موجودگی میں بہر حال اگر ودیعت غیر کیلی یا غیر وزنی ہو تو بالاتفاق ہے اور اگر کیلی یا وزنی چیزوں میں سے ہو تو اسی طرح ہے امام صاحب کے نزدیک بخلاف صاحبین کے اسلئے کہ مودع (بالفتح) کیلئے نہیں ہے تقسیم کرنے کی ولایت، اور دو میں سے ایک مودع (بالفتح) کیلئے جائز ہے ودیعت کا دے دینا دوسرے کو اس چیز میں جو تقسیم نہیں ہوتی اور اسکے نصف کا دے دینا فقط اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہے، یعنی اگر ودیعت دو آدمیوں کے پاس ہو اور وہ ان چیزوں میں سے ہو جو تقسیم نہیں ہوتیں تو حفاظت کریگا ان دونوں میں سے ایک دوسرے کی

اجازت کے ساتھ اور اگر ایسی ہو جو تقسیم ہوتی ہو تو جائز نہیں ہے ان میں سے ایک کے لیے کہ وہ اسے دوسرے کے حوالے کر دے حفاظت کے لیے، بلکہ وہ تقسیم کر لیں گے پس ہر ایک حفاظت کریگا اسکے نصف کی، اور یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے دے دینا دوسرے کو اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہے، اور ضامن ہوگا کل کا دینے والا نہ کہ اس پر قبضہ کرنے والا یعنی اگر کل دے دیا دوسرے کو اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہے تو دینے والا نصف کا ضامن ہوگا اور قابض ضامن نہ ہوگا، اس لیے کہ مودع کا مودع (بفتح حین) ضامن نہیں ہوتا امام صاحب کے نزدیک۔

﴿توضیح﴾

(ولا يدفع... الخ) دو آدمیوں نے اپنی مشترکہ شے ایک آدمی کے پاس ودیعت کے طور پر رکھوائی تو مودع کیلئے جائز نہیں ہے کہ کسی ایک مالک کو اسکے حصے کی ودیعت دوسرے کی عدم موجودگی میں واپس کر دے۔ اگر ودیعت غیر کیلی یا غیر وزنی ہے تو پھر یہ عدم جواز بالاتفاق ہے اور اگر وہ کیلی یا وزنی ہو تو امام صاحب کے نزدیک اب بھی جائز نہیں جبکہ صاحبین کے نزدیک مودع ایک مالک کو اس کے حصے کی امانت دوسرے کی عدم موجودگی میں واپس کر سکتا ہے۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اگر مودع ایک مالک کو اسکے حصے کی ودیعت واپس کرے تو گویا اس نے ودیعت کو ان دونوں مالکوں کے درمیان تقسیم کر دیا حالانکہ مودع کو تقسیم کی ولایت حاصل نہیں ہے۔

(ولا حد... الخ) ایک آدمی نے اپنی ودیعت دو آدمیوں کے پاس رکھوائی تو اب وہ دونوں ملکر آپس میں بانٹ کر اس کی حفاظت کریں گے یا ان میں سے ایک مکمل ودیعت دوسرے کے حوالے کریگا؟ اسمیں تفصیل ہے اگر وہ ودیعت قابل تقسیم نہیں ہے تو اب ان دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی اجازت کیساتھ اس کی حفاظت کریگا اور اگر قابل تقسیم ہے تو اب یہ جائز نہیں کہ ایک آدمی مکمل ودیعت دوسرے کے حوالے کر دے۔ بلکہ یہ دونوں آپس میں بانٹ لیں گے اور ہر ایک اس کے نصف کی حفاظت کریگا اور صاحبین کے نزدیک اب بھی ایک دوسرے کو وہ مکمل ودیعت حفاظت کی غرض سے سپرد کر سکتا ہے۔

(وضمن... الخ) امام صاحب کے نزدیک چونکہ قابل تقسیم میں دونوں آپس میں تقسیم کریں گے اور ایک آدمی دوسرے کو مکمل ودیعت سپرد نہیں کر سکتا لہذا اگر ایک نے دوسرے کو کل ودیعت حوالے کر دی تو دینے والا ضامن ہوگا اور لینے والا ضامن نہ ہوگا دینے والا تو اسلئے ضامن ہوگا کہ اس نے اپنی ذمہ داری نہیں نبھائی، کیونکہ اپنے حصے کی ودیعت کی حفاظت نہیں کی اور لینے والا اس لیے ضامن نہ ہوگا کہ وہ مودع کا مودع ہے اور مودع کا مودع ضامن نہیں ہوتا۔

فَإِنْ نَهَى عَنِ الدَّفْعِ إِلَى عِيَالِهِ فَدَفَعَ إِلَى مَنْ لَهُ مِنْهُ بُدْ ضَمِنَ وَالْمَنْ لَا بُدَّ لَهُ مِنْهُ كَدَفَعَ الدَّابَّةَ إِلَى عَبْدِهِ وَشَيْءٌ يَحْفَظُهُ النِّسَاءُ إِلَى عَرِسِهِ لَا كَمَا لَوْ أَمَرَ حِفْظَهَا فِي بَيْتٍ مَعِينٍ مِنْ دَارٍ فَحَفَظَ فِي آخِرِ مَنْهَا لِأَنَّ بَيْتَ الدَّارِ وَاحِدَةٌ لَا يَتَفَاوُثُ فَلَا فَائِدَةَ فِي التَّعْيِينِ بِخِلَافِ الدَّارِ لِأَنَّ الدَّارَيْنِ يَتَفَاوَتَانِ فَإِنْ كَانَ لَهُ خَلْلٌ ظَاهِرٌ ضَمِنَ أَيْ إِذَا كَانَتْ لِلْبَيْتِ الذِّي حَفَظَهَا فِيهِ خَلْلٌ ظَاهِرٌ وَقَدْ عَيَّنَ بَيْتًا آخَرَ مِنْ هَذَا الدَّارِ ضَمِنَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر مالک نے روک دیا اسکے گھر والوں کو دینے سے پھر اس نے ودیعت دے دی اسکو جس سے چارہ موجود تھا تو ضامن ہوگا اور (اگر اسکو دی) جس سے چارہ نہیں تھا جیسے جانور حوالے کرنا اپنے غلام کو اور وہ شے جسکی عورتیں حفاظت کرتی ہیں وہ دے دینا اپنی بیوی کو تو نہیں، جیسا کہ اگر امر کیا اس کی حفاظت کرنے کا دار کے معین کمرے میں پس اس نے حفاظت کی اس دار کے دوسرے کمرے میں اس لیے کہ ایک دار کے کمرے متفاوت نہیں ہوتے پس کوئی فائدہ نہیں ہے تعین کا بخلاف دار کے اس لیے کہ دو داروں میں تفاوت ہوتا ہے پس اگر اس کا خلل ظاہر ہو تو ضامن ہوگا یعنی اگر اس بیت میں جس میں حفاظت کا اس نے امر کیا ہے، خلل ظاہر ہو حالانکہ اس نے متعین کیا ہو اس دار کا دوسرا بیت تو ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(فان نہی... الخ) مالک نے مودع کو اس بات سے منع کیا کہ وہ ودیعت اپنے گھر والوں کو دے، اس کے بعد مودع نے اس میں مالک کی مخالفت کی یعنی امانت گھر والوں میں سے کسی کے حوالے کر دی تو دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ جس کو اس نے امانت حوالے کی ہے اس کو دینا ضروری تھا، اور دوسری یہ ہے کہ اس کو حوالے کرنا ضروری نہیں تھا، اگر ضروری تھا اور پھر وہ امانت اس کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو مودع ضامن نہ ہوگا مثلاً مالک نے کہا تھا اس جانور کی حفاظت تم نے خود کرنی ہے، گھر والوں میں سے کسی اور سے اس کی حفاظت نہیں کروانی اسکے بعد اس مودع نے وہ جانور اپنے غلام کے حوالے کر دیا تو یہ حوالے کرنا ضروری ہے اس لیے کہ وہ غلام اس کے چارے وغیرہ کا انتظام کریگا، پس اگر جانور ہلاک ہو جاتا ہے تو مودع ضامن نہ ہوگا۔ اسی طرح اگر ودیعت کوئی ایسی چیز تھی جسکی حفاظت عورتیں کرتی ہیں اور مالک نے مودع کو کہا اسکی حفاظت تم نے خود کرنی ہے، اس کے بعد مودع نے وہ امانت اپنے بیوی کے حوالے کر دی تو ہلاکت کی صورت میں اب مودع ضامن نہ ہوگا اور اگر ودیعت غیر کے حوالے کرنا ضروری نہ ہو اور مودع نے وہ امانت غیر کے حوالے کر دی اور پھر وہ اس کے پاس سے ہلاک ہوگئی تو اب مودع ضامن ہوگا۔

(كما لو قال... الخ) مالک نے مودع کو کہا تم نے دار کے فلاں بیت معین (معین کمرے) میں اس ودیعت کی حفاظت کرنی ہے جبکہ مودع نے دوسرے بیت میں اسکی حفاظت کی تو اب ضامن نہ ہوگا اور اگر کہا کہ فلاں دار میں اس کی حفاظت کرو اور مودع نے دوسرے دار میں حفاظت کی تو اب ضامن ہوگا۔ ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ یہ ہے کہ ایک دار کے بیوت (کمروں) میں فرق نہیں ہوتا لہذا مالک کی طرف سے فلاں بیت کی تعین کا کوئی فائدہ نہیں ہے، بخلاف دار کے کہ دو داروں میں تفاوت ہو سکتا ہے، ہو سکتا ہے ایک دار زیادہ محفوظ ہو اور دوسرا ایسا نہ ہو۔

(وان كان... الخ) اگر مالک نے معین بیت میں ودیعت کی حفاظت کا امر کیا اور مودع نے دوسرے بیت میں

اسکور کھوایا در آنحالیکہ اس بیت میں خلل ظاہر ہے مثلاً اس میں شکاف ہے جس سے چور داخل ہو سکتا ہے، یا کوئی اور خلل ہے، تو اب مودع ضامن ہوگا۔

ولو اودع المودع فهلكت ضمن الاول فقط هذا عند ابی حنیفہ وقالوا یضمن ایہما شاء فان ضمن الآخر رجع علی الاول ولو اودع الغاصب ضمن ایہما شاء هذا بالاتفاق فہما قاسا مودع المودع علی مودع الغاصب فان المودع اذا دفع الی الاجنبی صار غاصباً وفرق ابو حنیفہ بان المودع اذا دفع الی الغیر لا یضمن ما لم یفارقہ فاذا افارق ترک الحفظ فیضمن ولا یضمن الآخر لانه صار مودعاً حیث غاب الآخر ولا صنع له فی ذالک کثوب القتہ الریح فی حجر انسان .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر ودیعت رکھوائی مودع (بافتح) نے پھر وہ ہلاک ہوگئی تو فقط اول ضامن ہوگا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن بنائے جس کو چاہے پس اگر دوسرے کو ضامن بنایا تو وہ رجوع کریگا اول پر، اور اگر غاصب نے ودیعت رکھوائی تو ضامن بنائے جس کو چاہے یہ بالاتفاق ہے پس صاحبین نے قیاس کر لیا مودع کے مودع (بافتح) کو غاصب پر اسلئے کہ مودع (بافتح) جب اجنبی کو ودیعت دے دے تو وہ غاصب ہو جاتا ہے اور امام صاحب نے فرق کیا ہے کہ مودع (بافتح) جب غیر کو دے تو وہ ضامن نہ ہوگا جب تک اس سے جدا نہ ہو جب جدا ہو گیا تو اس نے حفاظت چھوڑ دی پس ضامن ہوگا اور دوسرا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ وہ مودع (بافتح) ہے اس طور پر کہ دوسرا غائب ہے اور اس میں اس کا کوئی فعل نہیں ہے جیسے وہ کپڑا جس کو ہوا پھینک دے کسی انسان کی گود میں۔

﴿توضیح﴾

(ولو اودع... الخ) مودع نے کسی اور کے پاس ودیعت رکھوائی اور پھر وہ اسکے پاس سے ہلاک ہوگئی تو اب امام صاحب فرماتے ہیں کہ فقط مودع اول ضامن ہوگا جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مالک چاہے تو مودع اول کو ضامن بنائے اور چاہے تو مودع ثانی کو ضامن بنائے۔

(ولو اودع... الخ) اگر کسی نے کوئی شے غصب کی، پھر اس نے وہی شے کسی کے پاس ودیعت کے طور پر رکھوائی تو اب اتفاق ہے کہ مالک چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے اور چاہے تو اسکے مودع کو ضامن بنائے۔ صاحبین کی پہلے مسئلے میں دلیل ایک قیاس ہے، وہ غصب والے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ جس طرح غصب والے مسئلے میں مالک چاہے تو غاصب کو ضامن بنائے اور چاہے تو اس کے مودع کو ضامن بنائے اسی طرح ودیعت والے مسئلے میں بھی چاہے تو مودع اول کو ضامن بنائے اور چاہے تو مودع ثانی کو بنائے۔ قیاس کرنیکی وجہ یہ ہے کہ مودع اول نے جب اجنبی کو اپنا مودع

بنایا تو وہ بھی غاصب بن گیا تو اس کا حکم غاصب والا حکم ہوگا۔

(و فرق... الخ) لیکن امام صاحب غصب والے مسئلے اور ودیعت والے مسئلے میں فرق کرتے ہیں، کہ ودیعت والے مسئلے میں صرف مودع اول کو ضامن بنایا جاسکتا ہے اسلئے کہ مودع اول فقط دوسرے کو ودیعت سپرد کرنے سے ضامن نہیں ہوتا جب تک کہ اس سے جدا نہ ہو جائے ہاں جب جدا ہو جائے تو اس نے اسکی حفاظت چھوڑ دی جو کہ اسکے ذمے تھی، اس لیے اب وہ ضامن ہوگا، اور مودع ثانی اس لیے ضامن نہ ہوگا کہ وہ مودع اس طور پر بنا ہے کہ مودع اول غائب ہو گیا اور اس میں اس ثانی کے فعل کا کوئی دخل نہیں ہے پس وہ ضامن بھی نہ ہوگا۔

(کثوب... الخ) امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر ہوا چلی اور اس ہوا میں کوئی کپڑا کسی کی گود میں آگرا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو اس کپڑے کا مالک اس کو ضامن نہیں بنا سکتا اسلئے کہ اس کی گود میں کپڑے کا آجانا اس میں اس کے فعل کا کوئی دخل نہیں تھا۔ اسی طرح ودیعت والے مسئلے کا حال ہے کہ مودع ثانی کا کوئی فعل نہیں ہے لہذا ضامن اس پر نہیں ہونا چاہیے۔ بخلاف غصب والے مسئلے کے کہ اس میں غاصب کو تو اسلئے ضامن بنا سکتے ہیں کہ وہ غاصب ہے اور اسکے مودع کو اسلئے ضامن بنا سکتے ہیں کہ وہ مغضوب کا قابض ہے۔

ولو ادعى كل من رجلين الفاعل مع ثالث انه له او دعه اياه فنكل لهما فهذا والف آخر عليه لهما ادعى زيد على عمرو ان الف الذي في يدك لي او دعه اياك وادعى بكر على عمر و كذلك ولا بينة لاحد وعمرو منكرو فالقاضي يحلفه لكل واحد على الانفراد ويبدء بايهما شاء فان تشاحا اقرع فيهما فان نكل لاحدهما يحلفه للآخر فان نكل له ايضا فهذا الف مع الف الآخر عليه يكون لهما لانه اوجب الحق لكل واحد منهما سواء بالنكول او بالاقرار وذاك حجة في حقه ويصرف الف اليهما وصار قاضيا نصف حق كل منهما بنصف حق الآخر فيغيرمه. واعلم ان النكول ههنا يفارق الاقرار فانه اذا اقر لاحدهما يقضى له ولا يحلف للآخر لان الاقرار حجة في نفسه والنكول انما يصير حجة بقضاء القاضي فجاز تاخير القضاء ليحلف للثاني حتى اذا نكل لاحدهما وقضى القاضي به فعلى رواية فخر الاسلام البزدوى يحلف للثاني فان نكل يقضى بينهما لان القضاء لاول لا يبطل حق الثاني وعلى رواية الخصاف لا يحلف للثاني لان القضاء وقع في مجتهده فيه لان بعض العلماء قال اذا نكل لاحدهما يقضى له ولا يؤخر لتحليف الثاني لان النكول كالاقرار وفي الاقرار لا يؤخر.

﴿ترجمہ﴾

دعویٰ کیا دو میں سے ہر ایک آدمی نے اس ہزار کا جو تیسرے کے پاس ہے کہ یہ اس کا ہے جو اس نے بطور ودیعت کے

اس قابض کے پاس رکھوایا ہے پس قابض نے انکار کیا دونوں کے لیے تو یہ ہزار اور دوسرا ہزار اس پر لازم ہو جائیگا ان دونوں کے لیے، زید نے دعویٰ کیا عمرو کے خلاف کہ وہ ہزار جو تیرے قبضے میں ہے وہ میرا ہے جو میں نے تمہیں ودیعت کے طور پر دیا تھا اور بکر نے دعویٰ کیا عمرو پر اسی طرح کا، حالانکہ بینہ کسی کے پاس نہیں ہے اور عمرو منکر ہے تو قاضی قسم لیگا اس سے ہر ایک کے لیے انفرادی طور پر اور ابتداء کرے جس سے چاہے، پس اگر وہ دونوں جھگڑا کریں تو ان میں قرعہ اندازی کرے پس اگر قابض ان میں سے کسی ایک کیلئے انکار کر دے تو اس سے قسم لی جائیگی دوسرے کیلئے پس اگر اس کے لیے بھی انکار کر دے تو یہ ہزار دوسرے ہزار کیساتھ اس پر لازم ہوگا ان دونوں کیلئے، اسلئے کہ اس نے واجب کر دیا ان میں سے ہر ایک کے حق کو، برابر ہے کہ یہ قسم سے انکار کیساتھ ہو یا اقرار کیساتھ ہو اور یہ حجت ہے اس کے حق میں، اور ہزار کو ان دونوں کی طرف پھیرا جائیگا اور یہ ادا کرنے والا ہوگا ان میں سے ہر ایک کے حق کا نصف دوسرے کے حق کے نصف کیساتھ پس یہ ضامن ہوگا، اور جان تو کہ قسم سے انکار یہاں پر اقرار سے الگ ہے اسلئے کہ اگر ان میں سے کسی ایک کیلئے اقرار کر لے تو اسی کے لیے فیصلہ کیا جائیگا اور اس سے دوسرے کے لیے قسم نہیں لی جائیگی اس لیے کہ اقرار حجت ہے فی نفسہ، اور قسم سے انکار جزیں نیست کہ حجت بن جاتا ہے قاضی کے فیصلے کے ساتھ پس جائز ہے قضاء کو موخر کرنا تا کہ دوسرے کے لیے قسم اٹھا لے حتیٰ کہ اگر اس نے ان میں سے کسی ایک کے لیے انکار کر دیا اور قاضی نے اس کے مطابق فیصلہ کر دیا تو فخر الاسلام کی روایت کے مطابق وہ دوسرے کے لیے قسم اٹھائیگا پس اگر انکار کر دے تو ان دونوں کے درمیان فیصلہ کیا جائیگا اس لیے کہ پہلے کے لیے فیصلہ کرنا باطل نہیں کرتا دوسرے کے حق کو اور خصاف کی روایت کے مطابق وہ قسم نہیں اٹھائیگا دوسرے کے لیے اس لیے کہ فیصلہ واقع ہوا ہے اختلافی مسئلے میں، اس لیے کہ بعض علماء نے کہا اگر ان میں سے کسی ایک کے لیے انکار کر دے تو اس کے لیے فیصلہ کر دیا جائیگا اور فیصلہ موخر نہیں کیا جائیگا دوسرے کے لیے قسم لینے کے لیے اس لیے کہ قسم سے انکار اقرار کی طرح ہے اور اقرار میں فیصلہ کی تاخیر نہیں کی جاتی۔

﴿توضیح﴾

(ولو ادعی... الخ) زید نے عمرو پر دعویٰ کیا کہ جو ہزار تمہارے قبضہ میں ہے وہ میرا ہے، میں نے تمہارے پاس بطور ودیعت کے رکھوایا تھا اور بکر نے بھی عمرو پر اس طرح کا دعویٰ کیا حالانکہ زید اور بکر کے پاس اپنے دعویٰ پر بینہ موجود نہیں ہے اور عمرو اس بات کا انکار کرتا ہے کہ اس کے پاس یہ ہزار زید کی ودیعت ہے، یا بکر کی ہے۔ تو قاضی اس عمرو سے دونوں مدعیوں کے لیے اس بات پر قسم اٹھوائیگا کہ اسکے پاس یہ ودیعت نہیں ہے اور قاضی کی مرضی ہے چاہے تو پہلے بکر کے لیے قسم اٹھوائے اور چاہے تو پہلے زید کیلئے قسم اٹھوائے، اور اگر تقدیم اور تاخیر کیلئے زید اور بکر کا جھگڑا ہو گیا تو قاضی فیصلہ قرعہ اندازی کے ساتھ کریگا۔ اگر عمرو نے ان دونوں میں کسی ایک کیلئے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس سے دوسرے کے بارے میں قسم اٹھوائی جائیگی، اگر اسکے لیے بھی قسم سے انکار کر دیتا ہے تو پھر قاضی یہ فیصلہ کریگا کہ اس ہزار کے ساتھ دوسرا ہزار بھی اس پر لازم کر دیگا۔ تو دو ہزار اب زید اور

بکر کیلئے ہو جائیں گے اسلئے کہ عمرو نے یہاں جب دونوں کیلئے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تو اس نے دونوں کیلئے اپنے اوپر حق کو برابری کیساتھ واجب کر دیا۔ لہذا وہ ہزار جو اسکے پاس ہے اس کا فیصلہ دونوں مدعیوں کے حق میں کر دیا جائیگا لہذا دونوں کو پانچ پانچ سولیس گے اور پھر دوسرا ہزار اس پر اسلئے لازم کریں گے کہ اس نے جب دونوں کے لیے قسم سے انکار کر دیا تھا تو گویا ہر ایک کو ایک ہزار دینے کیلئے راضی ہو گیا تھا۔ لیکن اس نے پانچ پانچ سو دیے تو اس نے ہر ایک کا نصف حق دوسرے کو دے دیا۔ لہذا باقی نصف حق کا دونوں کے لیے ضامن ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ اس نے جب قسم سے انکار کیا تو کیسے اس نے اپنے اوپر ہر ایک کے حق کو واجب کیا؟ اس میں اختلاف ہے، امام صاحب کے نزدیک یہ وجوب بطریق البذل ہے یعنی ہم یوں سمجھیں گے کہ اس نے قسم سے بچنے کے لیے اس بات پر رضامندی ظاہر کر دی ہے کہ وہ ہر ایک کو ہزار دے گا، تاکہ اس کو قسم نہ اٹھانی پڑے، ایسی بات نہیں کہ اس نے ہزار کے لزوم کا اقرار کیا ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ حق کا وجوب بطریق الاقرار ہے (یعنی گویا اس نے اقرار کیا ہے کہ میں نے ان دونوں کا ایک ایک ہزار دینا ہے) اس لیے کہ ان کے نزدیک اگر کوئی قسم کھانے سے انکار کرتا ہے تو گویا وہ مدعی کے دعویٰ کا اقرار کر رہا ہوتا ہے۔

(واعلم... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ شاید اقرار کا حکم قسم سے انکار کے حکم کی طرح ہے، یعنی جس طرح مدعی علیہ اگر دو مدعیوں میں سے ایک مدعی کے متعلق قسم کھانے سے انکار کر دے تو اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا جاتا بلکہ دوسرے کے لیے اس سے قسم لی جاتی ہے، شاید اس طرح اگر وہ ایک مدعی کے حق کا اقرار کر لے تو اسکے حق میں فیصلہ نہ ہوگا بلکہ دوسرے کے متعلق اس سے قسم لی جائیگی تو اس وہم کو دور کر دیا کہ نکول (قسم سے انکار) اور اقرار کا حکم جدا جدا ہے، اگر ایک کے بارے میں نکول ہو تو دوسرے کے متعلق اس سے قسم لی جائیگی اور اگر ایک کے بارے میں وہ حق کا اقرار کر لے تو اسکے حق میں فیصلہ کیا جائے گا اور دوسرے کے متعلق اس سے قسم نہیں لی جائیگی اسلئے کہ نکول اور اقرار میں فرق ہے، اقرار حجت فی نفسہ ہے، اور حجت کے پائے جانے سے فیصلہ کر دیا جاتا ہے پس مقررہ کے حق میں فیصلہ نہ دیا جائیگا اور نکول حجت فی نفسہ نہیں ہے بلکہ یہ اس وقت حجت بنتا ہے جب قاضی اس کی وجہ سے فیصلہ بھی کر دے لہذا نکول کی وجہ سے تو فیصلہ فوراً نہ کیا جائیگا بلکہ فیصلہ کو موخر کیا جائیگا تاکہ وہ دوسرے کے لیے قسم اٹھائے۔

(حتی... الخ) اگر اس مدعی علیہ نے پہلے مدعی کیلئے قسم کھانے سے انکار کر دیا اور قاضی نے اس مدعی کے حق میں فیصلہ کر دیا تو اب دوسرے مدعی کیلئے اس سے قسم لی جائیگی یا نہیں؟ فخر الاسلامؒ کی روایت کی مطابق دوسرے کے لیے قسم لی جائیگی اگر اس کے لیے بھی قسم کھانے سے انکار کر دیتا ہے تو قاضی اس کے حق میں بھی فیصلہ کر دیگا۔ اس لیے کہ پہلے مدعی کے حق میں جو اس نے فیصلہ کیا تھا اس کی وجہ سے دوسرے مدعی کا حق باطل نہیں ہوا اور خصافؒ کی روایت کے مطابق دوسرے مدعی کے لیے قسم نہ لی جائیگی اس لیے کہ قاضی نے پہلے مدعی کے لیے جو فیصلہ کیا ہے وہ مختلف فیہ ہے اور مختلف فیہ مسئلے میں جب قاضی فیصلہ کر دے تو وہ مجمع علیہ بن جاتا ہے لہذا اس کو توڑا نہیں جاتا۔ پس دوسرے کے لیے اس سے قسم نہیں لی جائیگی۔ باقی یہ بات

کہ پہلے مدعی کے حق میں نکول کی وجہ سے فیصلہ مختلف فیہ کیسے ہے؟ تو وہ اس طرح کہ اگرچہ جمہور کہتے ہیں کہ نکول کی وجہ سے پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ نہیں کرنا چاہیے لیکن بعض علماء کہتے ہیں کہ پہلے مدعی کے حق میں فیصلہ کو موخر نہیں کیا جائیگا بلکہ اس کے حق میں فیصلہ کر دیا جائیگا اس لیے کہ نکول بھی اقرار کی طرح ہے، اگر مدعی علیہ ایک مدعی کے حق میں اقرار کر لیتا تو فیصلہ موخر نہ کیا جاتا پس قسم سے انکار کی صورت میں بھی فیصلہ موخر نہیں کیا جائیگا۔

﴿کتاب العاریۃ﴾

ہی تملیک منفعۃ بلا بدل فان اللفظ ینبئ عن التملیک فان العریۃ العطیۃ والمنافع قابله للتملیک کا الوصیۃ بخدمۃ العبد وعند البعض هی اباحۃ الانتفاع بملک الغیر واعلم ان التملیکات اربعۃ انواع فتملیک الغیر بالعوض بیع وبلا عوض ہبۃ وتملیک المنفعۃ بعوض اجارۃ وبلا عوض عاریۃ وتصح باعرتک ومنحتک. اصل المنح ان یعطى ناقة او شاة لیشرَب لبنها ثم ترد فروعی فیہ اصل الوضع فحمل علی العاریۃ اطعمتک ارضی وحملتک علی دابتی واخدمتک عبدی ودارى لك سُكنی ای دارى لك بطریق السُكنی فدارى مبتداً ولك خبره وسُكنی تمیز عن النسبۃ الى المُخاطب وعُمُرِی سُكنی ای دارى لك عُمرِی سُكنی فعمرِی مفعول مطلق لفعل محذوف وتقديره اعمرتها لك عُمرِی والعمرِی جعل الدار لاحد مدة عمره وسُكنی تمیز.

﴿ترجمہ﴾

وہ منفعت کا مالک بنانا ہے بغیر بدل کے اسلئے کہ یہ لفظ تملیک پر دلالت کرتا ہے کیونکہ عریۃ عطیہ کو کہتے ہیں اور منافع قابل تملیک ہیں جیسے غلام کی خدمت کی وصیت کرنا اور بعض کے نزدیک یہ نفع کو مباح کرنا ہے غیر کی ملک کے ساتھ اور جان تو تملیکات چار قسم پر ہیں، پس عین کا عوض کیسا تھا مالک بنانا بیع ہے اور بغیر عوض کے ہبہ ہے اور منفعت کا مالک بنانا عوض کے ساتھ اجارہ ہے اور بغیر عوض کے عاریت ہے اور عاریت صحیح ہے اعرتک کیسا تھا اور منحتک (میں نے تمہیں عطا کیا) کے ساتھ، منح کی اصل یہ ہے کہ ایک اونٹ یا بکری دی جائے تاکہ وہ اس کا دودھ پیے پھر واپس کر دی جائے پس اس میں رعایت کی گئی ہے اصل وضع کی لہذا اسکو عاریت پر محمول کیا جائیگا، اور (صحیح ہے) ”اطعمتک ارضی“ میں نے تمہیں اپنی زمین عاریت پر دی، اور ”میں نے تمہیں اپنے جانور پر سوار کرایا“ اور ”میں نے تمہیں اپنا غلام خدمت پر دیا، اور میرا گھرتیرے لیے ہے سکنی کے طور پر“ کے ساتھ یعنی میرا گھرتیرے لیے ہے رہائش کے طریقے پر، پس دارى مبتدا ہے اور لك اس کی خبر ہے اور سکنی تمیز ہے مخاطب کی طرف نسبت سے، اور عمرِی سکنی کیسا تھا یعنی میرا گھرتیرے لیے ہے عمر بھر کے لیے رہائش کے طور پر پس عمرِی مفعول مطلق ہے فعل محذوف کا اسکی تقدیر اعمرتها لك عمرِی ہے اور عمرِی دیدینا ہے کسی ایک کو اسکی عمر بھر

کیلئے اور سکنی تمیز ہے، عاریہ عریہ سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہوتا ہے عطیہ اور اصطلاح میں عاریت کہتے ہیں تملیک المنفعة بلا عوض کو، یعنی دوسرے کو بغیر عوض کے منفعت کا مالک بنادینا، اس بات پر دلیل کہ عاریہ کا لفظ تملیک پر دلالت کرتا ہے یہ ہے کہ یہ ماخوذ ہے عریہ سے اور عریہ کا معنی تملیک آتا ہے باب عاریۃ میں مستعیر اس کو کہتے ہیں جو عاریت پر شے لینے والا ہو اور مستعار اس شے کو کہتے ہیں جس کو عاریت پر لیا گیا ہو اور معیر اس شے کے مالک کو کہتے ہیں جو عاریت پر دینے والا ہوتا ہے۔

﴿توضیح﴾

(والمنافع... الخ) یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے کہ عاریت میں دوسرے کو منافع استعمال کرنے کی اجازت ہوتی ہے اور منافع میں تملیک جاری نہیں ہوتی تو پھر کیسے کہا عاریت تملیک المنافع کو کہتے ہیں؟ تو اس کا جواب دیا کہ منافع کی تملیک بھی جائز ہے جس طرح کہ اعیان کی تملیک جائز ہے جیسے کوئی آدمی وصیت کرے کہ میرا یہ غلام فلاں کی خدمت کریگا تو اس نے فلاں کو منافع کا مالک بنادیا۔

(وعند البعض... الخ) بعض نے عاریت کی تعریف یوں کی ہے اباحة الانتفاع بملک الغير (غیر کی ملک کیساتھ نفع کو مباح کر دینا) ان دونوں تعریفوں کا ثمرہ اختلاف اس صورت میں ظاہر ہوگا کہ پہلی تعریف کے مطابق مستعیر دوسرے کو مستعار عاریت پر دے سکتا ہے کیونکہ وہ منافع کا مالک بن چکا ہے لہذا دوسرے کو بھی ان کا مالک بنا سکتا ہے جبکہ دوسری تعریف کے مطابق نہیں دے سکتا۔ اسلئے کہ اسکے لیے منافع مباح کیے گئے ہیں اور جس کیلئے کوئی شے مباح کر دی جائے تو وہ آگے وہ چیز دوسرے کے لیے مباح نہیں کر سکتا۔

(واعلم... الخ) یہاں سے شارح تملیکات کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ تملیکات چار قسم پر، ہیں وہ اس طرح کہ تملیک یا تو عین کی ہوگی یا منفعت کی، بہر تقدیر عوض کیساتھ ہوگی یا بغیر عوض کے، تو کل چار صورتیں ہوں گی ۱۔ تملیک العین بالعوض، اس کو بیع کہتے ہیں، ۲۔ تملیک العین بلا عوض، اسکو ہبہ کہتے ہیں، ۳۔ تملیک المنفعة بالعوض، اس کو اجارہ کہتے ہیں، ۴۔ تملیک المنفعة بلا عوض، اس کو عاریت کہتے ہیں۔

(وتصح... الخ) یہاں سے ان الفاظ کو بیان کرتے ہیں جن سے عاریت صحیح ہوتی ہے جیسے عسرتک (میں نے تمہیں عاریت پر دیا)، اور منحتک (میں نے تمہیں عطا کیا)۔

(اصل... الخ) منح کی تحقیق کر کے اس کو عاریت پر محمول کرنے کی جہت کو بیان کرتے ہیں، منح اصل میں کہتے ہیں کہ انسان اپنی اونٹنی یا بکری دوسرے کو دیدے تاکہ وہ اس کا دودھ استعمال کرے پھر وہ جانور واپس کر دے، اور عاریت میں بھی یہی ہوتا ہے کہ نفع حاصل کرنے کے بعد عین کو واپس کیا جاتا ہے لہذا منح کو عاریت پر محمول کیا جائے گا۔

(واطعمتک... الخ) اگر کہا اطعمتک ارضی یا کہا حملتک علی دابة، یا کہا اخدمتک عبدی یا داری لک سکنی، یعنی داری لک بطریق السکنی، ان تمام الفاظ سے عاریت جائز ہے، داری لک سکنی کی ترکیب اس طرح ہے کہ داری مبتدا ہے اور لک اسکی خبر ہے، اور سکنی دار کی مخاطب کی طرف نسبت سے تمیز واقع ہے۔ کیونکہ داری کی جب لک کی طرف نسبت کی تو اس نسبت میں ابہام تھا تو سکنی کی وجہ سے یہ ابہام دور ہو گیا۔

(و عمری... الخ) اگر کہا داری لک عمری سکنی، تو بھی عاریت صحیح ہے۔ اسکی ترکیب یہ ہے کہ عمری فعل محذوف کا مفعول مطلق ہے، جو اعمرت بہ ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی اعمرت داری لک عمری سکنی، اور سکنی، دار کی مخاطب کی طرف سے نسبت سے تمیز ہے۔ عمری کہتے ہیں کہ گھر کسی کو اسکی عمر بھر کیلئے دیدیا جائے۔

ویرجع المعیر فیہا متی شاء ولا یضمن بلاتعد ان هلکت هذا عندنا وعند الشافعی العاریۃ مضمونۃ ولا توجر لان الشئ لا یستبع ما فوقه فان اجرها فعطبت ضمنه المعیر ولا یرجع علی احد او المستاجر بالنصب عطف علی الضمیر المنصوب فی ضمنه ویرجع علی موجره ان لم یعلم انه عاریۃ معہ ان لم یعلم المستاجر انه عاریۃ مع موجره وانما یرجع علیہ المستاجر للغرور بخلاف ما اذا علم اذا غرور من الموجر .

﴿ترجمہ﴾

اور معیر رجوع کریگا اس عاریت میں جب چاہے، اور ضامن نہ ہوگا مستعیر بغیر تعدی کے اگر ہلاک ہو جائے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی کے نزدیک عاریت مضمون ہوتی ہے اور اس کو اجرت پر نہیں دیا جائیگا اس لیے کہ شے اپنے مافوق کو تابع نہیں بناتی پس اگر اس کو اجرت پردے دیا پھر وہ ہلاک ہوگئی تو معیر اس کو ضامن بنائے اور وہ رجوع نہیں کریگا کسی ایک پر یا (ضامن بنائے) مستاجر کو، یہ نصب کے ساتھ ہے معطوف ہے اس ضمیر منصوب پر جو ضمنہ میں واقع ہے، اور مستاجر رجوع کریگا اپنے موجر پر اگر اس کو پتہ نہ ہو کہ یہ اس کے پاس عاریت ہے اگر مستاجر کو پتہ نہ ہو کہ یہ اس کے موجر کے پاس عاریت ہے، اور جزیں نیست کہ اس پر رجوع کریگا مستاجر دھوکہ کی وجہ سے بخلاف اس صورت کے کہ جب پتہ ہوا سلئے کہ موجر کی طرف سے کوئی دھوکہ نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ویرجع... الخ) یہاں سے مصنف معیر کے حقوق بیان کرتے ہیں، کہ معیر یعنی مالک جب چاہے اپنی عاریت پردی ہوئی چیز واپس لے سکتا ہے۔

(ولا یضمن... الخ) اگر مستعار مستعیر کے پاس ہلاک ہو جائے، تو دیکھیں گے، اگر اسکی تعدی کے ساتھ ہلاک ہوئی

ہے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہوئی ہے تو ضامن نہ ہوگا۔ امام شافعی فرماتے ہیں کہ مطلقاً ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا خواہ تعدی کیساتھ ہلاک ہو یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو۔

(ولا یوجر... الخ) مستعیر، مستعار اجرت پر نہیں دے سکتا اس لیے کہ اجارہ اعارہ سے فائق ہے، اور شے اپنے سے فائق کو اپنا تابع نہیں بنا سکتی پس اعارہ بھی اجارہ کو متضمن نہ ہوگا یعنی مستعیر کو اجارے کی اجازت نہ ہوگی۔

(فان اجار... الخ) اگر مستعیر نے مستعار اجرت پر دے دی اور پھر وہ ہلاک ہوگئی تو معیر کو اختیار ہے، چاہے تو مستعیر کو ضامن بنائے اور چاہے تو مستاجر کو بنائے۔ اگر مستعیر کو ضامن بنایگا تو وہ کسی سے رجوع نہیں کر سکے گا اور اگر مستاجر کو ضامن بنائے گا تو دیکھیں گے، اگر مستاجر کو پتہ نہ ہو کہ موجر کے پاس یہ بطور عاریت کے تھی تو پھر وہ اپنے موجر یعنی مستعیر کو ضامن بنا سکتا ہے اور اگر اس کو پتہ ہو کہ موجر کے پاس یہ عاریت ہے پھر وہ رجوع نہیں کر سکتا۔ مستاجر اگر پتہ نہ ہو کہ یہ موجر کے پاس عاریت تھی تو پھر وہ موجر سے رجوع اسلئے کر سکتا ہے کہ موجر نے اس کو دھوکہ دیا تھا اور اگر پتہ ہو کہ یہ شے موجر کے پاس عاریت تھی تو پھر وہ رجوع اس لیے نہیں کر سکتا ہے کہ اب موجر یعنی مستعیر کی طرف سے اس کو کوئی دھوکہ نہیں ہوا۔

(بالنصب... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے کہ المستاجر اس بناء پر منصوب ہے کہ یہ ضمنہ میں ہضمیر پر معطوف ہے اور ”ہ“ مفعول بہ ہونے کی بنا پر منصوب ہے۔ تو اس المستاجر کا نصب بھی بنا بر مفعولیت کے ہوگا۔

وَيُعَارُ مَا اخْتَلَفَ اسْتِعْمَالُهُ اَوْ لَا اِنْ لَمْ يُعَيَّنْ مَنْتَفِعًا بِهِ وَمَا لَا يَخْتَلِفُ اِنْ عَيَّنَ اَيُّ اَنْ اَعَارَ شَيْئًا وَاِنْ لَمْ يُعَيَّنْ مَن يَنْتَفِعُ بِهِ فَلِلْمُسْتَعِيرِ اَنْ يُعِيرَهُ سِوَاءِ اخْتِلَافِ اسْتِعْمَالِهِ كَرُكُوبِ الدَّابَّةِ اَوْ لَمْ يَخْتَلَفْ كَالْحَمَلِ عَلَى الدَّابَّةِ وَاِنْ عَيَّنَ مَن يَنْتَفِعُ بِهِ فَاِنْ لَمْ يَخْتَلَفْ اسْتِعْمَالُهُ بِغَيْرِهِ جَازٌ وَاِنْ اخْتَلَفَ لَا وَكَذَا الْمَوْجَرُ اَيُّ اِذَا آجَرَ شَيْئًا فَاِنْ لَمْ يُعَيَّنْ مَن يَنْتَفِعُ بِهِ فَلِلْمُسْتَاجِرِ اَنْ يُعِيرَهُ سِوَاءِ اخْتِلَافِ اسْتِعْمَالِهِ اَوْ لَا وَاِنْ عَيَّنَ يُعِيرُهُ مَا لَا يَخْتَلِفُ اسْتِعْمَالُهُ لَا مَا اخْتَلَفَ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَيْسَ لِلْمُسْتَعِيرِ الْاِعَارَةُ لَآنَ الْعَارِيَةَ عِنْدَهُ اِبَاحَةً الْاِنْتِفَاعِ وَالْمُبَاحُ لَهُ لَا يَمْلِكُ الْاِبَاحَةَ وَعِنْدَنَا هِيَ تَمْلِكُ الْمَنَافِعَ وَالْمُسْتَعِيرُ لَمَّا مَلَكَ الْمَنَافِعَ كَانَ لَهُ اَنْ يُمْلِكَهَا غَيْرَهُ فَمَنْ اسْتَعَارَ دَابَّةً اَوْ اسْتَاجَرَ مَطْلَقًا يَحْمِلُ وَيُعِيرُ لَهُ اَيُّ لِلْحَمَلِ وَبِرُكُوبِهِ تَعَيَّنَ وَضَمِنَ بِغَيْرِهِ وَاِنْ اُطْلِقَ الْاِنْتِفَاعُ فِي الْوَقْتِ وَالنَّوْعِ اِنْتَفَعَ بِهِ مَا شَاءَ اَيُّ وَقْتٍ شَاءَ وَاِنْ قَيَّدَ ضَمِنَ بِالْخِلَافِ اِلَى شَرْ فِقْطِ الْقَيْدِ اِمَّا يَكُونُ فِي الْوَقْتِ دُونَ النَّوْعِ اَوْ فِي النَّوْعِ دُونَ الْوَقْتِ اَوْ فِيهِمَا فَاِنْ عَمِلَ عَلَى مُوَافَقَةِ الْقَيْدِ فَظَاهِرٌ وَاِنْ خَالَفَ فَاِنْ كَانَ الْخِلَافُ اِلَى مِثْلِ اَوْ اِلَى خَيْرٍ لَا يَضْمَنُ وَاِلَى شَرٍّ يَضْمَنُ وَكَذَا تَقْيِيدُ الْاِعَارَةِ بِنَوْعٍ اَوْ قَدَرٍ اَيُّ اِنْ وَاَفَّقَ اَوْ خَالَفَ اِلَى مِثْلِ اَوْ اِلَى خَيْرٍ لَا يَضْمَنُ وَاِلَى شَرٍّ يَضْمَنُ وَكَذَا تَقْيِيدُ الْاِعَارَةِ بِنَوْعٍ اَوْ قَدَرٍ اَيُّ اِنْ وَاَفَّقَ اَوْ خَالَفَ اِلَى مِثْلِ اَوْ اِلَى خَيْرٍ لَا يَضْمَنُ وَاِلَى شَرٍّ يَضْمَنُ.

﴿ترجمہ﴾

اور عاریت پردی جائیگی وہ چیز جس کا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو اگر متعین نہ کیا ہو اس سے نفع حاصل کرنے والے کو اور وہ چیز جس کا استعمال مختلف نہیں ہے اگر معین کر دے، یعنی ایک چیز عاریت پردی اور متعین نہیں کیا اس شخص کو جو اس سے نفع حاصل کرے تو مستعیر کے لیے جائز ہے یہ کہ وہ اسے عاریت پردے برابر ہے اس کا استعمال مختلف ہو جیسے دابہ پر سواری کرنا یا مختلف نہ ہو جیسے جانور پر سامان لادنا اور اگر معین کر دے اس شخص کو جو اس سے نفع حاصل کریگا پس اگر اس کا استعمال مختلف نہ ہو اس کے غیر کیساتھ تو جائز ہے اور اگر مختلف ہو تو نہیں، اور اسی طرح موجد ہے یعنی اگر اجرت پر کوئی چیز دی پس اگر متعین نہیں کیا اس شخص کو جو اس سے نفع حاصل کرے تو مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ اس کو عاریت پردے برابر ہے کہ اس کا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو، اور اگر متعین کر دیا تو عاریت پردے ایسی چیز جس کا استعمال مختلف نہ ہو نہ کہ وہ جس کا استعمال مختلف ہو، اور امام شافعیؒ کے نزدیک مستعیر کے لیے جائز نہیں عاریت پردی اس لیے کہ عاریت ان کے نزدیک نفع کو مباح کرنا ہے اور وہ شخص جس کے لیے مباح قرار دیا جائے تو مباح کرنے کا مالک نہیں ہوتا اور ہمارے نزدیک عاریت منافع کا مالک بنانا ہے اور مستعیر منافع کا مالک ہے تو اسکے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے غیر کو ان کا مالک بنادے، پس جس شخص نے کوئی جانور عاریت پر لیا یا اجرت پر لیا مطلقاً تو وہ بوجھ لاد سکتا ہے اور عاریت پردے سکتا ہے اسکے لیے یعنی بوجھ لادنے کیلئے، اور اس کے سوار ہونے کیساتھ وہ متعین ہو جائیگا اور ضامن ہوگا اپنے غیر کیساتھ اور اگر نفع کا اطلاق کیا وقت اور نوع میں تو اس سے نفع حاصل کرے جو چاہے جس وقت چاہے، اور اگر مقید کیا تو ضامن ہوگا بری مخالفت کی وجہ سے صرف، قید یا تو وقت میں ہوگی نہ کہ نوع میں یا نوع میں ہوگی نہ کہ وقت میں یا دونوں میں ہوگی پس اگر عمل کرے قید کے موافق تو ظاہر ہے اور اگر مخالفت کرے پس اگر مخالفت مثل کے ساتھ ہو یا بہتر چیز کے ساتھ ہو تو ضامن نہ ہوگا اور اگر بری چیز کے ساتھ ہو تو ضامن ہوگا، اور اسی طرح ہے اجارے کو مقید کرنا کسی نوع کے ساتھ یا قدر کے ساتھ۔

﴿توضیح﴾

(ويعار... الخ) معیر نے کوئی شے عاریت پردی، تو اب مستعیر اس کو عاریت پردے سکتا ہے یا نہیں اس میں تفصیل ہے، معیر نے یا تو اس شخص کو متعین کیا ہوگا جو اس سے نفع حاصل کریگا یا نہیں اگر اس نے متعین نہ کیا ہو تو پھر مستعیر اس کو عاریت کے طور پر آگے دے سکتا ہے خواہ وہ شے ایسی ہو جس کا استعمال مختلف ہو، یا ایسی ہو جس کا استعمال مختلف نہ ہو۔ استعمال مختلف ہو جیسے دابہ عاریت پر لی، تاکہ اس پر سواری کرے تو اس کا استعمال مختلف ہے اسلئے کہ کوئی سواری پر سوار ہونے کی صلاحیت رکھتا ہے جس سے جانور کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہیں اور کوئی ایسا ہوتا ہے جس کو سوار ہونے کا طریقہ نہیں آتا، اس سے جانور کو نقصان پہنچ سکتا ہے اور اس کا استعمال مختلف نہ ہو جیسے دابہ عاریت کے طور پر لی تاکہ اس پر سامان لاد سکے تو اس کا استعمال مختلف نہیں ہے اور اگر معیر نے اس شخص کو متعین کیا ہو جو اس عاریت سے نفع حاصل کرے گا تو اگر اس کا استعمال مختلف نہ ہو تب تو مستعیر اس کو آگے

عاریت کے طور پر دے سکتا ہے۔ اور اگر استعمال مختلف ہو تو پھر نہیں دے سکتا۔

(وکذا... الخ) اگر ایک چیز اجرت پردی، تو مستاجر آگے وہی چیز عاریت پر دے سکتا ہے یا نہیں؟ اس میں دیکھیں گے، اگر موجر نے اس شخص کو متعین نہ کیا ہو جو اس سے نفع حاصل کریگا تو مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ اسکو آگے عاریت کے طور پر دے خواہ اسکا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو اور اگر موجر نے اس شخص کو متعین کیا ہو جو اس سے نفع حاصل کریگا تو اگر اس کا استعمال مختلف ہو تب تو مستاجر اسکو آگے عاریت کے طور پر نہیں دے سکتا اور اگر استعمال مختلف نہ ہو تو آگے عاریت پر دے سکتا ہے۔

(وعند الشافعی... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ مستعیر مستعار آگے عاریت کے طور پر بالکل نہیں دے سکتا خواہ معیر نے من ینتفع کو متعین کیا ہو یا نہ کیا ہو اور خواہ اس عاریت کا استعمال مختلف ہو یا نہ ہو۔ جبکہ ہم اس تفصیل کے قائل ہیں جو پہلے بیان ہو چکی، ہمارے اور ان کے درمیان اختلاف کا منشا ایک اور اختلاف ہے، وہ یہ کہ عاریت کیا ہے؟ ہم کہتے ہیں کہ عاریت تملیک المنافع کا نام ہے اور ان کے نزدیک عاریت اباحة الانتفاع کو کہتے ہیں، چونکہ ہمارے نزدیک عاریت تملیک المنافع کا نام ہے تو ہم کہتے ہیں کہ مستعیر جب خود منافع کا مالک ہے تو آگے ان منافع کا مالک کسی اور کو بھی بنا سکتا ہے اور ان کے نزدیک چونکہ عاریت اباحة الانتفاع کا نام ہے تو وہ کہتے ہیں کہ جسکے لیے ایک شے مباح کر دی جائے وہ آگے اس شے کو کسی اور کیلئے مباح نہیں کر سکتا۔ پس مستعیر کے لیے منافع مباح ہیں تو وہ آگے انہیں عاریت کے طور پر نہیں دے سکتا۔

(فمن... الخ) کسی نے ایک جانور عاریت کے طور پر لیا لیکن نفع یا وقت کی تعیین نہیں کی گئی، تو اب مستعیر اور مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ خود اس پر سامان لادے یا کسی اور کو حمل (سامان لادنے کیلئے) عاریت پر دیدے۔ اس لیے کہ حمل حمل میں تفاوت نہیں ہوتا۔

(وبرکوبہ... الخ) صورت مذکورہ میں جانور سواری کرنے کے لیے مستعار لیا، تو چاہے تو خود سوار ہو اور چاہے تو دوسرے کو سوار ہونے کیلئے عاریت پر دیدے۔ لیکن اگر ایک سوار ہو گیا تو پھر وہی سواری کے لیے متعین ہو جائیگا اس کے بعد اگر دوسرے سے سواری کی تو پھر مستعیر ضامن ہوگا۔

(وان اطلق... الخ) اگر کسی نے عاریت کے طور پر کوئی شے دی، تو اس میں چار صورتیں ہیں ۱۔ وقت اور نفع کی نوع کی تعیین کر دے، ۲۔ وقت اور نفع کی نوع کی تعیین نہ کرے۔ ۳۔ وقت کی تعیین کرے اور نفع کی تعیین نہ کرے۔ ۴۔ نہ وقت کی تعیین کرے اور نہ نفع کی تعیین کرے، اگر معیر نفع اور وقت دونوں کی تعیین نہیں کرتا تو مستعیر کیلئے جائز ہے کہ جس وقت میں چاہے وہ کوئی بھی نفع اس سے حاصل کرے، اور باقی تین صورتوں میں اگر وہ معیر کی بات پر عمل کرتا ہے تو پھر ظاہر ہے اور اگر مخالفت کرتا ہے تو تین صورتیں ہیں، ۱۔ مخالفت الی مثل کرے مثلاً معیر نے کہا تم اس پر ایک من گندم لاد سکتے ہو اور اس نے ایک من جو لاد دی۔ ۲۔ مخالفت الی خیر کرے، مثلاً معیر نے کہا ایک من گندم لاد سکتے ہو اور اس نے آدھا من گندم لاد دے۔ ۳۔ مخالفت الی شر کرے، مثلاً معیر نے کہا تم اس پر ایک من گندم لاد سکتے ہو اور اس نے دو من گندم لاد دی۔ تو اگر مستعیر مخالفت

الی مثل کرے یا مخالفت الی خیر کرے تب تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر مخالفت الی شر کرتا ہے تب ضامن ہوگا۔

(و کذا... الخ) موجد نے اجارہ کے طور پر کوئی چیز دی، تو بھی یہی چار صورتیں ہیں، اگر موجد نے خاص وقت اور خاص نفع کی قید نہیں لگائی تو مستاجر پر کوئی پابندی نہ ہوگی، اور باقی تین صورتوں میں اگر موافقت کریگا تو ظاہر ہے اور اگر مخالفت کریگا تو دیکھیں گے، اگر مخالفت الی مثل کرتا ہے یا مخالفت الی خیر کرتا ہے تو ضامن نہ ہوگا اور اگر مخالفت الی شر کرتا ہے تو ضامن ہوگا۔

وَرَدُّهَا إِلَى اصْطَبِلٍ مَالِكِهَا أَوْ مَعَ عَبْدِهِ أَوْ اجِيرِهِ مَسَانَهَةً أَوْ مَشَاهِرَةً أَوْ مَعَ اجِيرٍ رَبَّهَا أَوْ عَبْدِهِ يَقُومُ عَلَى دَابَّتِهِ أَوْ لَا تَسْلِيمٌ أَيْ رَدُّ الدَّابَّةِ إِلَى اصْطَبِلٍ مَالِكِهَا فَهَلَكَتْ قَبْلَ الْوَصُولِ إِلَى مَالِكِهَا لَا يَضْمَنُ لِأَنَّ هَذَا تَسْلِيمٌ وَكَذَا إِنْ أَرْسَلَهَا الْمُسْتَعِيرُ مَعَ عَبْدِهِ إِلَى الْمَالِكِ فَهَلَكَتْ قَبْلَ الْوَصُولِ إِلَيْهِ وَكَذَا إِنْ أَرْسَلَهَا مَعَ اجِيرِهِ مَسَانَهَةً أَوْ مَشَاهِرَةً بِخِلَافِ اجِيرِهِ مِثْلَ مِثْلِهِ أَوْ فِي عِيَالِهِ فَيَضْمَنُ بِالتَّسْلِيمِ إِلَيْهِ وَكَذَا إِنْ سَلَّمَهَا إِلَى اجِيرِ الْمَالِكِ أَوْ عَبْدِهِ سِوَا مَنْ يَقُومُ عَلَى الدَّوَابِّ أَوْ لَا فَهَلَكَتْ قَبْلَ الْوَصُولِ إِلَى الْمَالِكِ وَهُوَ الْأَصَحُّ وَقِيلَ يَضْمَنُ بِالتَّسْلِيمِ إِلَى عَبْدِهِ الَّذِي لَا يَقُومُ عَلَى الدَّوَابِّ فَدَلَّتِ الْمَسْئَلَةُ عَلَى أَنَّ الْمُسْتَعِيرَ لَا يَمْلِكُ الْإِيْدَاعَ كَرَدِّ مُسْتَعَارٍ غَيْرِ نَفْسٍ إِلَى دَارِ مَالِكِهِ فَإِنَّ هَذَا تَسْلِيمٌ بِخِلَافِ الْمُسْتَعَارِ النَّفْسِ كَالْجَوَاهِرِ حَيْثُ لَا رَدَّ إِلَّا إِلَى الْمُعِيرِ بِخِلَافِ رَدِّ الْوَدِيعَةِ وَالْمَغْصُوبِ إِلَى دَارِ مَالِكِهَا فَإِنَّ هَذَا لَا يَكُونُ تَسْلِيمًا بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الرَّدِّ إِلَى الْمَالِكِ .

ترجمہ

اور جانور کا لوٹا دینا اسکے مالک کے اصطبل کی طرف یا اپنے غلام کے ہاتھ روانہ کرنا یا اپنے اجیر کے ہاتھ روانہ کرنا جو روزانہ کی اجرت لیتا ہو یا ماہوار اجرت پر لیتا ہو یا اس جانور کے مالک کے اجیر کے ہاتھ لوٹانا یا اس کے غلام کے ہاتھ لوٹانا جو اس کے جانوروں کی نگہبانی کرتا ہو یا نہ کرتا ہو، یہ حوالے کر دینا ہے، یعنی جانور لوٹا دیا اس کے مالک کے اصطبل کی طرف پھر وہ ہلاک ہو گیا اسکے مالک تک پہنچنے سے پہلے تو وہ ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ یہ تسلیم ہے اور اسی طرح حال ہے اگر مستعیر نے اس کو بھیج دیا اپنے غلام کے ساتھ مالک کی طرف پھر وہ ہلاک ہو گیا اس تک پہنچنے سے پہلے اور اسی طرح ہوگا اگر اس جانور کو بھیج دیا اپنے اس اجیر کے ہاتھ جو روزانہ کی یا ماہوار اجرت لیتا ہے بخلاف اس کے اس اجیر کے جو یومیہ اجرت لیتا ہو اس لیے کہ وہ نہیں ہے اس کے عیال میں پس وہ ضامن ہوگا اس کی طرف حوالے کرنے کے، اور اسی طرح حال ہوگا اگر وہ جانور حوالے کر دیا مالک کے اجیر کی کو یا اس کے غلام کو برابر ہے وہ جانوروں پر نگہبانی کرتا ہو یا نہ کرتا ہو پھر وہ جانور ہلاک ہو گیا مالک کی طرف پہنچنے سے، اور یہی اصح ہے، اور بعض نے کہا وہ ضامن ہوگا اس کے اس غلام کو حوالے کرنے کے ساتھ جو جانوروں کی نگہبانی نہ کرتا ہو پس دلالت کی اس

مسئلہ نے اس بات پر کہ مستعیر ودیعت پر دینے کا مالک نہیں ہوتا، جیسے غیر عمدہ مستعار کا واپس کرنا اس کے مالک کے گھر کی طرف اس لیے کہ یہ تسلیم ہے بخلاف عمدہ مستعار کے جیسے جواہر، اس طور پر کہ نہیں ہے لوٹانا مگر معیر کو، بخلاف ودیعت اور مغضوب کے واپس کرنے کے اس کے مالک کے دار کی طرف اس لیے کہ یہ حوالے کرنا نہیں ہے بلکہ ضروری ہے مالک کو واپس لوٹانا۔

﴿توضیح﴾

(وردھا... الخ) جانور اجرت یا عاریت پر لیا، اور پھر مالک کے اصطبل کی طرف پہنچا دیا پھر مالک کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی وہ جانور ہلاک ہو گیا تو مستعیر یا مستاجر ضامن نہ ہوگا۔ اس لیے کہ اصطبل کی طرف جانور کو پہنچا دینا یہ تسلیم (حوالے کر دینا) ہے اور تسلیم کے بعد ہلاکت کی صورت میں ضمان نہیں ہوتی۔

(وکذا... الخ) مستعیر نے عاریت والا جانور اپنے غلام کے ہاتھ میں دے دیا، تاکہ وہ مالک تک پہنچائے، اور مالک کے پاس پہنچنے سے پہلے ہی وہ جانور ہلاک ہو گیا تو بھی مستعیر ضامن نہ ہوگا۔

(وکذا... الخ) عاریت کا جانور اپنے مزدور کے ہاتھ میں دیا جو اجرت پر اسکے ہاں کام کرتا ہے، پھر وہ جانور مالک تک پہنچنے سے پہلے ہلاک ہو گیا تو دیکھیں گے، اگر وہ مزدور سالانہ یا ماہانہ اجرت لیتا ہے تب تو مستعیر ضامن نہ ہوگا اور اگر یومیہ اجرت لیتا ہے تو ضامن ہوگا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عاریت کا جانور اگر تسلیم کے لیے اپنے عیال کے کسی فرد کے حوالے کیا جائے تو ہلاکت کی صورت میں ضمان نہیں ہوتا اور اس کے ماسوا کسی اور کے ہاتھ اگر دے دیا جائے تو ضمان آتا ہے۔ وہ مزدور جو ماہانہ یا سالانہ تنخواہ لیتا ہے وہ عیال میں سے سمجھا جاتا ہے اسلئے اسکے ہاتھ میں جانور دینے سے ضمان واجب نہ ہوگا اور وہ مزدور جو یومیہ اجرت لیتا ہے وہ عیال میں سے نہیں سمجھا جاتا پس اس کے حوالے کرنے سے ضمان واجب ہوگا۔

(وکذا... الخ) اگر عاریت کا جانور مستعیر نے مالک کے اجیر کے حوالے کر دیا اور مالک تک پہنچنے سے پہلے وہ ہلاک ہو گیا تو مستعیر ضامن نہ ہوگا خواہ وہ مالک کا اجیر ایسا ہو جو جانوروں کی نگہبانی کرتا ہو یا نہ ہو، صحیح قول یہی ہے لیکن بعض کہتے ہیں کہ اگر مالک کے ایسے اجیر کو جانور حوالے کیا جو جانوروں کی نگہبانی کرتا ہو تب تو ضامن نہ ہوگا اور اگر مالک کے ایسے اجیر کے حوالے کیا جو جانوروں پر مقرر نہیں ہے تو مستعیر ضامن ہوگا۔

(فدلت... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ جب کہا مستعیر اجنبی کو اور یومیہ اجرت لینے والے مزدور کو اور ایک قول کے مطابق مالک کے اس اجیر کو جو جانوروں پر مقرر نہ ہو، مستعار جانور حوالے نہیں کر سکتا، تو اس سے یہ بات بھی معلوم ہو گئی کہ مستعیر ایداع نہیں کر سکتا (ودیعت پر نہیں دے سکتا) اس لیے کہ یہ صورتیں (جواہر پر بیان ہوئیں) ایداع کی صورتیں ہیں، جن کی مستعیر کو اجازت نہیں ہے۔

(کرد... الخ) اگر عاریت پر لی ہوئی چیز مالک کے دار میں پہنچا دی تو یہ تسلیم سمجھی جائیگی یا نہیں؟ (کیا یہ

سمجھا جائیگا کہ عاریت پر لی ہوئی شے مالک کو واپس مل گئی ہے یا نہیں؟) اس میں تفصیل ہے، اگر وہ مستعار غیر نفیس ہو تب تو یہ تسلیم سمجھی جائیگی اور اگر نفیس ہو جیسے جواہر، تو یہ تسلیم نہ ہوگی۔ بلکہ اس صورت میں تسلیم اس وقت متحقق ہوگی جب کہ معیر کے ہاتھ وہ شے دے دی جائے۔

(بخلاف... الخ) اگر ودیعت اور مغصوبہ شے مالک کے گھر پہنچا دی اور اسکے ہاتھ میں نہ دی تو یہ تسلیم نہ ہوگی۔ خواہ نفیس ہو یا غیر نفیس ہو۔ ضروری ہے کہ مالک کے ہاتھ میں وہ شے دی جائے۔

وعارية النقدين والمكيل والموزون والمعدود قرض لانه لا يُنتفع بهذه الاشياء الا بالاستهلاك الا اذا عيّن الانتفاع كاستعارة الدراهم ليعتبر الميزان او يُزَيّن الدكان وفائدة كونها قرضاً انها لو هلكت في يد المستعير قبل الانتفاع تكون مضمونة.

﴿ترجمہ﴾

اور عاریت پر دینا نقدین کو اور کیلی اور وزنی اور عددی چیز کو، قرض ہے، اس لیے کہ نفع حاصل نہیں کیا جاسکتا ان اشیاء سے مگر ہلاک کرنے کے ساتھ مگر جبکہ انتفاع متعین ہو جیسے دراهم کو عاریت پر لینا تاکہ آزمائے ترازو کو یا مزین کرے دوکان کو اور اسکے قرض ہونے کا فائدہ یہ ہے کہ اگر یہ ہلاک ہو جائیں مستعیر کے قبضے میں انتفاع سے پہلے تو یہ مضمون ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(وعارية... الخ) دراهم دنانیر، کیلی وزنی، اور عددی چیزوں کی عاریت قرض ہے اعارہ نہیں۔ اس لیے کہ ان اشیاء کی عاریت اعارہ کہلا سکتی ہے جن سے نفع حاصل کرنا نہیں ہلاک کیے بغیر ممکن ہو اور ان چیزوں سے انتفاع ان کو ہلاک کیے بغیر ممکن نہیں، پس یہ قرض ہونگے۔

(الا... الخ) ہاں اگر مستعیر انتفاع کو متعین کر دے، مثلاً کہے کہ مجھے دراهم دے دو تاکہ میں اسکے ذریعے اپنی ترازو قائم کروں، یا تاکہ میں ان کے ذریعے دکان کو سجاؤں تو اب یہ اعارہ ہوگا۔

(وفائدة... الخ) یہاں سے ان اشیاء کے قرض ہونے کے فائدے کو بیان کرتے ہیں، کہ یہ چیزیں اگر مستعیر کے قبضے میں انتفاع سے پہلے ہلاک ہو جائیں تو مستعیر ان کا ضامن ہوتا ہے اگر یہ اعارہ ہوتا، تو مستعیر ضامن نہ ہوتا۔

وصحّ اعارة الارض للبناء والغرس وله ان يرجع عنها ويكلف قلعها ولا يضمن ان اطلق اي لا يضمن المغير ما نقص من البناء والغرس بالقلع ان كانت الاعارة مطلقة اي غير موقّنة وضمن ما نقص بالقلع ان وقّت اي وقّت الاعارة ورجع عنها قبل ذالك الوقت وانما يضمن للغرور وفي صورة الاطلاق ما غرّ هابل اغترّ المستعير واعتمد على الاطلاق وكرة الرجوع قبله اي قبل الوقت لان فيه خلف...

الوعد ولو أعار للزرع لا يؤخذ حتى يُحصَد وقتاً أولاً لأن للزرع نهاية معلومة ففي الترك من رعاية الحقيق بخلاف الغرس إذ ليس له نهاية معلومة.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے زمین عاریت پر دینا عمارت کیلئے اور درخت لگانے کیلئے اور اس کے لیے جائز ہے کہ وہ رجوع کرے اس زمین سے اور مکلف بنائے انکے اکھیڑنے کو اور ضامن نہ ہوگا اگر اطلاق کیا یعنی ضامن نہ ہوگا معیر ان نقصان کا جو ہوا عمارت اور درختوں کو اکھیڑنے کی وجہ سے اگر عاریہ مطلقہ ہو یعنی غیر موقت ہو، اور ضامن ہوگا اس نقصان کا جو ہوا اگر موقت ہو یعنی اعارے کو موقت کیا اور رجوع کر لیا اس وقت سے پہلے، اور جزیں نیست کہ وہ ضامن ہوگا دھوکے کی وجہ سے اور اطلاق کی صورت میں اس نے دھوکہ نہیں دیا بلکہ مستعیر کو دھوکہ ہوا اور اعتماد کیا اطلاق پر، اور مکروہ ہے اس سے پہلے رجوع کرنا یعنی وقت سے پہلے اس لیے کہ اس میں وعدے کی خلاف ورزی ہے، اور اگر عاریت پردی کھیتی کے لیے تو زمین نہیں لی جائیگی حتیٰ کہ اس کو کاٹ لیا جائے خواہ وقت بیان کرے یا نہیں، اس لیے کہ کھیتی کی انتہاء معلوم ہوتی ہے پس چھوڑنے میں دونوں حقوں کی رعایت ہے بخلاف درخت لگانے کے اس لیے کہ اس کی کوئی انتہاء معلوم نہیں ہوتی۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) عمارت کھڑی کرنے کیلئے زمین کو عاریت پر دیا، یا درخت لگانے کیلئے زمین عاریت پردی تو یہ جائز ہے اور معیر کیلئے جائز ہے کہ وہ کسی بھی وقت اپنی زمین کے اعارے سے رجوع کرے اور مستعیر کو مکلف بنا سکتا ہے کہ وہ اپنی عمارت اور درخت اکھیڑے۔ باقی رہا وہ نقصان جو مستعیر کو قلع (اکھیڑنے) کو پہنچے گا اس کا معیر ضامن ہوگا یا نہیں؟ تو دیکھیں گے اگر اعارہ مطلقہ ہو یعنی کسی وقت کیساتھ مقید نہ ہو تو اب معیر مستعیر کے نقصان کا ضامن نہ ہوگا اور اگر اعارہ وقت کیساتھ مقید ہو مثلاً زمین دو سال کے لیے عاریت پردی تھی، پھر وہ معیر دو سال سے پہلے ہی رجوع کر لیتا ہے اور عمارت وغیرہ منہدم کر دیتا ہے تو اب مستعیر کے نقصان کا وہ ضامن ہوگا۔ اس صورت میں وہ ضامن اسلئے ہوگا کہ اس نے مستعیر کو دھوکہ دیا ہے کہ وقت آنے سے پہلے اس نے رجوع کر لیا ہے اور پہلی صورت میں ضامن اسلئے نہ ہوگا اب معیر نے اس کو کوئی دھوکہ نہیں دیا بلکہ مستعیر خود دھوکہ کھا گیا کہ اس نے معیر کے اطلاق پر یہ سمجھے ہوئے اعتماد کیا کہ وہ جلدی رجوع نہیں کریگا۔

(وکرہ... الخ) اگر اعارہ مقید بالوقت ہو تو معیر کیلئے مکروہ ہے کہ وہ وقت کے آنے سے پہلے اپنے اعارے سے رجوع کرے کیونکہ یہ وعدہ کی خلاف ورزی ہے۔

(ولو أعار... الخ) اگر زمین زراعت کے لیے عاریت پردی، تو اپنی عاریت سے وہ اس وقت تک رجوع نہیں کر سکتا جب تک کہ اس کھیتی کو کاٹ نہ لیا جائے، خواہ اعارہ مقید بالوقت ہو یا مطلق عن الوقت ہو۔

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر زمین درخت لگانے کیلئے عاریت پردی، اور عاریت مقید بالوقت ہے، تو کہا گیا کہ جب وقت پورا ہو جائے تو معیر اپنے اعارے سے رجوع کر سکتا ہے اور یہاں کہا گیا کہ اگر زمین زراعت کیلئے اجرت پردی تو جب تک کھیتی کو کاٹ نہ لیا جائے اس وقت تک معیر اپنے عاریت سے رجوع نہیں کر سکتا اگرچہ وقت گزر گیا ہو اس فرق کی وجہ کیا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ کھیتی کی مدت معلوم ہوتی ہے۔ اس لیے کھیتی کے پکنے اور کٹنے کا انتظار کیا جائیگا اور بخلاف غرس (در درخت لگانا) کے کہ درخت لمبے عرصے کیلئے ہوتے ہیں ان کی کوئی مدت معلوم نہیں ہوتی اس لیے وہاں وقت اعارہ کے ختم ہونے پر معیر رجوع کر سکتا ہے۔

وَاجِرَةُ رَدِّ الْمُسْتَعَارِ وَالْمُسْتَأْجِرِ وَالْمُغْصُوبِ عَلَى الْمُسْتَعِيرِ وَالْمُوجِرِ وَالْغَاصِبِ لَأَنَّ الرَّدَّ وَاجِبٌ عَلَى الْمُسْتَعِيرِ وَالْغَاصِبِ عِنْدَ طَلْبِ الْمَالِكِ وَأَمَّا عَلَى الْمُسْتَأْجِرِ التَّمَكِينُ وَالتَّخْلِيَةُ دُونَ الرَّدِّ فَإِنَّ مَنَفْعَةَ الْقَبْضِ لِلْمُوجِرِ فَيَكُونُ مَوْنَةُ الرَّدِّ عَلَيْهِ لَا عَلَى الْمُسْتَأْجِرِ .

﴿ترجمہ﴾

اور عاریت پر لی ہوئی شے اور اجرت پر لی ہوئی چیز اور غصب کی ہوئی چیز کی اجرت مستعیر، موجر اور غاصب پر ہوگی اس لیے کہ واپس کرنا واجب ہے مستعیر اور غاصب پر مالک کے طلب کرنے کے وقت اور بہر حال مستاجر پر قدرت دے دینا اور تخلیہ واجب ہے نہ کہ واپس کرنا، اسلئے کہ قبض کی منفعت موجر کیلئے ہے پس واپس کرنے کی مونت اسی پر ہوگی نہ کہ مستاجر پر۔

﴿توضیح﴾

(وَاجِرَةُ... الخ) عاریت پر لی ہوئی چیز کو واپس کرنے کی اجرت مستعیر پر ہوگی، اور اجرت پر لی ہوئی چیز کی واپسی کی اجرت موجر (مالک) پر ہوگی اور مغصوبہ شے کو واپس کرنیکی اجرت غاصب پر ہوگی، اس کی وجہ یہ ہے کہ مستعیر پر واجب ہے کہ وہ عاریت پر لی ہوئی شے مالک کو واپس لوٹائے، اس طرح غاصب پر واجب ہے کہ مالک کے طلب کرنیکے وقت مغصوبہ شے واپس کرے تو مستعیر اور غاصب پر واپسی واجب ہے، لہذا واپسی کا خرچہ بھی انکے ذمے ہونا چاہیے اور مستاجر پر واجب نہیں کہ وہ اجرت پر لی ہوئی چیز واپس کرے (یعنی مالک کے ہاتھ میں دینا واجب نہیں)، بلکہ مالک اور اس شے کے درمیان تخلیہ بھی کافی ہو جاتا ہے (یعنی مستاجر پر اتنی بات واجب ہے کہ وہ اجرت پر لی ہوئی چیز ایسی جگہ رکھ دے جہاں مالک آسانی سے اس شے کو حاصل کر سکے) جب مستاجر پر واپسی واجب نہیں تو اس پر واپسی کی اجرت بھی واجب نہ ہونی چاہیے، باقی یہ بات کہ مستاجر پر واپسی کیوں واجب نہیں ہے؟ اسکی وجہ یہ ہے کہ مستاجر نے جو اجرت پر لی ہوئی چیز پر قبضہ کیا تھا اس کا نفع موجر کو حاصل ہوا کیونکہ اس نے مستاجر سے اس کی اجرت وصول کی ہے۔ پس واپسی مستاجر پر واجب نہ ہوگی بلکہ تخلیہ واجب ہوگا۔

وَيَكْتُبُ الْمُعَارِلَهُ قَدْ أَطْعَمْتَنِي أَرْضَكَ لَا أَعْرَتَنِي إِذَا أُعِيرَتِ الْأَرْضُ لِلزَّرَاعَةِ فَأَرَادَ الْمُسْتَعِيرُ أَنْ يَكْتُبَ كِتَابًا فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَكْتُبُ لَفْظَ الْأَطْعَامِ لِأَنَّهُ أَدْلُ عَلَى الزَّرَاعَةِ فَإِنَّ إِعَارَةَ الْأَرْضِ قَدِيكُونُ لِلْبَنَاءِ وَالْغَرْسِ وَعِنْدَهُمَا يَكْتُبُ لَفْظَ الْإِعَارَةِ.

﴿ترجمہ﴾

اور لکھے وہ شخص جس کیلئے عاریت کی گئی ہے کہ قد اطعمتني ارضك، (تو نے یہ زمین مجھے زراعت کیلئے دی) اعرتني (تو نے یہ زمین مجھے عاریت کے طور پر دی) نہ لکھے جبکہ عاریت پر دی گئی ہو زراعت کیلئے، جب زمین عاریت پر دی جائے زراعت کے لیے پس مستعیر ارادہ کرے کہ کوئی تحریر لکھے تو امام صاحب کے نزدیک وہ لفظ اطعام لکھے اس لیے کہ یہ زیادہ دلالت کرنے والا ہے زراعت پر کیونکہ زمین کا اعارہ کبھی عمارت اور درخت لگانے کیلئے ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ لفظ اعارہ لکھے گا۔

﴿توضیح﴾

(ویکتب... الخ) اگر زراعت کیلئے زمین عاریت پر دی، تو معارلہ یعنی مستعیر اگر تحریر لکھنا چاہے تو کیا لکھے گا؟ امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ یوں لکھے گا ”قد اطعمتني ارضك“ اور صاحبین کے نزدیک ”اعرتني ارضك“ لکھے گا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ چونکہ زمین زراعت کیلئے اجرت پر لی ہے اس لیے ایسا لفظ لکھنا چاہیے جو زراعت پر ادل ہو۔ اور وہ لفظ اطعام ہے اعارہ نہیں۔ اسلئے کہ اعارہ کبھی غرس (درخت لگانے) اور بناء (عمارت کھڑی کرنے) کیلئے بھی ہوتا ہے۔

﴿کتاب الهبة﴾

هی تملیک عین بلاعوض ویصح بوهب ونحلث واعطیت واطعمتک هذا الطعام فان الاطعام اذا نسب الى الطعام كان هبةً واذا نسب الى الارض كان عاریةً وجعلت هذا لك واعمرتک وجعلته لك عمری قال النبی ﷺ: من اعمر عمری فھی للمعمر حال حیواته ولورثته من بعده بخلاف ما اذا قال داری لك عمری سکنی فان قوله سکنی يجعله عاریةً وحملتک علی هذه الدابة بنيتها وكسوتک هذا الثوب وداری لك هبةً تسكنها فان قوله تسكنها ليس تميزاً بل هو مشورةً وفي هبةً سکنی ای داری لك هبةً سکنی فقوله سکنی تميزٌ فيكون تفسيراً لما قبله فيكون عاریةً او سکنی هبةً ای داری لك بطريق السكنة حال كون السکنی هبةً ای موهوبةً او نحلی سکنی النحلی اسم من النحلة ای الاعطاء تقديره نحلته نحلةً. ثم قوله سکنی تميزٌ او سکنی صدقةً ای داری لك بطريق السکنی حال كون السکنی صدقةً عاریةً ای داری لك حال كونها

صدقۃ بطریق العاریۃ فعاریۃ تمیز فہم منہ المنفعۃ او ہبۃ عاریۃ ای داری لک بطریق العاریۃ حال کونہا ہبۃ فلما قال عاریۃ فہم منہا المنفعۃ معنہا حال کون المنافع موہوبۃ لک .

﴿ترجمہ﴾

ہبہ عین کا مالک بنانا ہے بغیر عوض کے اور صحیح ہے ان الفاظ کے ساتھ کہ ”میں نے ہبہ کیا، اور میں نے عطیہ کے طور پر دیا اور میں نے یہ کھانا تمہیں کھلایا،“ اس لیے کہ اطعام کی جب نسبت کی جائے کھانے کی طرف تو یہ ہبہ ہوتا ہے اور جس اس کی نسبت کی جائے زمین کی طرف تو وہ عاریہ ہے اور ”میں نے چیز تمہارے لیے کر دی اور میں نے تمہیں یہ عمر بھر کے لیے دے دی اور اس کو کر دیا تیرے لیے عمر بھر کیلئے“ حضور ﷺ نے فرمایا: جس نے عمر بھر کیلئے کوئی شے دے دی تو وہ شے موہوب لہ کیلئے ہوگی اس کی زندگی میں اور اسکے ورثاء کیلئے ہوگی اسکے مرنے کے بعد، بخلاف اس صورت کے کہ جب کہے داری لک عمری سکنی، اسلئے کہ اس کا قول سکنی اس کو عاریت بنا دیتا ہے، اور ”میں نے تمہیں اس جانور پر سوار کرایا“ ہبہ کی نیت کیساتھ اور ”میں نے تجھے یہ کپڑا پہنایا اور میرا دار تیرے لیے ہبہ ہے جس میں رہائش اختیار کرو گے“ پس تحقیق اس کا قول تسکینا یہ تمیز نہیں ہے بلکہ مشورہ ہے اور ”داری لک ہبہ سکنی“ میں یعنی میرا دار تمہارے لیے ہبہ ہے رہائش کے طور پر، پس اس کا قول سکنی تمیز ہے لہذا یہ تفسیر ہوگی اپنے ماقبل کی پس یہ عاریت ہوگی یا ”داری لک سکنی ہبہ“ یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے رہائش کے طور پر در آنحالیکہ وہ رہائش ہبہ ہے یا موہوبہ ہے، یا ”داری لک نحلی سکنی“ نحلی اسم ہے ماخوذ ہے نحلة سے یعنی عطاء کرنا اس کی تقدیر ہے نحلتها نحلة پھر اس کا قول سکنی تمیز ہے، یا ”داری لک سکنی صدقۃ“ یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے رہائش کے طریقے پر در آنحالیکہ سکنی صدقہ ہے، یا ”داری لک صدقۃ عاریۃ“ یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے در آنحالیکہ وہ صدقہ ہے عاریۃ کے طریقے پر، پس عاریۃ تمیز ہے جس سے منفعت سمجھی گئی ہے، یا ”داری لک ہبہ عاریۃ“ یعنی میرا گھر تمہارے لیے ہے عاریت کے طریقے پر در آنحالیکہ وہ ہبہ ہے پس جب عاریۃ کہا تو اس سے منفعت سمجھی گئی اس کا معنی ہے در آنحالیکہ منافع تیرے لیے موہوب ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ای تملیک... الخ) ہبہ کا لغوی معنی ہے دینا اور اصطلاح میں ہبہ تملیک العین بلا عوض کو کہتے ہیں، (کسی کو بغیر عوض کے عین کا مالک بنا دینا) تملیک کے لفظ سے وصیت خارج ہوگئی، اس لیے کہ وہ تملیک نہیں ہوتی، بلکہ وعدہ تملیک ہوتی ہے اور عین کے لفظ اعارہ خارج ہو گیا اس لیے کہ وہاں منافع کی تملیک ہوتی ہے اور بلا عوض سے بیع خارج ہوگئی اس لیے کہ وہاں تملیک العین تو ہوتی ہے لیکن عوض کے ساتھ۔

(و یصح... الخ) یہاں سے ان الفاظ کو بیان کرتے ہیں جن سے ہبہ منعقد ہو جاتا ہے چنانچہ اگر کہا وہبت

یا نحلّت، یا اعطیت، یا اطعمتک هذا الطعام، تو ہیہ صحیح ہے۔

(فان... الخ) یہاں سے اطعام کے ساتھ ہیہ کے صحیح ہونے کی توجیہ کرتے ہیں کہ اطعام کی نسبت جب طعام کی طرف ہو تو وہ ہیہ ہوتا ہے اور اگر اس کی نسبت زمین کی طرف ہو تو یہ عاریہ ہوتا ہے اور یہاں اطعام کی نسبت طعام کی طرف ہے پس یہاں ہیہ ہی مراد ہوگا۔

(و جعلت... الخ) اگر کہا جعلت هذا الک یا کہا اعمرتک یا کہا جعلت لک عمری، تو بھی ہیہ منعقد ہو جائیگا۔ اعمار کے لفظ سے ہیہ اس لیے منعقد ہو جائیگا کہ حضور ﷺ نے فرمایا: ”جس نے عمری کیا یا اپنی کوئی شے عمر بھر کے لیے دوسرے کو دے دی تو وہ شے معمر لہ (موہوب لہ) کے لیے ہوتی ہے اس کی زندگی میں، اور اس کے مرنے کے بعد اس معمر لہ کے وارثوں کے لیے ہوتی ہے۔

(بخلاف... الخ) اگر کہا داری لک عمری سکنی، تو یہ عاریت ہوگا ہیہ نہیں ہوگا اس لیے کہ آخر میں جو اس نے سکنی کا لفظ کہا اس لفظ نے اس کے قول کو عاریت بنادیا، کیوں کہ سکنی تمیز ہے جیسا کہ ماقبل میں گزرا۔

(و حملتک... الخ) اگر کہا حملتک علی هذه الدابة (میں نے تمہیں اس جانور پر سوار کرایا) تو اگر ہیہ کی نیت کرتا ہے تو ہیہ ہوگا ورنہ نہیں۔ اسی طرح اگر کہا کسوتک هذا الثوب (میں نے تمہیں یہ کپڑا پہنایا) تو بھی ہیہ ہوگا۔
(وداری... الخ) اگر کہا داری لک هبة تسکنها کہ میرا یہ گھر تمہارے لیے ہیہ ہے جس میں تم رہائش اختیار کرو گے، تو یہ ہیہ ہوگا۔

(فان قوله... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ چاہیے کہ صورت مذکورہ عاریت ہو اس لئے کہ یہاں تسکنها کے الفاظ ہیں جو عاریت پر دلالت کرتے ہیں کما مر؟ اس کا جواب دیا کہ سکونت کے الفاظ عاریت پر دلالت کرتے ہیں جب کہ یہاں پر بطور تمیز کے مذکور ہوتے۔ حالانکہ یہاں تسکنها تمیز نہیں ہے بلکہ مشورہ ہے (واہب موہوب کو یہ مشورہ دے رہا ہے کہ تمہارا اس گھر میں رہائش پذیر ہونا بہتر ہوگا)

(وفی هبة... الخ) اگر کہا داری لک هبة سکنی، تو عاریت ہوگا اسلئے کہ سکنی تمیز ہے لہذا یہ ماقبل یعنی ہیہ کی تفسیر ہوگا اور سکنی عاریت کے لئے استعمال ہوتا ہے پس یہ عاریت ہوگی معنی یہ ہوگا میرا گھر تمہارے لیے ہیہ ہے بطریق السکنی۔ اگر کہا داری لک سکنی هبة، تو یہ بھی عاریت ہوگی اس لیے کہ سکنی تمیز ہے اور ہیہ اس سکنی سے حال ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میرا دار تمہارے لیے بطریق السکنی ہے درآنحالیکہ وہ سکنی موہوب ہے۔

(ونحلی... الخ) اگر کہا داری لک نحلی سکنی تو یہ بھی عاریت ہوگا اسلئے کہ سکنی یہاں تمیز ہے جس کی وجہ سے یہ عاریت بن گیا۔ نحلی ماخوذ ہے النحلہ سے جس کا معنی ہے اعطاء اور یہ نحلی فعل محذوف نحلّت کا مفعول مطلق ہے، داری لک نحلی سکنی کی تقدیر عبارت یہ ہے نحلّت لک هذه الدار نحلّة سکنی۔

(سکنی... الخ) اگر کہا داری لک سکنی صدقة تو بھی عاریت ہوگا اس لیے کہ سکنی تمیز ہے اور صدقة

اس سکنی سے حال ہے اس کا معنی یہ ہے کہ میرا گھر تمہارے لیے ہے بطریق السکنی در آنحالیکہ وہ سکنی صدقہ ہے۔
(صدقہ... الخ) اگر کہا: داری لک صدقہ عاریہ، تو یہ بھی عاریت ہوگی کیونکہ عاریہ تمیز ہے جس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ مالک صرف مخاطب کو منافع کا مالک بنانا چاہتا ہے اس میں عاریت تمیز ہے اور صدقہ عاریہ سے حال ہے۔ اس قول کا معنی یہ ہے کہ میرا گھر تمہارے لیے ہے در آنحالیکہ یہ صدقہ ہے بطریق العاریہ۔

(اوہبہ... الخ) اگر کہا: داری لک ہبہ عاریہ، تو یہ بھی عاریت ہوگی اسلئے کہ اس میں عاریہ تمیز ہے جب عاریہ کہا تو اس سے معلوم ہوا کہ مالک مخاطب کو صرف منافع کا مالک بنانا چاہتا ہے، داری لک ہبہ عاریہ میں ہبہ حال ہے اور اس کا معنی یہ ہے کہ میرا گھر تمہارے لیے بطریق العاریہ ہے در آنحالیکہ وہ ہبہ ہے۔

وَتَتِمُّ بِالْقَبْضِ الْكَامِلِ اِی تَتِمُّ الْهَبَةُ بِالْقَبْضِ الْكَامِلِ الْمُمَكِّنِ فِی الْمَوْهُوبِ لِلْمَوْهُوبِ لَهُ فَالْقَبْضُ الْكَامِلُ فِی الْمَوْهُوبِ الْمَنْقُولِ مَا يُنَاسِبُهُ وَفِی الْعَقَارِ مَا يُنَاسِبُهُ فَقَبْضُ مِفْتَاحِ الدَّارِ قَبْضٌ لَهَا وَالْقَبْضُ الْكَامِلُ فِی مَا یَحْتَمِلُ الْقِسْمَةَ بِالْقِسْمَةِ حَتّٰی یَقَعُ الْقَبْضُ عَلٰی الْمَوْهُوبِ بِطَرِیْقِ الْاَصَالَةِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَّكُونَ بِتَبْعِیَةِ قَبْضِ الْكُلِّ وَفِیْمَا لَا یَحْتَمِلُ الْقِسْمَةَ بِتَبْعِیَةِ قَبْضِ الْكُلِّ .

﴿ترجمہ﴾

اور تام ہوگا ہبہ قبض کامل کیساتھ یعنی ہبہ تام ہوگا اس قبضے کے ساتھ جو کامل ہو ممکن ہو موہوب میں موہوب نہ کیلئے پس قبض کامل موہوب منقول میں وہ ہوگا جو اس کے مناسب ہے اور زمین میں وہ ہوگا جو اس کے مناسب ہے، پس دار کی چابیوں پر قبضہ اس دار پر قبضہ ہے اور قبض کامل اس چیز میں جو تقسیم کا احتمال رکھتی ہے، تقسیم کیساتھ ہوگا حتی کہ قبض واقع ہو جائے موہوب پر اصالت کے طریقے پر بغیر اس بات کے کہ وہ کل کے قبضے کے تابع ہوتے ہوئے ہو اور اس چیز میں جو تقسیم کا احتمال نہیں رکھتی، کل کے قبضے کے تبعیہ کے ساتھ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وَتَتِمُّ... الخ) ہبہ اس وقت تام ہوتا ہے جب موہوبہ شے میں موہوب کا قبضہ کامل ہو جائے۔ موہوب منقول میں قبضہ کامل وہ ہوگا جو اس کے مناسب ہے اور موہوب غیر منقول میں قبضہ کامل اسی کے مناسب ہوگا۔ لہذا گھر پر اس وقت قبضہ سمجھا جائیگا جب اس گھر کی چابی پر قبضہ کر لیا جائے اس طرح موہوب اگر قابل تقسیم ہے اس پر قبضہ کامل اس وقت ہوگا جب اس کو تقسیم کر دیا جائے، جب تقسیم ہو جائے تو موہوب پر قبضہ بطریق الاصالہ ہوگا، کل پر قبضہ کے تابع نہ ہوگا اور اگر موہوب غیر قابل تقسیم ہے تو اس پر قبضہ کل پر قبضہ کے تابع ہوتے ہوئے ہوگا۔

فتصحَّ إن قبضَ فی مجلسِها بلاذنٍ وبعده باذنٍ ای اذا قبضَ فی مجلسِ الهبة بلاذنٍ کان قبضاً لأنَّ الهبة دليلُ الاذنِ وبعْدَ انقضاءِ المجلسِ لا بُدَّ ان یأذنَ الواهبُ صریحاً کُمُشاعٍ لا یُقَسَّمُ متعلقٌ بقوله فتصحَّ والمرادُ به انه اذا قَسَمَ لا یبقی منفعتُه کالرُّحی والحَمَّامِ والبيتِ الصغیرِ لا فیما یُقَسَّمُ ای لا یصحُّ الهبةُ فی مُشاعٍ لو قَسَمَ یبقی منفعتُه عندنا خلافاً للشافعی وهذا الخلافُ مبنیٌّ علی اشتراطِ القبضِ هو یقولُ المُشاعُ محلٌّ للقبضِ کما فی البیعِ ونحوه ونحنُ نقولُ القبضُ منصوصٌ علیه ههنا فلا بُدَّ من کماله لقوله علیه السلام: لا یجوزُ الهبةُ الا مَحْوزَةً مقبوضةً ولا فرقَ عندنا بینَ ان یهبه من الشریکِ او من الاجنبیِّ والمُفسدُ هو الشیوعُ المُقارِنُ لا الشیوعُ لِطاری کما اذا وَهَبَ ثم رَجَعَ فی البعضِ الشائعِ او استُحِقَّ البعضُ الشائعُ بخلافِ الرهنِ فانَّ الشیوعَ الطاری مُفسدٌ له فان قَسَمَ وَسَلَّم صَحَّ ای اذا وَهَبَ النصفَ المُشاعَ ثم قَسَمَ وَسَلَّم صَحَّ لأنَّ تمامه بالقبضِ وعند القبضِ لا شیوعُ .

﴿ترجمہ﴾

پس ہبہ صحیح ہے اگر قبضہ کر لیا اس کی مجلس میں بغیر اجازت کے اور اسکے بعد اجازت کے ساتھ یعنی جب قبضہ کر لے ہبہ کی مجلس میں بغیر اجازت کے تو یہ قبضہ ہوگا اسلئے کہ ہبہ دلیل ہے اجازت کی اور مجلس کے ختم ہونے کے بعد ضروری ہے کہ واہب اجازت دے صراحۃً جیسے وہ مشترک چیز جو قابل تقسیم نہ ہو، یہ متعلق ہے مصنف کے قول فتصح کے ساتھ اور مراد یہ ہے کہ جب تقسیم کر لی جائے تو اس کی منفعت باقی نہ ہو جیسے چکی، حمام اور چھوٹا کمرہ، نہ کہ اس چیز میں جو تقسیم ہوتی ہو یعنی ہبہ صحیح نہیں ہے اس مشترک میں جو اگر تقسیم کر دی جائے تو اس کی منفعت باقی رہے ہمارے نزدیک بخلاف امام شافعیؒ کے اور یہ اختلاف مبنی ہے قبض کے شرط ہونے پر وہ کہتے ہیں کہ مشترک شے قبض کا محل ہے جیسے کہ بیع وغیرہ میں اور ہم کہتے ہیں کہ قبض کے بارے میں یہاں نص وارد ہے پس ضروری ہے اس کا کامل ہونا بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ ہبہ جائز نہیں مگر اس حال میں کہ وہ شے الگ کی ہوئی ہو اس پر قبضہ کیا گیا ہو، اور کوئی فرق نہیں ہمارے نزدیک اس بات کے درمیان کہ وہ ہبہ کرے اپنے شریک کو یا اجنبی کو اور وہ چیز جو فاسد کرنے والی ہے وہ وہ شیوع ہے جو ساتھ ملا ہوا ہو نہ کہ وہ شیوع جو طاری ہو جیسا کہ جب ہبہ کیا پھر رجوع کر لیا اس کے بعض شائع (غیر معین حصے) میں یا بعض شائع (غیر معین حصہ) کا استحقاق ہو گیا، بخلاف رہن کے اس لیے کہ شیوع طاری اس کے لیے مفسد ہے پس اگر تقسیم کر لیا اور سپرد کر دیا تو صحیح ہے یعنی اگر ہبہ کیا نصف مشترک کا پھر اس کو تقسیم کر لیا اور حوالے کر دیا تو صحیح ہوگا اس لیے کہ اس کا تام ہونا قبضے کے ساتھ ہوتا ہے اور قبضے کے وقت کوئی شیوع نہیں۔

﴿توضیح﴾

(فتصح... الخ) ہبہ کے بعد اگر مجلس ہبہ درخواست نہیں ہوئی اور موہوب لہ نے اس پر قبضہ کر لیا حالانکہ مالک

نے اس کو قبضہ کرنے کی اجازت نہیں دی تھی تو صحیح ہے۔ اجازت مالک ضروری نہیں ہے اس لیے کہ ہبہ اس بات کی دلیل ہے کہ مالک کی طرف سے اذن پایا جاتا ہے اور اگر مجلس درخواست ہوگئی تو اس پر قبضہ کے جائز ہونے کیلئے واہب کا صراحتہ اجازت دینا ضروری ہے۔

(کمشاع... الخ) مشاع ایسی چیز کو کہتے ہیں جو شریکین کے درمیان مشترک ہو اور آپس میں انہوں نے اس کو تقسیم نہ کیا ہو اسکی دو قسمیں ہیں، قابل تقسیم اور غیر قابل تقسیم، قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ اگر اسکو تقسیم کر دیا جائے تو اسکی منفعت باقی رہے اور غیر قابل تقسیم سے مراد یہ ہے کہ اگر اس کو تقسیم کر دیا جائے تو اس کی منفعت باقی نہ رہے جیسے چکی، حمام اور چھوٹا کمرہ وغیرہ، مشاع اگر قابل تقسیم نہیں تو اس کا ہبہ تو جائز ہے اور اگر قابل تقسیم ہے تو اس کا ہبہ ہمارے نزدیک جائز نہیں اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ جائز ہے یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے کہ ہبہ کے لیے قبضہ شرط ہے یا نہیں؟ ہم کہتے ہیں کہ ہبہ کے لیے قبض کامل ضروری ہے ان کے نزدیک قبضہ ضروری نہیں، چونکہ مشاع اگر قابل تقسیم ہو تو اس میں قبضہ کامل نہیں ہو سکتا اس لیے اسکا ہبہ جائز نہیں (واضح ہو کہ قابل تقسیم میں قبضہ کامل اس وقت ہوگا جب اس کو تقسیم کر دیا جائے کما مر اور یہاں ابھی تک اس کو تقسیم نہیں کیا گیا اس لیے کہا کہ اس میں قبض کامل نہیں ہو سکتا) ان کے نزدیک چونکہ قبضہ شرط ہی نہیں اسلئے اس کا ہبہ جائز ہے ان کی دلیل یہ ہے کہ مشاع محل عقد ہے اس کی بیع وغیرہ ہو سکتی ہے تو جس طرح مشاع دیگر عقود کا محل بن سکتا ہے اسی طرح ہبہ کا بھی محل بن سکتا ہے۔

(ونحن... الخ) ہماری دلیل یہ ہے کہ ہبہ میں قبضہ نص سے ثابت ہے، حدیث میں ہے لا يجوز الهبة الا محوزة مقبوضة کہ ہبہ اس وقت جائز ہے جب وہ محوز ہو، یعنی واہب کے علاوہ اس میں کسی اور کا حصہ نہ ہو اور اس پر قبضہ بھی کیا جائے اور وہ مشاع جو قابل تقسیم ہو اس میں بھی چونکہ دوسرا شریک ہوتا ہے لہذا اس پر قبضہ کامل اس وقت ہو سکے گا جب کہ غیر موہوب کو بھی ساتھ ملا دیا جائے جو کہ دوسرے شریک کا حق ہے۔ حالانکہ دوسرے کے حق کو ہبہ میں شامل کرنا جائز نہیں۔ پس اس کا ہبہ جائز نہیں ہے۔

(ولا فرق... الخ) مشاع جو قابل تقسیم ہو اس کا ہبہ مطلقاً جائز نہیں، خواہ اپنے شریک کو ہبہ کرے یا اجنبی کو، شریک کو ہبہ کرے جیسے ایک دار میں دو شریک تھے ایک شریک نے اپنا حصہ دوسرے شریک کو ہبہ کر دیا اور اجنبی کو ہبہ کرے جیسے ایک دار میں دو شریک تھے ایک شریک نے اپنے حصے کا نصف یعنی کل دار کا ربع ایک اجنبی کو ہبہ کر دیا تو یہ دونوں صورتیں ناجائز ہیں۔

(والمفسد... الخ) اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات جانی چاہیے کہ شیوع کی دو قسمیں ہیں، شیوع مقارن اور شیوع طاری، شیوع مقارن یہ ہے کہ عقد کے وقت شیوع (اشتراک) پایا جائے مثلاً ہبہ کے وقت دار موہوب دو کے درمیان مشترک تھا اور شیوع طاری یہ ہے کہ عقد کے وقت شیوع نہ ہو لیکن بعد میں طاری ہو جائے مثلاً پہلے دار کا ہبہ کیا پھر اس کے بعض شائع (غیر متعین حصے) میں رجوع کر لیا۔ یا دار کا ہبہ کیا پھر اس کے بعض غیر متعین حصے میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا

اب سمجھیں کہ یہاں سے شارح ایک وہم کو دور کرنا چاہتے ہیں وہم یہ ہے کہ جب کہا مشاع قابل تقسیم کا ہبہ جائز نہیں تو شاید اس کا یہ مطلب ہے کہ مطلقاً شیوع ہبہ کیلئے مفسد ہے خواہ وہ شیوع مقارن ہو یا طاری ہو تو اس وہم کو دور کر دیا کہ مفسد وہ شیوع ہے جو مقارن ہو، وہ شیوع جو طاری ہو عقد ہبہ کے لیے مفسد نہیں ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر کسی نے کوئی شے مرتہن کے پاس رہن رکھوائی پھر اس کے بعض میں کسی کا استحقاق ثابت ہو گیا (مثلاً غلام رہن کے طور پر رکھوایا پھر پتہ چلا کہ اس غلام کے نصف میں کسی اور کا حق ہے) تو عقد رہن باطل ہو جاتا ہے تو دیکھیں، یہاں شیوع اس رہن میں پایا گیا، اور یہ شیوع طاری ہے مقارن نہیں اس کے باوجود یہ عقد رہن باطل ہو گیا تو چاہیے کہ عقد ہبہ میں بھی اگر شیوع طاری پایا جائے تو ہبہ فاسد ہو جائے؟ اس کا جواب دیا کہ شیوع طاری عقد رہن کے لیے مفسد ہے اس لیے عقد رہن باطل ہو جاتا ہے اور اس قسم کا شیوع ہبہ کے لیے مفسد نہیں اس لیے عقد ہبہ باطل نہیں ہوتا۔

(فان قسم... الخ) مشاع قابل تقسیم کا ہبہ کیا پھر اس کو اپنے شریک کے ساتھ تقسیم کر دیا اور موہوب لہ کو پھر حوالے کر دیا تو اب ہبہ صحیح ہے۔ (مثلاً داردو آدمیوں کے درمیان مشترک تھا، ایک شریک نے اپنے حصے کا ہبہ کیا پھر اس نے اپنے شریک کے ساتھ اس گھر کو تقسیم کر دیا اور اپنا حصہ موہوب لہ کے حوالے کر دیا تو صحیح ہے)

(لان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ وہ مشاع جو قابل تقسیم ہو اس کا ہبہ جائز نہیں ہوتا پھر آپ نے کیسے کہا صحیح؟ اس کا جواب دیا کہ مشاع کا ہبہ اس وقت جائز نہیں ہوتا جب کہ ہبہ کے تام ہونے کے وقت اس میں شیوع ہو اور ہبہ قبضہ کے وقت تام ہوتا ہے اور یہاں قبضہ کے وقت کوئی شیوع نہیں پایا جاتا۔ اسلئے کہ قبضہ سے پہلے ہی اس موہوب کی تقسیم ہو چکی ہے پس یہ ہبہ صحیح ہوگا۔

فَإِنْ وَهَبَ دَقِيقًا فِي بُرٍّ أَوْ دَهْنًا فِي سَمِيسٍ لَا. وَإِنْ طَحَنَ أَوْ أَخْرَجَ وَسَلَّمْ وَكَذَ السَّمْنُ فِي اللَّبَنِ أَيْ لَا يَجُوزُ لِأَنَّ الْمَوْهُوبَ مَعْدُومٌ وَقَدْ أَلْهَبَ بِخِلَافِ الْمُشَاعِ وَهَبَ لِبْنٍ فِي ضَرْعٍ وَصُوفٍ عَلَى غَنَمٍ وَزَرْعٍ وَنَخْلٍ فِي الْأَرْضِ وَتَمْرٍ فِي نَخْلٍ كَالْمُشَاعِ أَيْ لَا يَجُوزُ هَذِهِ الْهَبَاتُ لَكِنْ إِنْ فُصِّلَتْ هَذِهِ الْأَشْيَاءُ عَنْ مِلْكِ الْوَاهِبِ وَقُبِضَتْ تَصَحُّ وَتَمَّ هَبُهُ مَعَ الْمَوْهُوبِ لَهُ بِإِقْبَاضٍ جَدِيدٍ وَمَا وَهَبَ لِطِفْلِهِ بِالْعَقْدِ وَمَا وَهَبَ لِأَجَنبِيٍّ لَهُ بِقَبْضِهِ عَاقِلًا أَوْ قَبْضِ ابْنِهِ أَوْ جَدِّهِ أَوْ وَصِيِّ أَحَدِهِمَا أَوْ أُمِّهِ هُوَ مَعَهَا أَوْ أَجَنبِيٍّ يُرَبِّيهِ وَهُوَ مَعَهُ أَوْ زَوْجِهَا لَهَا بَعْدَ الزَّفَافِ أَيْ زَوْجِ الطِّفْلِ الْمَوْهُوبِ لَهُ لِأَجْلِهَا لَكِنْ بَعْدَ الزَّفَافِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کسی نے ہبہ کیا آٹے کا گندم میں یا تیل کا تلوں میں تو جائز نہیں اگرچہ پیس لے (گندم کو) یا تیل نکال دے اور حوالے کر دے اور اسی طرح ہے دودھ میں گھی، نہیں ہے سوائے اسکے کہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ موہوب معدوم ہے ہبہ کے

وقت بخلاف مشترک کے اور جائز نہیں تھنوں میں موجود دودھ کا ہبہ اور بھیڑوں کی پشت پر لگی اون کا ہبہ اور زمین میں موجود کھیتی یا کھجور کے درختوں کا ہبہ اور کھجور کے درخت پر لگے کھجور کا ہبہ مشاع کی طرح، یعنی یہ ہے جائز نہیں ہے لیکن اگر ان چیزوں کو جدا کر لیا گیا واہب کی ملک سے اور قبضہ کر لیا گیا تو صحیح ہے، اور تام ہو جائیگا ہبہ اس چیز کو جو موبہ ب لہ کے قبضے میں ہے بغیر نئے قبضے کے اور اس چیز کا ہبہ جو بچے کیلئے کیا گیا، (تام ہوگا) عقد کیساتھ، اور اس چیز کا ہبہ جو اس کو اجنبی نے ہبہ کی (تام ہوگا) اسکے قبضہ کرنے کیساتھ درآں حالیکہ وہ سمجھدار ہو یا اسکے باپ یا اس کے دادا یا ان میں سے کسی ایک کے وصی یا اس ماں کے کے قبضے کے ساتھ کہ بچہ جس کے ساتھ ہے یا اس اجنبی کے قبضے کے ساتھ جو اس کی تربیت کرتا ہے حالانکہ وہ بچہ اس کے پاس ہے یا اس بچی کے شوہر کے قبضے کے ساتھ رخصتی کے بعد، یعنی اس بچی کے شوہر کے قبضے کیساتھ جس کو ہبہ کیا گیا ہے لیکن رخصتی کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(فان وہب... الخ) اگر کہا کہ میں اس گندم میں موجود آلے کا ہبہ کرتا ہوں یا کہا تلوں میں موجود تیل کا ہبہ کرتا ہوں تو یہ صحیح نہیں اگرچہ پہلی صورت میں وہ گندم کو پیس لے اور دوسری صورت میں وہ تلوں سے تیل نکال لے اور پھر حوالے بھی کر دے۔ اسی طرح اگر کہا کہ میں دودھ میں موجود گھی کا ہبہ کرتا ہوں اور پھر دودھ سے گھی نکال کر حوالے کر دیا تو بھی جائز نہیں۔

(انما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ مشاع قابل تقسیم کے ہبہ کے بعد اگر تقسیم ہو جائے اور پھر اس کی تسلیم کر دی جائے تو ہبہ جائز ہو جاتا ہے اور ان آخری تین مسائل میں موبہ ب کے تسلیم سے ہبہ جائز نہیں ہوتا؟ اس کا جواب دیا کہ ان آخری تین مسائل میں موبہ ب کے وقت معدوم تھا اسلئے کہ گندم میں آٹا، تلوں میں تیل اور دودھ میں گھی معدوم ہوتا ہے اور معدوم کا ہبہ جائز نہیں ہوتا اسلئے ان صورتوں میں ہبہ جائز نہیں ہے بخلاف مشاع قابل تقسیم کے کہ ہبہ کے وقت وہ موجود ہوتا ہے لہذا تقسیم کے بعد اگر تسلیم ہو جائے تو ہبہ جائز ہو جائیگا۔

(وہبة... الخ) تھنوں میں موجود دودھ کا ہبہ، بھیڑوں میں موجود اون، اور زمین پر لگی کھیتی اور درخت کا ہبہ اور کھجور کے درخت پر لگے کھجور کا ہبہ مشاع کی طرح ہے۔ یعنی جس طرح مشاع کا ہبہ جائز نہیں ہاں اگر تقسیم کے بعد تسلیم کر دی جائے تو جائز ہو جاتا ہے اسی طرح ان صورتوں میں بھی ہبہ جائز نہیں ہے ہاں اگر ان اشیاء کو واہب کی ملکیت سے نکال دیا جائے اور قبضہ موبہ ب کو کر دیا جائے تو ہبہ جائز ہو جائیگا۔

(وتم... الخ) اگر واہب نے موبہ ب لہ کو ایسی چیز ہبہ کی جو پہلے سے اس کے قبضہ میں ہے تو ہبہ تام ہو جائیگا اور نئے قبضہ کی ضرورت نہیں ہے۔ اگر کسی نے اپنے چھوٹے بچے کو ایک شے ہبہ کی تو ہبہ محض عقد کے ساتھ ہی تام ہو جائیگا بغیر قبضہ کے اور اگر کسی اجنبی نے بچے کو ایک شے ہبہ کی تو ہبہ کے تام ہونے میں تفصیل یہ ہے کہ اگر وہ بچہ عاقل ہو تو ہبہ اس وقت تام

ہوگا جب وہ خود اس پر قبضہ کر لے اور اگر وہ غیر عاقل ہے تو اس وقت ہبہ تام ہوگا جب اس کا باپ یا دادا یا ان میں کسی کا وصی یا وہ ماں جس کی پرورش میں یہ بچہ ہے یا وہ اجنبی جو اس بچے کی پرورش کر رہا ہے قبضہ کر لے۔

(اوزوجھا... الخ) چھوٹی بچی کی شادی ہوگئی پھر اس کو کوئی شے ہبہ کی گئی اور اسکے شوہر نے زفاف (رخصتی) کے بعد اس پر قبضہ کر لیا تو ہبہ تام ہو جائیگا اور اگر اس شوہر نے اس پر زفاف سے پہلے قبضہ کیا تو ہبہ تام نہ ہوگا۔

وصحَّ هبةُ اثنينِ داراً لو احِدٍ لَّانَّ الكُلَّ يَقَعُ فِي يَدِهِ بلا شيوعٍ وفي عكسه لا، اي هبةٌ واحدٍ الاثنينِ داراً لا تصحُّ عند ابى حنيفةٍ وعند هما تصحُّ لَّانَّ التملكِ واحدٌ فلا شيوعٌ كما اذا رهنَ من رجلينِ وله انَّ هذه هبةُ النصفِ من كُلِّ واحدٍ فيثبتُ الشيوعُ بخلافِ الرهنِ لانه محبوسٌ بدينِ كُلِّ واحدٍ بكماله كَتَصَدَّقَ عشرةً على غنَّينِ وصحَّ على فقيرينِ اي اذا تصدَّقَ بعشرةٍ على غنَّينِ لا يصحُّ عند ابى حنيفةٍ وكذا اذا وهبَ لهما للشيوعِ وعند هما تصحُّ الهبةُ لانه لا شيوعٌ عندهما كما في هبةِ واحدٍ داراً من اثنينِ وكذا تصحُّ الصدقةُ على غنَّينِ لَّانَّ الصدقةَ على الغنَّينِ يُرادُ بها الهبةُ مجازاً والهبةُ جائزةٌ ولو تصدَّقَ بعشرةٍ على فقيرينِ او وهبَ العشرةَ لهما جازاً بالاتفاقِ لَّانَّ الصدقةَ يُرادُ بها وجهُ الله تعالى قال النبي ﷺ: الصدقةُ تقعُ في كفِّ الرحمنِ قبلَ انْ تقعَ في كفِّ الفقيرِ. فلا شيوعٌ وأما الهبةُ على الفقيرِ فهي صدقةٌ والصدقةُ جائزةٌ فكذا الهبةُ.

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے دو کا ہبہ کرنا ایک دار کو ایک آدمی کیلئے، اس لیے کہ سارا دار واقع ہوگا اس کے قبضے میں بغیر شیوع کے اور اس کے عکس میں نہیں، یعنی ایک کا دو آدمیوں کے لیے دار کا ہبہ کرنا صحیح نہیں ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ تملیک ایک ہے پس کوئی اشتراک نہیں ہے جیسا کہ رہن رکھوائے دو آدمیوں کے پاس، اور امام صاحب کے دلیل یہ ہے کہ یہ نصف کا ہبہ ہے ہر ایک کو پس اشتراک ثابت ہو جائیگا بخلاف رہن کے اس لیے کہ وہ محبوس ہوتا ہے ہر ایک کے دین کے بدلے میں مکمل طور پر جیسا کہ صدقہ کرنا دو غنیوں پر اور صحیح ہے دو فقیروں پر، یعنی اگر صدقہ کر دیا دس دراهم کا دو غنیوں پر تو صحیح نہیں امام صاحب کے نزدیک اور اسی طرح اگر ہبہ کیا ان دونوں کے لیے، شیوع کی وجہ سے، اور صاحبین کے نزدیک ہبہ صحیح ہے اس لیے کہ کوئی شیوع نہیں ہے ان کے نزدیک جیسا کہ ایک آدمی کا دو کے لیے دار کا ہبہ کرنا اور اسی طرح صحیح ہے دو غنیوں پر صدقہ کرنا اس لیے کہ دو غنیوں پر صدقہ سے مراد ہوتا ہے ہبہ مجازاً، اور ہبہ جائز ہے، اور اگر صدقہ کیا دس دراهم کا دو فقیروں پر یا دس کا ہبہ کیا انکے لیے تو جائز ہے بالاتفاق اسلئے کہ صدقہ سے ارادہ کیا جاتا ہے اللہ تعالیٰ کی ذات کا، حضور ﷺ نے فرمایا کہ صدقہ واقع ہوتا ہے رحمٰن کے ہاتھ میں قبل اس کے کہ وہ واقع ہو جائے فقیر کے ہاتھ میں، پس کوئی شیوع نہیں ہے، بہر حال دو فقیروں پر ہبہ، تو

وہ صدقہ ہے اور صدقہ جائز ہے تو اس طرح ہبہ (جائز) ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) دو آدمی اپنا دار ایک آدمی کو ہبہ کرتے ہیں تو صحیح ہے اس لیے کہ اب یہاں شیوع نہیں ہے کیونکہ سارا دار ایک کے قبضہ میں جائیگا۔

(وفی عکسہ... الخ) اگر ایک آدمی دو آدمیوں کو اپنا دار ہبہ کرتا ہے تو امام صاحب کے نزدیک جائز نہیں۔ اور صاحبین کے نزدیک جائز ہے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ یہاں بھی شیوع نہیں پایا جاتا اسلئے کہ دونوں کی طرف سے تملیک ایک ہے (دونوں بیک وقت موہوب لہ کو اس دار کا مالک بنا رہے ہیں) صاحبین اس مسئلے کو ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں وہ مسئلہ یہ ہے کہ ایک آدمی نے اپنی شے بطور رہن لے دو آدمیوں کے پاس رکھوائی تو جائز ہے، پس جس طرح عقد رہن دو کیساتھ ہو سکتا ہے جبکہ ایک ہی چیز رہن کے طور پر دی جا رہی ہو اسی طرح عقد ہبہ بھی دو کیساتھ ہو سکتا ہے جبکہ ایک ہی چیز کا ہبہ کیا جا رہا ہو۔ (ولہ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ یہ ہبہ اسلئے جائز نہیں کہ یہاں شیوع پایا جاتا ہے، اسلئے کہ جب ایک آدمی دو کو دار کا ہبہ کرے گا تو ایک کیلئے نصف دار کا ہبہ ہو جائیگا اور دوسرے کیلئے بھی باقی نصف کا ہبہ ہو جائیگا اور یہ شیوع ہے۔

(بخلاف... الخ) یہ صاحبین کے قیاس کا جواب ہے کہ اس مسئلے کو رہن والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں، اس لیے کہ وہاں کسی قسم کا شیوع نہیں ہے کیونکہ ایسا نہیں ہوتا کہ مرہون کا نصف ایک مرتہن کے پاس اسکے دین کے بدلے میں محبوس ہو۔ اور دوسرے مرتہن کے پاس اسکے دین کے بدلے میں باقی نصف محبوس ہو۔ بلکہ وہاں ہر ایک کے دین کے بدلے میں مکمل مرہون محبوس ہوتی ہے۔

(کتصدق... الخ) دس دراہم دو اغنیاء کو ہبہ کیے یا صدقہ کر دیے تو امام صاحب کے نزدیک یہ صحیح نہیں اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے، امام صاحب کے نزدیک اسلئے صحیح نہیں کہ شیوع پایا جاتا ہے، کیونکہ اس نے جو دس دراہم صدقہ یا ہبہ کیے ہیں ان میں پانچ ایک کے ہیں اور دوسرے پانچ دوسرے کے ہیں تو گویا یہ پانچ پانچ دراہم کا ہبہ ہو گیا۔ اور صاحبین کے نزدیک صحیح اس لیے ہے کہ یہاں ان کے نزدیک شیوع نہیں پایا جاتا، یہ ایسا ہے جیسا کہ ایک آدمی دو آدمیوں کو دار کا ہبہ کر دے تو جائز ہوتا ہے پس صاحبین کے نزدیک دو غنیوں پر ہبہ بھی جائز ہے اور صدقہ بھی، ہبہ تو اس لیے جائز ہے کہ یہاں شیوع نہیں اور صدقہ اس لیے جائز ہے کہ غنی پر صدقہ سے مراد مجازاً ہبہ ہوتا ہے، جب ہبہ جائز ہے تو صدقہ بھی جائز ہوگا۔

(ولو تصدق... الخ) اگر دو فقیروں پر دس دراہم کا صدقہ کر دیا جائے یا دس دراہم ان کو ہبہ کر دیا جائے تو بالاتفاق جائز ہے۔ صدقہ تو اس لیے جائز ہے کہ یہاں بھی شیوع نہیں پایا جاتا۔ اس لیے کہ حدیث میں ہے کہ صدقہ رحمان کی ہتھیلی میں آتا ہے قبل اس کے کہ وہ فقیر کی ہتھیلی میں آئے، تو جب پہلے صدقہ اللہ تعالیٰ کے پاس جائیگا تو کوئی شیوع نہ ہوگا، اس

لیے کہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں اور ہبہ اس لیے جائز ہے کہ فقیر کو ہبہ کرنا درحقیقت صدقہ ہے، جب دو فقیروں پر دس درہم کا صدقہ جائز ہے تو ہبہ بھی جائز ہوگا۔

﴿باب الرجوع عنها﴾

وَمَنْ وَهَبَ فَرَجَعَ صَحَّ هَذَا عِنْدَنَا لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْوَاهِبُ أَحَقُّ بِهَبَّتِهِ مَالِمَ يُثْبِتْ أَيْ مَالِمَ يُعَوِّضْ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَصَحُّ إِلَّا فِي هَبَةِ الْوَالِدِ لَوْلَدِهِ لِقَوْلِهِ: لَا يَرْجِعُ الْوَاهِبُ فِي هَبَةِ إِلَّا الْوَالِدَ فِي مَا يَهَبُ لَوْلَدِهِ. وَنَحْنُ نَقُولُ بِهِ أَيْ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَرْجَعَ إِلَّا الْوَالِدُ فَإِنَّهُ يَتِمَلَّكُهُ لِلْحَاجَةِ وَمَنْعَهُ الزِّيَادَةَ الْمُتَّصِلَةَ كِبْنَاءٍ وَغَرَسٍ وَثَمَنِ لَا مُنْفَصِلَةَ وَهِيَ مِثْلُ الْوَلَدِ وَمَوْتِ أَحَدِ الْعَاقِدِينَ وَعَوَضُ ضَيْفٍ إِلَيْهَا وَلَوْ مِنْ أَجْنَبِيٍّ بِنَحْوِ خُذْهُ عَوَضَ هَبَتِكَ فَقَبْضُ الْوَاهِبِ فَلَوْ وَهَبَ وَلَمْ يُضِفْ رَجَعَ كُلُّ بَهَبْتِهِ وَخَرُوجُهَا عَنْ مِلْكِ الْمَوْهُوبِ لَهُ وَالزَّوْجِيَّةُ وَقَتِ الْهَبَةِ فَلَوْ وَهَبَ لَهَا وَنَكَحَهَا رَجَعَ وَلَوْ وَهَبَ فَأَبَانَ لَا وَقَرَابَةُ الْمَحْرَمِيَّةِ وَهَلَاكُ الْمَوْهُوبِ وَضَابِطُهَا حُرُوفُ دَمْعٍ خَزَقَةٌ قَدْ قِيلَ بَيْتٌ وَمَانِعٌ حَقُّ الرُّجُوعِ إِلَى الْهَبَةِ يَا صَاحِبِي حُرُوفُ دَمْعٍ خَزَقَةٌ فَالذَّالُ الزِّيَادَةُ وَالْمِيمُ الْمَوْتُ وَالْعَيْنُ الْعَوَضُ وَالْخَاءُ الْخُرُوجُ وَالزَّاءُ الزَّوْجِيَّةُ وَالْقَافُ الْقَرَابَةُ وَالْهَاءُ الْهَلَاكُ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے ہبہ کیا پھر رجوع کر لیا تو صحیح ہے یہ ہمارے نزدیک ہے بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہوتا ہے جب تک کہ عوض نہ لے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک رجوع صحیح نہیں مگر والد کے اپنے ولد کو ہبہ کرنے میں بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ واہب رجوع نہ کرے اپنے ہبہ میں مگر والد اس چیز میں جو اس نے ہبہ کی ہو اپنے ولد کو اور ہم بھی یہی کہتے ہیں یعنی مناسب نہیں ہے کہ وہ رجوع کرے مگر والد، اس لیے کہ وہ مالک ہوتا ہے اس کا ضرورت کی وجہ سے اور اس رجوع کا ممنوع ہونا اس زیادتی کی وجہ سے ہوگا جو متصل ہو جیسے عمارت کھڑی کرنا اور درخت لگانا اور گھی، نہ کہ اس زیادتی کی وجہ سے جو منفصل ہو اور وہ جیسے ولد، اور عاقدین میں سے کسی کی موت کی وجہ سے، اور اس عوض کی وجہ سے جو اس ہبہ کی طرف منسوب ہو اگرچہ اجنبی کی طرف سے ہو جیسے اس کو لے لو اپنے ہبہ کے عوض کے طور پر، پس واہب نے قبضہ کر لیا پس اگر ہبہ کیا اور اس کو منسوب نہیں کیا تو رجوع کرے ہر ایک اپنے ہبہ سے اور اس ہبہ کے موہوب لہ کی ملک سے نکلنے کی وجہ سے، اور زوجیت کی وجہ سے ہبہ کے وقت پس اگر عورت کے لیے ہبہ کیا پس اس سے نکاح کر لیا تو رجوع کر سکتا ہے اور اگر ہبہ کیا پھر اسکو طلاق بائنہ دے دی تو نہیں، اور محرمیت کی رشتہ داری کی وجہ سے، اور موہوب کی ہلاکت کی وجہ سے، اور ان کو جمع کرنے والے حروف دمع خزقہ ہیں، تحقیق ایک شعر کہا گیا کہ ہبہ کی طرف رجوع کے حق کو منع کرنے والے اے میرے دوست حروف دمع خزقہ ہیں، پس دال

زیادتی ہے اور میم موت ہے اور عین عوض ہے اور خاء خروج ہے اور زاء زوجیت ہے اور قاف قرابت ہے اور ہاء ہلاکت ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن وھب... الخ) ہبہ کے بعد رجوع ہمارے نزدیک جائز ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جائز نہیں، ہاں اگر والد اپنے ولد کو ہبہ کرے تو والد رجوع کر سکتا ہے۔ ہماری دلیل یہ ہے کہ واہب اپنے ہبہ کا زیادہ حقدار ہے جب تک کہ اس کا عوض نہ لے لے، معلوم ہوا کہ واہب رجوع کر سکتا ہے اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ حضور ﷺ نے فرمایا کہ ”واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہ کرے مگر والد رجوع کر سکتا ہے اس چیز میں جو اس نے ہبہ کی ہو اپنے ولد کو“ اس سے معلوم ہوا کہ والد کے علاوہ کوئی بھی ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا۔

(ونحن... الخ) یہاں سے امام شافعیؒ کی دلیل کا جواب ہے کہ لا یرجع الواہب کا مطلب یہ ہے کہ ہبہ سے رجوع کرنا مناسب نہیں ہے، یہ مطلب نہیں کہ واہب کے لیے رجوع جائز نہیں ہے اور ہم بھی یہ کہتے ہیں کہ ہبہ سے رجوع مناسب نہیں ہے، باقی اس حدیث میں جو یہ بات مذکور ہے کہ والد اپنے ولد سے ہبہ کا رجوع کر سکتا ہے تو اس رجوع کا جائز ہونا اسلئے نہیں کہ اس نے ہبہ کیا ہے بلکہ اس وجہ سے ہے کہ اسکو اپنے بیٹے کے مال میں تصرف کا حق حاصل ہوتا ہے، اسلئے کہ حدیث میں ہے ”انت و مالک لابیك“ (تو اور تیرا مال تیرے باپ کا ہے۔)

(ومنعہ... الخ) یہاں سے ان عوارض کو بیان کرتے ہیں جن کی وجہ سے ہبہ سے رجوع نہیں ہو سکتا وہ عوارض کل آٹھ ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ موہوب (ہبہ کی ہوئی شے) میں ایسی زیادتی ہو جائے جو اس موہوب کیساتھ متصل ہو، جیسے زمین ہبہ کی اور موہوب لہ نے اس میں عمارت کھڑی کر دی، یا اس میں درخت لگا دیے یا ستو ہبہ کیا اور موہوب لہ نے اس میں گھی ملا دیا، اور اگر زیادتی ایسی ہو جو منفصل ہو تو یہ اس کی وجہ سے رجوع ممنوع نہ ہوگا جیسے باندی ہبہ کی اور موہوب لہ کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا تو واہب اس باندی کا رجوع کر سکتا ہے۔

(وموت... الخ) عاقدین یعنی واہب اور موہوب لہ میں سے کوئی ایک مر جائے تو بھی ہبہ سے رجوع باطل ہوگا۔
(وعوض... الخ) اگر ہبہ کا عوض لے لیا گیا، اور اس عوض کو اسی ہبہ کی طرف منسوب کیا گیا تو بھی رجوع جائز نہ ہوگا اگرچہ اجنبی کو ہبہ کیا ہو۔ مثلاً موہوب لہ واہب کو کوئی چیز دیدے اور یہ کہے خذہ عوض ہبتک (اس کو اپنے ہبہ کا عوض سمجھ کر لے لے) اسکے بعد واہب نے اس شے پر قبضہ کر لیا تو ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا اور اگر ہبہ کیا اور اس کا عوض بھی لے لیا لیکن اس عوض کو ہبہ کی طرف منسوب نہ کیا تو اب متعاقدین (واہب، موہوب لہ) میں سے ہر ایک اپنے ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے۔
(وخرجھا... الخ) اگر موہوب موہوب لہ کی ملک سے نکل گیا، تو بھی رجوع نہیں کر سکتا، خروج عن ملک اس لیے کہا کہ اگر موہوب لہ نے موہوب کسی کو ودیعت کو طور پر دے دی تو واہب رجوع کر سکتا ہے۔

(والزوجیۃ... الخ) ہبہ کے وقت زوجیت ہو تو بھی رجوع نہ ہو سکے گا۔ مثلاً اپنی بیوی کو حالت نکاح میں ہبہ کیا، پھر اس سے رجوع کرنا چاہتا ہے تو ٹھیک نہیں۔ پس اگر اجنبیہ کو ہبہ کیا پھر اسکے ساتھ نکاح کر لیا تو اب اپنے ہبہ سے رجوع کر سکتا ہے، اسلئے کہ ہبہ کے وقت ان دونوں کے درمیان زوجیت نہ تھی اور اگر اپنی بیوی کو طلاق بائنہ دیدی پھر اسکو ہبہ کیا تو اب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا اس لیے کہ ہبہ کے وقت زوجیت قائم تھی۔

(وقرابة... الخ) اگر واہب اور موہوب لہ کے درمیان قرابتہ محرمیہ ہے تو بھی واہب اپنے ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا قرابتہ محرمیہ سے مراد ایسی قرابت ہے جو حرمت نکاح کو واجب کرنے والی ہو مثلاً چچا، ماموں وغیرہ۔

(وهلاك... الخ) موہوب اگر ہلاک ہو جائے تو بھی ہبہ سے رجوع نہیں ہو سکتا اسلئے کہ رجوع عن الہبہ اس وقت ہو سکے گا جب موہوب موجود ہو اور ہلاکت کے بعد موہوب موجود نہیں رہتا۔

(وضابطها... الخ) یہاں سے ان عوارض کے مخفف کو بیان کرتے ہیں جو رجوع عن الہبہ سے مانع ہیں، کہ ان کے لیے ضابطہ یہ حروف ہیں دمع حزقة، جن کو اس شعر میں جمع کر دیا گیا ہے۔

مانع حق الرجوع فی الہبۃ یا صاحبی حروف دمع حزقة

اس میں دال سے زیادتی کی طرف اشارہ ہے یعنی موہوب میں زیادتی متصلہ پائی جائے، اور میم سے موت کی طرف اشارہ ہے یعنی عاقدین میں کوئی ایک مرجائے، اور عین سے عوض کی طرف اشارہ ہے یعنی ہبہ کا عوض لے لیا جائے اور اس عوض کو ہبہ کی طرف منسوب کیا جائے اور خاء سے خروج کی طرف اشارہ ہے یعنی موہوب موہوب لہ کی ملک سے نکل جائے اور زاء سے زوجیت کی طرف اشارہ ہے یعنی ہبہ کی وقت واہب اور موہوب کے درمیان زوجیت قائم ہو اور قاف سے قرابت کی طرف اشارہ ہے یعنی واہب اور موہوب لہ کے درمیان قرابتہ محرمیہ موجود ہو، اور ہاء سے ہلاکت کی طرف اشارہ ہے یعنی موہوب موہوب لہ کے پاس سے ہلاک ہو جائے۔

ورجع فی استحقاق نصف الہبۃ بنصف عوضها لا فی استحقاق نصف العوض حتی یرد ما بقی هذا عندنا وعند زفریر جمع بالنصف اعتباراً بالنصف الآخر ولنا انه ظہر بالاستحقاق ان العوض هو الباقي فقط فمالہ یردہ لا یرجع بالہبۃ وانما یكون له حق الرد لانه لم یسقط حق الرجوع الا ان یسلم له کل العوض ولم یسلم ولو عوض نصفها رجع بمالہ یعوض ولو باع نصفها اولم یبع شیئاً رجع فی النصف یعنی ان باع الموہوب لہ نصف الہبۃ فللواہب ان یرجع فی النصف الباقي وكذا اذا لم یبع شیئاً فللواہب حق الرجوع فی النصف لان له الرجوع فی الكل ففی النصف اولی .

ترجمہ

اور رجوع کرے نصف ہبہ کے استحقاق میں اس کے نصف عوض کا نہ کہ نصف عوض کے استحقاق میں حتی کہ لوٹا دے وہ

چیز جو باقی ہے، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک رجوع کریگا نصف کا قیاس کرتے ہوئے دوسرے عوض پر اور ہماری دلیل یہ ہے کہ استحقاق کی وجہ سے یہ بات ظاہر ہوگئی ہے کہ عوض صرف وہ ہے جو باقی ہے پس جب تک اس کو لوٹا نہ دے، ہبہ کا رجوع نہیں کر سکتا اور جزیں نیست کہ اس کے لیے واپسی کا حق ہوگا اس لیے کہ ساقط نہیں ہوگا رجوع کرنے کا حق، مگر یہ کہ اس کو سارا عوض سپرد کر دیا جائے حالانکہ اس کو سپرد نہیں کیا گیا، اور اگر اس کے نصف کا عوض لے لیا تو رجوع کر سکتا ہے اس چیز میں جس کا عوض نہیں لیا پس اگر موہوب لہ نے بیع کر دی اسکے نصف کی یا بالکل بیع نہیں کی تو رجوع کر سکتا ہے نصف میں، یعنی اگر موہوب لہ نے نصف ہبہ کی بیع کر دی تو واہب کے لیے جائز ہے کہ وہ باقی نصف میں رجوع کرے اور اسی طرح حال ہے اگر کسی چیز کی بیع نہ کی پس واہب کے لیے ثابت ہوگا رجوع کا حق نصف میں، اسلئے کہ اسکے لیے رجوع جائز ہے کل میں پس نصف میں بطریق اولی جائز ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ورجع... الخ) ہبہ بالعوض میں اگر نصف ہبہ کا استحقاق ہو گیا تو موہوب لہ نصف عوض کا رجوع کر سکتا ہے، (مثلاً دار ہبہ کیا اور اس کا عوض پانچ سو لے لیا، اسکے بعد پتہ چلا نصف دار کسی اور کا ہے تو اب موہوب لہ واہب سے نصف عوض یعنی ڈھائی سو واپس لے سکتا ہے) اور اگر اس صورت میں نصف عوض کا استحقاق ہو گیا تو واہب اپنے نصف ہبہ سے رجوع نہیں کر سکتا جب تک باقی عوض نہ لوٹا دے۔ جب عوض لوٹا دے تو اب اپنا موہوب واپس لے سکتا ہے (مثلاً اس صورت میں اگر ڈھائی سو کے بارے میں پتہ چلا کہ وہ کسی اور کے ہیں تو واہب کو چاہیے کہ باقی نصف یعنی ڈھائی سو موہوب لہ کو دیدے اور اس کو کہے کہ اب دار واپس کر دو) امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اس صورت میں بھی واہب نصف ہبہ کا رجوع کر سکتا ہے وہ پہلی صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ جس طرح اگر نصف ہبہ کا استحقاق ہو جائے تو موہوب لہ نصف عوض کا رجوع کر سکتا ہے اسی طرح اگر نصف عوض کا استحقاق ہو جائے تو واہب بھی اپنی نصف ہبہ میں رجوع کر سکتا ہے۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ جب نصف عوض کا استحقاق ہو تو اس سے یہ بات ظاہر ہوگئی کہ اس کل ہبہ کا عوض فقط وہ ہے جو استحقاق سے بچ گیا ہے تو ہم یوں سمجھیں گے کہ ابتداء ہی سے اس ہبہ کا عوض اتنی مقدار ہے جو استحقاق سے بچ گئی ہے لہذا واہب اپنے ہبہ سے رجوع اس وقت کر سکے گا جب وہ اس باقی ماندہ عوض کو واپس کر دے بخلاف اس صورت کے کہ جب نصف ہبہ کا استحقاق ہو تو موہوب لہ نصف عوض واپس اسلئے لے سکتا ہے کہ وہ پورا عوض دینے پر راضی اسلئے ہوا تھا کہ اسے کل موہوب مل رہی تھی، استحقاق کی صورت میں وہ کل موہوب سے محروم ہو گیا ہے لہذا اپنا نصف عوض واپس لے سکتا ہے۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر نصف عوض میں استحقاق ثابت ہو جائے تو چاہیے کہ واہب بالکل رجوع نہ کر سکے، اسلئے کہ یہ ہبہ بالعوض ہے اور ہبہ بالعوض رجوع سے مانع ہوتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ہبہ بالعوض رجوع

کے حق کو اس وقت ساقط کر دیتا ہے جب کہ کل عوض واہب کو مل جائے اور یہاں کل عوض واہب کو نہیں ملا اس لیے کہ نصف کسی اور کا نکل آیا، پس واہب کے لیے ہبہ سے رجوع جائز ہوگا۔

(ولو عوض... الخ) اگر واہب نے ہبہ کے نصف کا عوض لے لیا اور نصف کا نہیں لیا تو واہب ہبہ کے اس نصف کا رجوع کر سکتا ہے جس کا عوض نہیں لیا، (مثلاً ایک دار ہبہ کیا اور اس کے نصف کا عوض پانچ سو لیا تو اب اگر رجوع کرنا چاہے تو دار کے اس نصف میں رجوع کر سکتا ہے جس کا اس نے عوض نہیں لیا۔)

(ولو باع... الخ) اگر موہوب لہ نے نصف ہبہ بیچ دیا تو واہب کیلئے جائز ہے کہ وہ باقی نصف کا رجوع کرے۔ اسی طرح اگر موہوب لہ نے موہوب کا کوئی حصہ نہیں بیچا تو بھی واہب کے لیے جائز ہے کہ وہ نصف ہبہ میں رجوع کرے، اس لیے کہ واہب نے اگر ہبہ کا عوض نہ لیا ہو تو اس وقت وہ کل موہوب کا رجوع کر سکتا ہے تو نصف کا رجوع بطریق اولیٰ کر سکے گا۔

و لا یصح الا بتراضٍ او حکم قاضٍ فلو اعتق الموهوب بعد الرجوع قبل القضاء صح ای اعتق الموهوب له الموهوب ولو منعه فهلك لم یضمن ای منع الموهوب له الموهوب عن الواهب بعد مارجع لكن لم یقض القاضی فهلك الموهوب فی ید الموهوب له لا یضمن و کذا ان هلك فی ید بعد قضاء القاضی لان یدہ غیر مضمونۃ الا اذا طلبه فمنعه مع القدرة علی التسليم وهو مع احدهما ای الرجوع مع التراضی او قضاء القاضی فسخ من الاصل لا هبة للواهب فلم یشرط قبضه .

ترجمہ

اور صحیح نہیں ہے (رجوع) مگر باہمی رضامندی کیساتھ یا قاضی کے فیصلے کے ساتھ پس اگر آزاد کر دیا موہوب کو رجوع کے بعد فیصلے سے پہلے تو صحیح ہے یعنی موہوب لہ نے موہوب کو آزاد کر دیا اور اگر اس کو روکا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا یعنی موہوب لہ نے موہوب کو واہب سے روک دیا بعد اس کے اس نے رجوع کیا لیکن قاضی نے فیصلہ نہیں کیا پھر موہوب لہ نے ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا اور اسی طرح اگر ہلاک ہو گیا اس کے قبضے میں قاضی کے فیصلے کے بعد، اسلئے کہ اس کا قبضہ مضمون نہیں ہے مگر جبکہ وہ اسکو طلب کرے پس اسکو روک دے سپردگی پر قدرت کے باوجود، اور وہ انہیں ایک کیساتھ یعنی رجوع کرنا باہمی رضامندی کیساتھ یا قضاء قاضی کیساتھ، فسخ ہے اصل سے نہ کہ واہب کے لیے ہبہ، پس اس کا قبضہ مشروط نہ ہوگا۔

توضیح

(ولا یصح... الخ) ہبہ سے رجوع اس وقت جائز ہے جب کہ واہب اور موہوب لہ دونوں راضی ہوں یا قاضی فیصلہ کر دے کہ موہوب واپس کی جائے۔

(فلو اعتق... الخ) واہب نے غلام ہبہ کیا اور پھر اپنے اس ہبہ سے رجوع کیا تو قاضی نے ابھی تک

اس کے حق میں فیصلہ نہیں کیا تھا کہ موہوب لہ نے اس غلام کو آزاد کر دیا تو یہ آزادی صحیح ہے اس لیے کہ یہ آزادی قاضی کے فیصلے سے پہلے کی ہے۔

(ولو منعه... الخ) واہب نے ہبہ سے رجوع کیا اور موہوب نے انکار کر دیا اور قاضی نے ابھی تک فیصلہ نہیں کیا تھا کہ موہوب موہوب لہ کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو وہ موہوب لہ ضامن نہ ہوگا، اسی طرح اگر قاضی نے صورت مذکورہ میں واپسی کا فیصلہ کر دیا اسکے بعد موہوب اس کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تب بھی موہوب لہ ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ موہوب لہ کا قبضہ مضمون نہ ہوگا۔

(الا اذا... الخ) واہب نے ہبہ کر دیا اور پھر اپنے ہبہ سے رجوع کیا اور قاضی نے اسکے حق میں فیصلہ کر دیا اور موہوب لہ اس بات پر قادر تھا کہ وہ یہ موہوب واہب کے حوالے کر دے لیکن اس نے حوالے نہیں کیا پھر موہوب اس کے قبضہ میں ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہوگا۔

(وهو مع... الخ) ہبہ سے رجوع خواہ قضاء قاضی کیساتھ ہو یا تراضی کیساتھ ہو یہ فسخ من الاصل ہوتا ہے یعنی یوں سمجھیں گے کہ ہبہ ہوا ہی نہیں تھا۔ یہ واہب کیلئے ہبہ نہیں ہوتا یعنی یوں نہیں سمجھیں گے کہ موہوب لہ نے واہب کو ہبہ کیا ہے۔ (فلم يشترط... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ رجوع عن الهبة فسخ ہوتا ہے ہبہ نہیں ہوتا اس لیے موہوب لہ جب واپس کرے تو اس رجوع یعنی فسخ عن الهبة کے تام ہونے کے لیے واہب کا قبضہ بھی ضروری نہیں ہے۔

وصحَّ في المشاع فان تلف الموهوبُ اى في يد الموهوب له فاستحقَّ فضمن الموهوب له لم يرجع على واہبه لانَّ الهبة عقد تبرُّع فلا يستحقُّ فيها السلامة وهى بشرطِ العوضِ هبة ابتداءً اى يشترط قبضهما وتبطل بالشيوع يجوز أن يكون قبضهما من باب اضافة المصدر الى الفاعل والمفعول محذوف للدلالة ويجوز أن يكون على العكس وبيع انتهاءً فتردُّ بالعيب وخيار الرؤية وثبت الشفعة هذا عندنا وعند زفر والشافعى هى بيع ابتداءً وانتهاءً لانَّ الاعتبار للمال قلنا يشمل على المعنيين فيجمع بينهما ما أمكن فإن قلت الهبة تمليك العين بلا عوض والبيع تمليك بعوض فكيف يجمع بينهما وايضا التمليك لا يجرى فيه الشرط فقوله وهبت لك هذا على أن تهب لى ذالك صار بمعنى ملكك هذا بذالك قلت يحمل على المعنيين فى الحالين كالا ابتداءً والبقاء والتمليك لا يجرى فيه شرط يصير به قماراً وأما الشرط الذى يصير به فى المال عوضاً صحيحاً فالتمليك لا ينافيه فيكون شرطاً ابتداءً اعتباراً للعبارة حتى لا يصير كالبيع لازماً قبل القبض لكنه شرط بمعنى العوض اعتباراً بما يؤول اليه حتى يترتب عليه احكام البيع حالة البقاء لا فى الابتداء .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے رجوع کرنا مشاع (مشترک) میں پس اگر موہوب ہلاک ہو گیا یعنی موہوب لہ کے قبضے میں پھر اس میں کسی کا حق نکل آیا اور موہوب لہ ضامن بنا تو اب وہ اپنے واہب پر رجوع نہیں کریگا اسلئے کہ ہبہ عقد تبرع ہے پس اس میں واجب نہ ہوگا سلامتی کا ہونا اور یہ ہبہ عوض کی شرط کے ساتھ ابتداء ہبہ ہے پس شرط ہوگا ان پر قبضہ کرنا اور باطل ہوگا شیوع کے ساتھ، جائز ہے کہ مصنف کا قول ”ان یکون قبضہما“ مصدر کی فاعل کی طرف اضافت کی قبیل سے ہو اور مفعول محذوف ہو دلالت کی وجہ سے اور جائز ہے کہ عکس پر ہو، اور بیع ہے انتہاء، پس واپس کیا جائیگا عیب، اور خیار رویت کی وجہ سے اور شفعہ کو ثابت کرنے والا ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک یہ بیع ہے ابتداء اور انتہاء اسلئے کہ اعتبار معانی کا ہوتا ہے، ہم کہتے ہیں کہ یہ دو معنوں پر مشتمل ہوتا ہے پس ان دونوں کو جمع کیا جائیگا جتنا ممکن ہے، پس اگر تم کہو کہ ہبہ عین کا مالک بنانا ہے بغیر عوض کے اور بیع مالک بنانا ہے عوض کیساتھ، تو کیسے ان دونوں کو جمع کیا جائیگا اور نیز تملیک میں شرط جاری نہیں ہوتی پس اس کا قول کہ ”میں نے تمہیں یہ ہبہ کیا اس شرط پر تو مجھے وہ چیز ہبہ کرے“ یہ ہو جائیگا اس معنی میں کہ میں نے تمہیں اس چیز کا مالک بنایا اس چیز کے بدلے میں؟ تو میں کہوں گا کہ اس کو محمول کیا جائیگا دونوں معنوں پر دو حالتوں میں جیسا کہ ابتداء اور بقاء، اور تملیک میں ایسی شرط جاری نہیں ہوتی جسکی وجہ سے وہ جواب بن جائے بہر حال وہ شرط جس کی وجہ سے وہ بالآخر صحیح عوض بن جائے تو تملیک اسکے منافی نہیں ہے پس یہ شرط ہوگی ابتداء عبارت کے اعتبار سے حتی کہ نہیں ہوگا ہبہ بیع کی طرح درآں حالانکہ لازم ہونے والا ہو قبضے سے پہلے، لیکن یہ شرط ہے عوض کے معنی میں اس چیز کا اعتبار کرتے ہوئے جسکی طرف اسکی انجام ہے حتی کہ مرتب ہونگے اس پر بیع کے احکام بقاء کی حالت میں نہ کہ ابتداء کی حالت میں۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) رجوع عن الهبہ مشاع میں بھی جائز ہے اس کی صورت یوں ہے کہ کسی نے دار کا ہبہ کیا اور اسکے بعض شائع (دار کے بعض غیر متعین حصے) میں رجوع کر لیا تو یہ جائز ہے۔

(فان تلف... الخ) موہوب لہ کے قبضہ میں موہوب ہلاک ہو گیا پھر اس کے بعد اس موہوب کا کوئی مستحق نکل آیا اور موہوب لہ نے اس کو ضمان ادا کر دیا تو اب یہ موہوب لہ واہب سے رجوع نہیں کر سکتا ہے اس لیے کہ ہبہ عقد تبرع ہے اور عقد تبرع میں سلامتی معقود علیہ واجب نہیں ہوتی (یعنی عقد تبرع میں عاقد پر یہ واجب نہیں ہوتا کہ معقود علیہ ایسی شے ہو جو ہر عیب سے پاک ہو) پس واہب پر بھی یہ واجب نہ تھا کہ وہ ایسی چیز کا ہبہ کرتا جو ہر قسم کے عیب اور استحقاق سے خالی ہو۔

(وہی... الخ) ہبہ بشرط العوض ابتداء ہبہ ہے اور انتہاء بیع ہے۔ چونکہ یہ ابتداء ہبہ ہے اس لیے اس پر ہبہ والے احکام جاری ہونگے پس قبضہ بھی ضروری ہوگا اور اگر یہ مشاع کا ہبہ ہے تو باطل ہوگا اور چونکہ یہ انتہاء ہے اسلئے اس پر بیع

والے احکام جاری ہونگے پس اس موہوب کو عیب اور خیار رویت کی وجہ سے واپس بھی کیا جاسکے گا اور اس پر شفعہ بھی ثابت ہوگا امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ہبہ بشرط العوض ابتداء بھی بیع ہے اور انتہاء بھی بیع ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ اعتبار معانی کا ہوتا ہے نہ کہ الفاظ کا، اور ہبہ بشرط العوض متنی کے اعتبار سے بیع ہے اگرچہ لفظوں کے اعتبار سے ہبہ ہے، پس معنی کا اعتبار کرتے ہوئے یہ ابتداء اور انتہاء بیع ہوگی۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ ہبہ بشرط العوض میں دو معنی پائے جاتے ہیں، ایک تبرع اور دوسرا مبادلہ، تو ہم ان دونوں معنوں کو جمع کریں گے جس قدر ممکن ہو، پس کہیں گے کہ یہ ابتداء تو ہبہ ہے اور انتہاء بیع ہے۔

(يجوز... الخ) یہاں سے قبضہ ہما کی ترکیب کو بیان کرتے ہیں، کہ اس میں قبض کی ہما ضمیر کی طرف اضافت میں دو احتمال ہیں، ایک یہ کہ یہ اضافت المصدر الی الفاعل ہو اس صورت میں مفعول محذوف ہوگا اسلئے کہ فاعل اس پر دلالت کر رہا ہے تقدیر عبارت یہ ہوگی فیشرط قبض الواهب والموهوب له یعنی واہب کا (عوض پر) اور موہوب کا (موہوب پر) قبضہ مشروط ہے اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ یہ اضافت المصدر الی المفعول ہو اور فاعل محذوف ہو اسلئے کہ مفعول اس پر دلالت کر رہا ہے تقدیر عبارت اس طرح ہوگی ”فیشرط قبض العوض والهبة“ مطلب یہ ہے کہ واہب کے لیے عوض پر اور موہوب لہ کیلئے موہوب پر قبضہ کرنا مشروط ہے۔

(فان قلت... الخ) یہاں سے دو سوالوں کو نقل کر کے ان کا جواب دیتے ہیں، پہلا سوال یہ ہے کہ یہ کہنا صحیح نہیں کہ ہبہ بشرط العوض ہبہ بھی ہے اور بیع بھی، اسلئے کہ ہبہ تملیک العین بلا عوض کا نام ہے، اور بیع تملیک العین بالعوض کو کہتے ہیں اور ان میں منافات ہے تو ان کے درمیان جمع کیسے ممکن ہوگی؟ اور دوسرا سوال یہ ہے کہ ہبہ بشرط العوض کو ہبہ قرار نہیں دینا چاہیے بلکہ صرف بیع قرار دینا چاہیے؟ اسلئے کہ ہبہ تملیک ہوتی ہے اور تملیک میں شرط جاری نہیں ہوتی پس اگر ہبہ بالعوض کو ہبہ قرار دیں تو تملیک میں شرط لازم آئیگی، جو کہ درست نہیں لہذا ہبہ بشرط العوض بیع ہوگی۔ پس اگر کسی نے کہا و ہبت هذا الک علی ان تهب لی ذالک، (میں نے تمہیں اس چیز کا ہبہ کیا اس شرط کیساتھ کہ تم بھی مجھے فلاں چیز کا ہبہ کرو) تو اس کا معنی یہ ہوگا ملککست هذا بذالک (میں نے تمہیں اس چیز کا فلاں چیز کے بدلے میں مالک بنادیا) اور یہ بیع ہے۔

(قلت... الخ) یہاں سے پہلے سوال کا جواب ہے کہ معنیں متضادین جب ایک ہی حالت میں مراد لیے جائیں تو ان کے درمیان جمع ممکن نہیں ہوتی اور اگر دو حالتوں میں انکو رادیا جائے تو ان کے درمیان جمع ممکن ہوتی ہے اور یہاں ہبہ بشرط العوض میں بیع اور ہبہ متضاد ہیں، جو دو حالتوں میں مراد ہیں، ہبہ والا معنی ابتداء کی حالت میں ہے اور بیع والا معنی انتہاء کی حالت میں ہے۔

(والتملیک... الخ) یہاں سے دوسرے سوال کا جواب ہے کہ شرط کی دو قسمیں ہیں ایک وہ ہوتی ہے

جسکی وجہ سے تملیک جو ابن جائے، اور ایک وہ ہوتی ہے جس کی وجہ سے تملیک جو نہ بنے، ایسی شرط جس کی وجہ سے تملیک جو نہ بنے وہ شرط تملیک میں جاری ہو سکتی ہے، تملیک اسکے منافی نہیں ہے، ہاں ایسی شرط جس کی وجہ سے تملیک جو ابن جائے، تملیک اسکے منافی ہوتی ہے وہ تملیک میں جاری نہیں ہو سکتی اور ہبہ بشرط العوض میں بھی عوض کی شرط ایسی شرط ہے جسکی وجہ سے تملیک جو نہیں بنتی بلکہ انتہاء یہ عوض صحیح ہوتا ہے چونکہ یہ شرط جائز ہے فاسد نہیں لہذا یہ ہبہ صحیح ہوگا۔

(فیکون... الخ) یہاں سے ہبہ بشرط العوض کے ابتداء کے لحاظ سے ہبہ ہونے اور انتہاء کے لحاظ سے بیع ہونے کی وضاحت کرتے ہیں، کہ ہبہ بشرط العوض عبارت کے اعتبار سے شرط محض ہے لہذا ابتداء میں یہ بیع کی طرح نہ ہوگا، کہ بیع جس طرح قبل القبض لازم ہوتی ہے، یہ ہبہ بھی قبل القبض لازم ہو جائے، ہبہ قبل القبض لازم نہیں ہوتا اور یہ شرط انجام کے لحاظ سے عوض ہے لہذا انجام کے اعتبار سے اس پر بیع والے احکام جاری ہونگے، پس عیب اور خیار رویت کی وجہ سے اس کی واپسی جائز ہوگی اور اس پر شفعہ بھی ہو سکے گا۔

﴿فصل﴾

وَمَنْ وَهَبَ أَمَةً أَوْ حَمَلَهَا أَوْ عَلَى أَنْ يَرُدَّهَا عَلَيْهِ أَوْ يُعْتِقَهَا أَوْ يَسْتَوْلِدَهَا أَوْ وَهَبَ دَارًا أَوْ تَصَدَّقَ بِهَا عَلَى أَنْ يَرُدَّ عَلَيْهِ شَيْئًا مِنْهَا أَوْ يُعَوِّضَهُ شَيْئًا مِنْهَا صَحَّتْ وَبَطَلَ اسْتِثْنَاءُ هِ وَشَرْطُهُ رَأَيْتُ فِي بَعْضِ الْحَوَاشِي أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يُعَوِّضُهُ شَيْئًا مِنْهَا يَرْجِعُ إِلَى التَّصَدُّقِ بِشَرْطِ الْعَوَضِ فَإِنَّهُ إِذَا تَصَدَّقَ بِطَلِّ الشَّرْطِ وَإِذَا وَهَبَ بِشَرْطِ الْعَوَضِ فَالشَّرْطُ صَحِيحٌ أَقُولُ إِذَا وَهَبَ بِشَرْطِ أَنْ يُعَوِّضَ شَيْئًا فَالشَّرْطُ بَاطِلٌ وَشَرْطُ الْعَوَضِ إِنَّمَا يَصَحُّ إِذَا كَانَ مَعْلُومًا فَعَلِمَ أَنَّ قَوْلَهُ أَوْ يُعَوِّضُهُ يَرْجِعُ إِلَى الْهَبَةِ وَالصَّدَقَةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے ہبہ کیا باندی کا حمل، یا اس شرط پر کہ وہ اس باندی کو واپس لوٹائے گا اس پر، یا اس کو آزاد کرے گا یا اس کو ام ولد بنائے گا یا دار کا ہبہ کیا یا اس کا صدقہ کیا اس شرط پر کہ وہ اس واہب پر دار کا کچھ حصہ واپس لوٹائے گا یا اسکو عوض کے طور دے گا اس دار میں کچھ حصہ، تو صحیح ہے اور باطل ہوگا اس کا استثناء اور اس کی شرط، میں نے بعض حواشی میں دیکھا کہ مصنف کا قول او یعوضه شیئاً منها راجع ہے عوض کی شرط کیساتھ صدقہ کی طرف، اس لیے کہ جب وہ صدقہ کرے گا تو شرط باطل ہو جائیگی اور جب ہبہ کرے عوض کی شرط کے ساتھ تو شرط صحیح ہوگی، میں کہتا ہوں کہ جب وہ ہبہ کرے اس شرط کے ساتھ کہ وہ موہوب لے کچھ عوض دے تو شرط باطل ہوگی، اور عوض کی شرط جزیں نیست کہ صحیح ہوتی ہے جب کہ وہ معلوم ہو پس معلوم ہوا کہ مصنف کا قول او یعوضه راجع ہے ہبہ اور صدقہ کی طرف۔

﴿توضیح﴾

(ومن وهب... الخ) اگر کسی نے باندی ہبہ کی اور اس کے حمل کا استثناء کیا، کہا وہبتک هذه الامة الا حملها (میں نے تجھے یہ باندی ہبہ کی مگر اس کا حمل) تو ہبہ صحیح ہے اور استثناء باطل ہے پس باندی بھی موہوب لہ کو ملے گی اور حمل بھی اسی کا ہوگا۔ اسی طرح اگر باندی اس شرط کے ساتھ ہبہ کی کہ تم مجھے یہ باندی واپس لوٹاؤ گے یا اس کو آزاد کرو گے یا اس کو ام ولد بناؤ گے تو ان تمام صورتوں میں ہبہ صحیح ہوگا لیکن یہ شرطیں باطل ہوں گی۔ اگر کسی کو دار کا ہبہ کیا یا دار کا صدقہ کیا لیکن یہ شرط لگائی کہ اس دار میں سے کچھ حصہ تم مجھے واپس کرو گے یا اس دار کا کچھ عوض تم مجھے ادا کرو گے تو بھی ہبہ صحیح ہوگا اور یہ شرط باطل ہوگی۔

(رائت... الخ) یہاں سے شارح بعض حواشی کو نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں، کہ بعض حواشی میں یہ ہے کہ مصنف کا قول ”اويعوضه شيئاً منها“ صدقہ بشرط العوض کی طرف راجع ہے۔ ہبہ بشرط العوض کی طرف راجع نہیں ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر دار کا صدقہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ تم مجھے اس دار کا کچھ حصہ عوض میں دو گے تو یہ باطل ہے اور اگر دار کا ہبہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ تم مجھے اس دار کا کچھ حصہ عوض میں دو گے تو یہ باطل نہیں، صحیح ہے، اقول سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ ”اويعوضه شيئاً منها“ کا تعلق صدقہ کے ساتھ بھی ہے اور ہبہ کیساتھ بھی، پس جس طرح دار کا صدقہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ مجھے اس دار کا ایک حصہ عوض میں دو گے تو یہ شرط جائز نہیں اسی طرح اگر دار کا ہبہ کیا اور یہ شرط لگائی کہ مجھے اس دار کا ایک حصہ عوض میں دو گے تو یہ شرط بھی باطل ہے۔

(وشرط العوض... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہبہ بشرط العوض میں شرط جائز ہوتی ہے تو آپ نے یہ کیسے کہا کہ ہبہ میں یہ عوض کی شرط جائز نہیں؟ اس کا جواب دیا کہ ہبہ بشرط العوض میں شرط اس وقت جائز ہوتی ہے جب کہ وہ معلوم ہو اور یہاں عوض مجہول ہے۔

ولو أعتق الحملَ ثم وهبها صحت اى الهبة لأن الحملَ لم يبق ملكاً فاذا وهب الأم صار كأنه وهبها واستثنى الحملَ فالهبة جائزة ولو دبره ثم وهبها لا. لأن الحملَ بقى ملكه فلم يكن كاستثناء ولا ينفذ الهبة فى الحملِ فبقى هبة شئ مشغول بملك الواهب او هبة المشاع ومن قال لغريمه: اذا جاء غدّ فهو لك او انت منه برئ فهو باطل لما مرّ أنّ التعليق الصريح فى الإبراء لا يصحّ وجاز العمرى للمعمر له حال حياته ولو رثته بعده وهى جعل داره له مدة عمره فاذا مات تُردّ عليه اى العمرى جعل الدار له مدة عمره مع شرط انّ المعمر له اذا مات تُردّ على الواهب وهذا الشرط باطل كما جاء به الحديث .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر آزاد کیا حمل کو پھر ہبہ کیا اس باندی کا تو صحیح ہے یعنی ہبہ، اس لیے کہ حمل اس کی ملک نہیں رہا پس جب ماں کا ہبہ

کیا تو گویا اس نے ماں کا ہبہ کیا اور حمل کا استثناء کیا پس ہبہ جائز ہوگا اور اگر حمل کو مدبر بنایا پھر ماں کا ہبہ کیا تو نہیں، اسلئے کہ حمل باقی ہے اسکی ملک میں پس یہ استثناء کی طرح نہ ہوگا، اور ہبہ نافذ نہ ہوگا حمل میں پس باقی ہوگا ایسی شے کا ہبہ جو مشغول ہے واہب کی ملک کیساتھ یا (باقی ہوگا) مشاع کا ہبہ، اور اگر کسی نے اپنے مقروض کو کہا کہ جب کل آئے تو وہ دین تمہارا ہے یا تم اس سے بری ہو گے تو یہ باطل ہے اس دلیل کیوجہ سے جو گزر چکی ہے کہ تعلیق صریح ابراء میں صحیح نہیں ہوتی، اور جائز ہے عمری معمر لہ کیلئے اس کی زندگی کی حالت میں اور اسکے ورثاء کیلئے اسکے مرنے کے بعد اور وہ عمری بنا دینا ہے اپنا دار اس کے لیے اس کی عمر کی مدت میں، پس جب وہ مرجائے تو دار لوٹا دیا جائے واہب پر، یعنی عمری بنا دینا ہے اپنا دار اس کے لیے اس کی عمر کی مدت میں اس شرط کے ساتھ کہ موہوب لہ جب مرے گا تو یہ دار واہب کو لوٹا دیا جائیگا اور یہ شرط باطل ہے جیسا کہ اس کے متعلق حدیث آئی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو اعتق... الخ) اگر باندی کے حمل کو آزاد کیا اور پھر اس باندی کا ہبہ کیا تو یہ جائز ہے، اس لیے کہ یہ اس وقت ناجائز ہوتا کہ جب باندی کا حمل مالک کی ملک رہتا، اور باندی موہوب لہ کی ملک ہوتی، حالانکہ حمل آزاد ہونے کی وجہ سے مالک کی ملک نہیں رہا، یہ ایسے ہو گیا جیسے کسی نے باندی کا ہبہ کیا اور اس کے حمل کا استثناء کیا تو استثناء باطل ہو جاتا ہے پس حمل مالک کی ملک نہیں رہتا بلکہ موہوب لہ کو مل جاتا ہے اور ہبہ جائز ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی باندی کا ہبہ جائز ہے لیکن حمل موہوب لہ کو نہیں ملے گا اس لیے کہ وہ آزاد ہو چکا ہے۔

(ولو دبرہ... الخ) اگر باندی کے حمل کو مدبر بنایا، (یہ کہا کہ اس باندی کا حمل میرے مرنے کے بعد آزاد ہے) اسکے بعد اس باندی کا ہبہ کیا تو یہ جائز نہیں ہے اس لیے کہ اب حمل مالک کی ملک میں باقی ہے، کیونکہ تدبیر ملک کو ختم نہیں کرتی تو یہ استثناء والے مسئلے کی طرح نہ ہوا لہذا اب یہ ہبہ نہ باندی میں نافذ ہوگا اور نہ حمل میں۔ حمل میں تو اس لیے نافذ نہ ہوگا کہ وہ مدبر بن چکا ہے اور مدبر کا ہبہ جائز نہیں ہے، کیونکہ وہ من وجہ آزاد ہوتا ہے، اور آزاد کا ہبہ جائز نہیں اور باندی میں اسلئے نافذ نہ ہوگا کہ وہ باندی ایسی شے بن گئی ہے جو واہب کی ملک یا حمل کیساتھ مشغول ہے اور ایسی شے کا ہبہ جو واہب کی ملک کے ساتھ مشغول ہو جائز نہیں ہوتا اور یا پھر اسوجہ سے کہ اب وہ باندی مشاع ہو گئی ہے یعنی واہب اور موہوب لہ کے درمیان مشترک ہو گئی ہے بایں طور کہ حمل تو واہب کا ہے لیکن باندی موہوب لہ کی ہے اور مشترک شے کا ہبہ جائز نہیں ہوتا۔

(ومن قال... الخ) اگر کسی نے اپنے مقروض کو کہا کہ جب کل آئے، تو وہ قرض تمہارا ہے یا تم قرض سے بری ہو جاؤ گے تو یہ باطل ہے اسلئے کہ اس میں ابراء کو صراحۃً شرط کے ساتھ معلق کیا گیا ہے اور ابراء میں تعلیق صریح جائز نہیں ہوتی۔

(وجاز... الخ) عمری کہتے ہیں کہ ایک آدمی اپنا دار دوسرے کو دے دے لیکن اس شرط کیساتھ کہ وہ دار موہوب لہ کی موت کے بعد واہب کو واپس مل جائے گا تو یہ حدیث کی رو سے باطل ہے۔ پس عمری کی صورت میں معمر لہ یعنی

موہوب لہ کی زندگی میں دارا سی کا ہوگا، اور جب وہ مرجائے گا تو اس کے ورثاء کو ملے گا، واہب کو نہیں ملے گا۔

وَبَطَلَ الرُّقْبَى وَهِيَ اَنْ مِتَّ قَبْلَكَ فَهُوَ لَكَ الرُّقْبَى اِسْمَةُ الرُّقُوبِ هُوَ الْاَنْتِظَارُ فَكَانَ يَنْتَظِرُ اِلَى اَنْ يَمُوتَ الْمَالِكُ وَهِيَ باطلۃ عند ابی حنیفہؒ و محمدؒ لانہ تعلیق التملیک بخطر و عند ابی یوسفؒ یصح لان قولہ دار ی لک رقبی ای دار ی لک و انا انتظر موتک لتعود الی فیصح و یبطل الشرط کالعمری فالاختلاف مبنی علی تفسیرھا و صدقہ کہبتہ لاتصح الا بقبضہ ولا فی شایع یقسم ای اذا تصدق بصف الدار لا یصح بخلاف ما اذا تصدق بشیء علی فقیرین کما مر ولا عود فیھا والفرق بینھما ان الرجوع لا یصح فی الصدقة لانہ وصل الیہ العوض و هو الثواب .

﴿ترجمہ﴾

اور باطل ہے رقبی، اور وہ یہ ہے کہ اگر میں مرجاؤں تجھ سے پہلے تو یہ چیز تیری ہے، رقبی اس ہے جو ماخوذ ہے رقبوب سے اور وہ انتظار ہے پس گویا کہ وہ انتظار کرتا ہے یہاں تک مالک مرجائے اور یہ باطل ہے امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک، اس لیے کہ یہ تملیک کو معلق کرنا امر متردد کیساتھ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ اس کا قول دار ی لک رقبی، یعنی میرا دار تمہارے لیے ہے در آنحالیکہ میں تمہاری موت کا انتظار کروں گا تا کہ یہ دار دوبارہ میرے پاس لوٹ آئے پس صحیح ہوگا، اور شرط باطل ہوگی عمری کی طرح، پس اختلاف مبنی ہے اس کی تفسیر پر، اور اس کا صدقہ مثل اسکے ہبہ کے ہے، صحیح نہیں مگر اس پر قبضہ کرنے کیساتھ اور (صحیح نہیں ہے) ایسے غیر معین مشترک میں جو تقسیم کیا جاسکتا ہو یعنی اگر صدقہ کر دیا نصف دار کا تو صحیح نہیں بخلاف اس صورت کے کہ صدقہ کرے کسی شے کا دو فقیروں پر جیسا کہ گزرا، اور اس میں کوئی رجوع نہ ہوگا اور فرق ان دونوں کے درمیان یہ ہے کہ رجوع صحیح نہیں ہے صدقہ میں اس لیے کہ اس کو عوض پہنچ گیا ہے جو کہ ثواب ہے۔

﴿توضیح﴾

(و بطل... الخ) دار ی لک رقبی کا معنی یہ ہے کہ واہب موہوب لہ کو کہے اگر میں تم سے پہلے مر گیا تو یہ دار تمہارا ہوگا، رقبی رقبوب سے ماخوذ ہے جس کا معنی ہے انتظار کرنا، اس عقد کو رقبی اس لیے کہتے ہیں کہ اسمیں موہوب لہ واہب کی موت کا انتظار کرتا ہے کہ وہ کب وہ مرے گا تا کہ اس کا دار مجھے مل جائے۔ عقد رقبی طرفین کے نزدیک باطل ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک جائز ہے، ان کا یہ اختلاف رقبی کی تفسیر پر مبنی ہے۔ طرفین کے نزدیک رقبی کی تفسیر یہ ہے کہ واہب موہوب لہ کو کہے اگر میں تم سے پہلے مر گیا تو یہ دار تمہارا ہوگا اور اگر تم مجھ سے پہلے مر گئے تو یہ دار میرا ہوگا، اسمیں ملک کو امر متردد کیساتھ معلق کیا گیا ہے کیونکہ پتہ نہیں ہے کہ پہلے کون مرے گا، اور جب ملک کو امر متردد کے ساتھ معلق کیا جائے تو یہ باطل ہے، پس رقبی باطل ہے۔ اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک اس کی تفسیر یہ ہے کہ واہب موہوب لہ کو کہے میرا یہ گھر تمہارا ہے در آنحالیکہ میں تمہاری موت

کا انتظار کروں گا، تا کہ یہ دار مجھے واپس مل جائے، یہ جائز ہے، اور یہ شرط کہ تمہاری موت کے بعد یہ دار مجھے واپس ملے گا یہ شرط باطل ہے، جیسے عمری جائز ہوتا ہے لیکن اس میں یہ شرط کہ موہوب لہ کی موت کے بعد دار واپس واہب کو ملے گا یہ شرط باطل ہوتی ہے۔ (وصدقة... الخ) صدقہ ہبہ کی مانند ہے۔ جس طرح ہبہ قبضہ کے ساتھ جائز ہوتا ہے اس طرح صدقہ میں بھی قبضہ ضروری ہے اور جس طرح قابل تقسیم مشاع کا ہبہ جائز نہیں اسی طرح اس کا صدقہ بھی جائز نہیں۔ مثلاً کسی نے اپنا نصف دار صدقہ کر دیا تو جائز نہیں۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا ”مشاع کا صدقہ جائز نہیں“ یہ باطل ہے اس لیے کہ اگر کسی نے دو فقیروں پر کسی شے کا صدقہ کیا تو یہ شے ان کے درمیان مشترک ہوگی، یہ مشاع کا صدقہ ہوا؟!۔ کا جواب دیا کہ یہ مسئلہ پہلے گزر چکا ہے کہ اس قسم کا صدقہ جائز ہے اسلئے کہ صدقہ پہلے رحمان کے ہاتھ میں جاتا ہے پھر فقیر کے ہاتھ میں کمافی الحدیث، چونکہ صدقہ پہلے اللہ تعالیٰ کے ہاتھ میں جاتا ہے تو اب یہ مشاع کا صدقہ نہ ہوا۔ (کیونکہ اللہ تعالیٰ واحد ہیں)

(ولا عود... الخ) یہاں سے صدقہ اور ہبہ کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ ہبہ میں رجوع جائز ہوتا ہے لیکن صدقہ میں رجوع جائز نہیں ہوتا اس فرق کی وجہ یہ ہے کہ ہبہ اور صدقہ دونوں میں تملیک ہوتی ہے اور جب تملیک عوض سے خالی ہو تو اس سے رجوع ہو سکتا ہے اور اگر عوض کے ساتھ ہو تو رجوع جائز نہیں ہوتا، ہبہ میں تملیک بلا عوض ہوتی ہے اس لیے وہاں رجوع جائز ہے اور صدقہ میں تملیک بالعوض ہوتی ہے اسلئے وہاں رجوع جائز نہیں۔ باقی رہی یہ بات کہ صدقہ میں عوض کیا ہے؟ تو وہ عوض ثواب ہے جو صدقہ کرنے والے کو ملتا ہے۔

﴿کتاب الاجارات﴾

قال بعض اهل العربية الاجارة فعالة من المفاعلة و آجر على وزن فاعل لا أفعل لأن الايجار لم يَجِ فالمضارع يُؤاجر واسم الفاعل المؤاجر وفي عين الخليل آجرٌ زيداً مملوكي وأجره ايجاراً وفي الأساس آجر وهو مؤجر ولم يقل مؤاجر فإنه غلطٌ ومُستعملٌ في موضعٍ قبيحٍ وهي اسمٌ للأجرة كالجُعالة اسمٌ للجعلِ وأجرٌ يا جُر من بابٍ طلبٍ اى اعطاهُ الأجرة فهو آجرٌ فوضح الفرق بين المؤجر والآجر والاجارة فعالة من آجرٍ يؤجرُ بمعنى الأجرة لكن في الشرع نُقل الى العقد فقال وهي بيعٌ نفعٍ معلومٍ بعوضٍ كذا لك دينٍ او عينٍ ويُعلمُ النفعُ بذكر المدة كسكنى الدار وزراعة الارض مدة كذا طالَت او قصُرت لكن في الوقف لا تصحُ فوق ثلاث سنين في المختار كى لا يدعى المستاجر انه ملكه فعلة عدم الجواز اذا كانت هذا المعنى لا تصحُ الاجارة الطويلة بعقودٍ مختلفة كما جوزها البعض تجاوزاً لله عنهم .

﴿ترجمہ﴾

بعض اہل عربیت نے کہا کہ اجارہ فعالہ کے وزن پر ہے ماخوذ ہے مفاعلہ سے اور آجر فاعل کے وزن پر ہے نہ کہ افعل کے وزن پر اس لیے کہ ایجار نہیں آتا، پس مضارع یو اجر ہوگا اور اسم فاعل مواجر ہوگا اور عین الخلیل میں ہے آجرت زیدا مملو کی او اجرہ ایجاراً، اور اساس میں ہے آجر و هو موجد، اور یہ نہیں کہا جائیگا مواجر اسلئے کہ یہ غلط ہے اور استعمال ہوتا ہے قبیح موضع میں، اور اجارہ نام ہے اجرت کا جیسے جعالہ نام ہے جعل کا اور اجر یا جر طلب کے باب سے ہے یعنی اس نے اجرت اس کو عطا کر دی، پس وہ آجر ہے۔ پس واضح ہو گیا موجد اور مواجر کے درمیان فرق، اور اجارہ فعالہ کے وزن پر ہے ماخوذ ہے آجر یو جمر سے بمعنی اجرت کے، لیکن شرع میں اس نقل کیا گیا ہے عقد کی طرف پس مصنف نے کہا اور یہ اجارہ بیع ہے معلوم نفع کی اس عوض کے ساتھ جو اس طرح ہو خواہ وہ عوض دین ہو یا عین ہو اور نفع معلوم ہو گامدت کے ذکر کے ساتھ جیسے دار کی رہائش، اور زمین کی کھیتی باڑی، اتنی مدت تک، خواہ وہ لمبی ہو یا چھوٹی ہو لیکن وقت میں اجارہ صحیح نہیں ہے تین سالوں سے اوپر مختار قول کے مطابق تا کہ مستاجر دعویٰ نہ کرے کہ یہ اس کی ملک ہے پس عدم جواز کی علت اس وقت ہے جب یہ معنی پایا جائے، صحیح نہیں ہے لمبا اجارہ مختلف عقود کیساتھ، جیسا کہ بعض نے اس کو جائز قرار دیا ہے اللہ تعالیٰ انہیں معاف فرمائے۔

﴿توضیح﴾

(قال بعض... الخ) یہاں سے شارح لفظ اجارہ کی عرفی تحقیق کرتے ہیں کہ لفظ اجارہ کے بارے میں اختلاف ہے، یہ باب مفاعلہ ہے یا افعال، چنانچہ یہاں سے بعض کا قول نقل کیا کہ یہ مفاعلہ ہے اور آجر فاعل کے وزن پر ہے نہ کہ افعل کے وزن پر، اس پر دلیل یہ بیان کی کہ ایجار بروزن افعال مستعمل نہیں ہے معلوم ہوا کہ آجر افعل کے وزن پر نہیں ہے لہذا اس کا مضارع یو اجر کے وزن پر ہوگا، نہ کہ یو جمر کے وزن پر اور اس کا اسم فاعل مواجر ہوگا نہ کہ موجد۔

(وفی عین... الخ) اور بعض حضرات کہتے ہیں کہ یہ باب افعال سے ہے، چنانچہ شارح یہاں سے ان کی دو دلیلیں ذکر کرتے ہیں کہ عین الخلیل نامی کتاب میں یہ لکھا ہوا ہے کہ کہا جاتا ہے ”آجرت زیدا مملو کی و اجرہ ایجاراً“ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ باب افعال سے ہے، اور اسی طرح اساس میں یہ لکھا ہوا ہے ”آجر و هو موجد“ یہ نہیں کہا جاتا ”و هو مواجر“ اس لیے کہ یہ غلط ہے، اور موضع قبیح میں استعمال ہوتا ہے، مواجر اس کو کہتے ہیں جو اپنی بیوی اجرت پر دیتا ہو اس سے بھی معلوم ہوتا ہے کہ یہ باب افعال سے ہے۔

(وہی اسم... الخ) یہاں سے لفظ اجارہ کی لغوی تحقیق کرتے ہیں کہ اجارہ، اجرت کا نام ہے جیسا کہ جعالہ جعل کا نام ہے۔ جعل کی وضاحت یہ ہے کہ ایک غلام بھاگ جائے اور کوئی آدمی اسے پکڑ کر مالک کے حوالے کر دے اور مالک اس پکڑنے والے کو کچھ انعام دے دے، یہی انعام جو مالک اس کو ادا کرتا ہے اس کو جعل کہتے ہیں۔ آجر یا جمر باب

طلب سے اسکا معنی ہوتا ہے اعطاء الاجرة یعنی اس نے اسکو اجرت ادا کر دی، تو اب موجر اور آجر کے درمیان فرق واضح ہو گیا، کہ موجر اسکو کہتے ہیں جو اپنی شے اجرت پر دینے والا ہو اور آجر اسکو کہتے ہیں جو اجرت ادا کرنے والا ہو۔ تو اجارہ کا لغوی معنی ہے اجرت اور اصطلاحی معنی وہی ہے جو مصنف نے بیان کیا، کہ اجارہ عوض معلوم کیساتھ نفع معلوم کی بیع کو کہتے ہیں خواہ وہ عوض معلوم دین ہو یا عین ہو۔ دین سے مراد نقد اور مثلی اشیاء ہیں جو موجود ہوں اور عین سے مراد انکے ماسوا ہیں۔ اس تعریف میں نفع کی قید احترازی ہے، اس قید کی وجہ سے بیع سے احتراز ہو گیا، اور معلوم کی قید سے اجارہ فاسدہ سے احتراز ہے۔ اسلئے کہ جب نفع مجہول ہو تو عقد اجارہ فاسد ہوتا ہے۔

(ويعلم... الخ) یہاں سے ان صورتوں کو ذکر کرتے ہیں جن سے نفع معلوم ہوتا ہے، چنانچہ کہا کہ کبھی نفع مدت اجارہ کے ذکر کے ساتھ معلوم ہو جاتا ہے جیسے داراجرت پر لیا تا کہ اس میں رہائش اختیار کرے یا زمین اجرت پر لی تا کہ انہیں کاشت کاری کرے، یہ اجارہ اس نے معین مدت کے لیے کیا خواہ وہ مدت لمبی ہو یا تھوڑی ہو، تو اس میں نفع مدت کے ذکر کرنے سے معلوم ہوگا۔

(لكن... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے کہ جب کہا ”طالت او قصرت“ تو اسکا مطلب شاید یہ ہے کہ کسی بھی زمین کو اجرت پر دینا لمبی مدت کے لیے جائز ہے اگرچہ وہ وقف کی زمین ہو، اس وہم کو دور کر دیا کہ وقف کی زمین کو تین سالوں سے زائد کے لیے اجرت پر دینا درست نہیں ہے اس لیے کہ اگر تین سالوں سے زائد کے لیے وقف کی زمین اجرت پر دی جائے تو ہو سکتا ہے کہ مستاجر اس زمین پر اپنی ملکیت کا دعویٰ کر دے۔

(فعلة... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ وقف کی زمین کو تین سالوں سے زائد کیلئے اجرت پر نہ دینے کی علت یہ ہے کہ مستاجر اس پر اپنی ملک کا دعویٰ نہ کر بیٹھے، پس اگر یہ خطرہ نہ ہو تو تین سالوں سے زائد کیلئے بھی اجرت پر دینا جائز ہے۔ (لا تصح... الخ) یہاں سے بعض پر رد کرتے ہیں، بعض نے مستاجر کے ملک کے دعویٰ سے بچنے کے لیے ایک حیلہ اختیار کیا ہے کہ وقف کی زمین کئی سالوں کے لیے اگر مختلف عقدوں کے ساتھ اجارے پر دی جائے تو جائز ہے بایں طور کہ دستاویز پر یوں لکھ دیا جائے کہ ہر سال نئے عقد کے ساتھ یہ اجارہ ہوگا، شارح نے اس پر رد کر دیا کہ یہ صورت جائز نہیں اس لیے کہ اس میں بھی وہی خوف موجود ہے کہ مستاجر کہیں اس زمین پر اپنی ملک کا دعویٰ نہ کر دے۔

وبذكر العمل كصبغ الثوب وخياطة وحمل قدر معلوم على دابة مسافة عُلِمَتْ وبلاشارة كنقل هذا الى ثَمَّه ولا تجب الاجرة بالعقد خلافاً للشافعي ان الاجرة عنده تجب بنفس العقد بل بتعجيلها فان المستاجر اذا عَجَلَ الاجرة فالمُعَجَّل هو الاجرة الواجبة بمعنى انه لا يكون له حق الاسترداد او بشرطه فانه اذا شَرَطَ تعجيل الاجرة تجب مُعَجَّلَةً او باستيفاء النفع او التمكن منها فتجب لدار قبضت ولم يسكنها وتسقط بالغصب بقدر فوت تمكُّنه وللموَجِّر طلب الاجرة بالدار والارض بكل

یوم وللدابة بكل مرحلة وللقصارة والخياطة اذا تمت وإن عمل في بيت المستاجر إنما قال هذا لأن الخياط اذا عمل في بيت المستاجر فخاط بعض الثوب ثم سرق الثوب فله الاجرة بقدر ما خاطه فهذا دليل على ان الاجرة تجب بقدر العمل لكن نقول بالسرقة انتهى عمله على البعض وهو معلوم بالنسبة الى الكل فتجب اجرة ما عمل بخلاف ما اذا لم ينته العمل على البعض فانه لا يمكن ان يطلب الاجرة بكل عمل قليل ولا تقدير للأبعض فيتوقف الطلب على كل العمل .

﴿ترجمہ﴾

اور (نفع معلوم ہوگا) عمل کے ذکر کے ساتھ جیسے کپڑے کو رنگنا اور سینا اور معلوم مقدار لادنا کسی جانور پر ایک خاص مسافت کے لیے جو معلوم ہو اور (نفع معلوم ہوگا) اشارے کے ساتھ جیسے یہاں سے وہاں منتقل کرنا، اور اجرت عقد کے ساتھ واجب نہ ہوگی بخلاف امام شافعیؒ کے اس لیے کہ اجرت ان کے نزدیک واجب ہو جاتی ہے نفس عقد کے ساتھ، بلکہ واجب ہوگی اس کو جلدی ادا کرنے سے، اس لیے کہ مستاجر اگر اجرت جلدی ادا کر دے تو جلدی ادا کی جانے والی رقم اجرت ہی ہوگی جو واجب تھی بایں معنی کہ اس کے لیے واپس لینے کا حق نہ ہوگا، یا (واجب ہوگی) اس کی شرط کیساتھ اس لیے کہ اگر اجرت کی جلدی ادائیگی کی شرط لگادی جائے تو وہ واجب ہوگی درآنحالیکہ وہ معجل طور پر ادا کی جانے والی ہو، اور (نفع معلوم ہوگا) نفع کے وصول کر لینے کیساتھ یا اس پر قدرت کیساتھ پس اجرت واجب ہوگی اس دار کی جس پر قبضہ کر لیا گیا ہو اور اسمیں رہائش نہ کی ہو اور ساقط ہوگی اجرت غصب کی وجہ سے اس پر قدرت کے فوت ہونے کے بقدر، اور موجر کیلئے جائز ہے دار اور زمین کی اجرت طلب کرنا ہر دن کے بدلے اور جانور کی ہر منزل کیلئے اور دھلائی اور سینے کی جبکہ وہ پوری ہو جائے، اگرچہ اس نے کام کیا ہو مستاجر کے گھر میں جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہہ دیا اسلئے کہ درزی جب کام کرے مستاجر کے گھر میں پھر وہ بعض کپڑا سی سے لے وہاں پھر وہ چوری ہو جائے، تو اسکے لیے اجرت ہوگی کپڑے کی اس مقدار کی جسکو اس نے سلائی کیا ہے پس یہ دلیل ہے اس بات پر کہ اجرت واجب ہوتی ہے عمل کے بقدر، لیکن ہم کہتے ہیں کہ چوری کیساتھ اس کا کام ختم ہو گیا بعض پر، اور وہ معلوم ہے کل کے لحاظ سے پس واجب ہوگی اس کی اجرت جو اس نے عمل کیا ہے، بخلاف اس صورت کے کہ جب عمل کی انتہاء نہ ہو بعض پر اسلئے کہ ممکن نہیں کہ وہ اجرت طلب کرے ہر تھوڑے عمل کی حالانکہ ابعض کا کوئی اندازہ نہ ہو سکے، پس طلب موقوف ہوگی پورے عمل پر۔

﴿توضیح﴾

(وبذکر... الخ) کبھی عمل کو ذکر کرنے سے بھی نفع معلوم ہو جاتا ہے جیسے کپڑا رنگنے کیلئے دیا، تو اب نفع رنگنے کے ساتھ معلوم ہوگا اسی طرح اگر کپڑا سینے کے لیے دیا تو اب نفع سینے کے ساتھ معلوم ہوگا، اسی طرح کوئی جانور اجرت پر لیا تاکہ اس پر اپنا معین سامان لادے، اور اس کو ایک خاص جگہ تک لے گیا تو اب نفع معین مقدار لادنے کیساتھ معلوم ہو جائیگا۔ اسی طرح

کبھی اشارے کے ساتھ نفع معلوم ہو جاتا ہے، جیسا کہ کسی نے کہا میرا یہ سامان اجرت پر یہاں سے وہاں لے جاؤ۔

(ولا تجب... الخ) اسمیں اختلاف ہے کہ اجرت کب واجب ہوتی ہے امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اجرت نفس عقد کے ساتھ واجب ہو جاتی ہے جبکہ ہم کہتے ہیں کہ اجرت نفس عقد کے ساتھ واجب نہیں ہوتی بلکہ کبھی تعجیل (اجرت کی جلدی ادائیگی) کیساتھ واجب ہوتی ہے کیونکہ اگر مستاجر منفعت کے وصول کرنے سے پہلے اجرت ادا کر دے، تو اس نے جو شے ادا کر دی تو وہ اجرت واجبہ ہوگی۔ اسکے اجرت واجبہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس مستاجر کو یہ حق نہ ہوگا کہ جو کچھ وہ ادا کر چکا ہے وہ موجر سے واپس لے لے۔

(او بشرطہ... الخ) اگر اجرت کی تعجیل کی شرط لگا دی گئی بائیں طور کہ موجر مستاجر کو یہ کہے میں تمہیں یہ شے اجرت پر دیتا ہوں بشرطیکہ تم مجھے اس کی اجرت فوراً ادا کرو۔ تو اب اجرت واجب ہو جائیگی۔

(او باستیفاء... الخ) نفع وصول کر لیا جائے یا نفع پر قدرت حاصل ہو جائے تو اس وقت اجرت واجب ہو جاتی ہے جیسے کسی نے داراجرت پر لیا اور اس پر قبضہ کر لیا اور ابھی تک اسمیں رہائش اختیار نہیں کی تو اس پر اجرت واجب ہو جائیگی اسلئے کہ اس نے نفع حاصل کرنے پر قدرت حاصل کر لی ہے۔

(ویسقط... الخ) اجرت پر لی ہوئی چیز کو کسی نے مستاجر سے غصب کر لیا، تو مستاجر سے اتنی مقدار میں اجرت ساقط ہو جائیگی جتنا کہ اس کا نفع فوت ہوا ہے، مثلاً اگر دو ماہ کیلئے اجرت پر لیا، اسکی اجرت بیس درہم مقرر ہوئی، پھر ایک ماہ کے بعد اس سے کسی نے دار غصب کر لیا، تو اب مستاجر پر ایک ماہ کی اجرت یعنی دس درہم واجب ہونگے۔

(وللموَجِر... الخ) موجر کیلئے جائز ہے کہ وہ دار اور زمین کیلئے ہر دن کی اجرت طلب کرے، اور اگر جانور کرائے پر دیا ہے تو اسکی اجرت ہر منزل کے بدلے میں لے سکتا ہے اور دھوبی اور درزی کی اجرت اسوقت واجب ہوگی جب وہ اپنا کام پورا کر لیں، اگر چہ انہوں نے مستاجر کے گھر میں کام کیا ہو۔ مصنفؒ نے وان عمل الخ اس لیے کہا تا کہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے وہ وہم یہ تھا کہ جب مزدور مستاجر کے گھر میں کام کریگا تو اسکی اجرت نفس تسلیم (اپنے آپ کو مستاجر کے پاس حاضر کر دینا) سے ہی واجب ہو جائیگی لہذا شاید اس کی اجرت کام کے پورا ہونے پر موقوف نہیں رہے گی، اس وہم کو دور کر دیا کہ ایسی بات نہیں بلکہ اس کی اجرت اسوقت واجب ہوگی جب وہ اپنا کام مکمل کر لے گا۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے وان عمل الخ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنفؒ نے یہ اسلئے کہا کہ اگر خیاط نے مستاجر کے گھر میں کام کیا، بعض کپڑا سی لیا پھر وہ کپڑا چوری ہو گیا تو جتنا کپڑا اس نے سلائی کیا تھا اسکے بقدر اس کو اجرت ملے گی، سوال ہوتا ہے کہ پیچھے مصنفؒ نے کہا کہ درزی جب کام مکمل کر لے گا تب اس کو اجرت ملے گی اگر چہ وہ مستاجر کے گھر میں کام کرے، تو اب اگر بعض کپڑا سی لیا پھر وہ چوری ہو گیا تو اس کو اجرت نہیں ملنی چاہیے اسلئے کہ کام مکمل نہیں ہوا ہے؟ اس کا جواب یہ ہے کہ کام کا تام ہونا دو قسم پر ہے، حقیقۃً اور حکماً، یہاں کام حقیقۃً تو تام نہیں ہوا لیکن حکماً تام ہو چکا ہے، لہذا

اسکو اپنے کام کے بقدر اجرت ملے گی۔ اس کی نظیر جیسے نکاح کا عقد تام ہونے سے پورا مہر واجب ہوتا ہے پس اگر شوہر دخول سے پہلے مر گیا تو اس پر پورا مہر واجب ہوگا اس لیے کہ اب عقد نکاح حکماً تام ہو چکا ہے گو حقیقتاً تام نہیں ہوا۔

(فہذا... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے، کہ درزی نے اگر بعض کپڑا سیا اور پھر اس سے وہ کپڑا چوری ہو گیا تو مستاجر پر واجب ہے کہ درزی کو اس کے کام کے بقدر اجرت دیدے، اس سے معلوم ہوا کہ مستاجر پر اجیر کے عمل کے بقدر اجرت واجب ہوتی ہے۔

(لکن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ اجیر کی اجرت بقدر عمل واجب ہوتی ہے اس لیے کہ اگر کسی نے نانوائی کو اجرت پر لیا تا کہ وہ روٹی پکا دے، اس نے روٹی پکالی لیکن تنور سے ابھی تک نہیں نکالی تھی کہ وہ جل گئی تو مستاجر پر اسکی کوئی اجرت واجب نہ ہوگی اس سے معلوم ہوا کہ اجرت بقدر العمل واجب نہیں ہوتی؟ اس کا جواب دیا کہ کچھ عمل ایسے ہوتے ہیں جو بعض پر منتہی ہو جاتے ہیں جیسا کہ خیاطت، کہ بعض کپڑا اسی لیا جائے تو یہ عمل ختم ہو جاتا ہے بایں معنی کہ اگر دوسرا درزی اسے سلائی کریگا تو اس مقام سے سلائی شروع کریگا جس مقام پر پہلے درزی نے سلائی ختم کی تھی، یہاں اجرت بقدر العمل واجب ہوگی اور کچھ عمل ایسے ہوتے ہیں جو بعض پر تام نہیں ہوتے بلکہ ان کی تمامیت کل پر ہوتی ہے۔ جیسے تنور سے روٹی پکانا کہ یہ عمل اس وقت مکمل ہوگا جب کہ روٹی پکا کر نکال دی جائے۔ لہذا یہاں اجرت بقدر العمل واجب نہ ہوگی بلکہ اس کے لیے ضروری ہے کہ عمل کو پورا کیا جائے۔ باقی ان دو صورتوں کے درمیان فرق کی وجہ یہ ہے کہ جب عمل بعض پر تام نہ ہو تو اس وقت بعض عمل کل کے لحاظ سے معلوم نہ ہوگا لہذا اس وقت بعض عمل پر اجرت واجب کرنا ممکن نہ ہوگا اور جب عمل بعض پر تام ہو جائے تو اس وقت بعض کل کے لحاظ سے معلوم ہوگا پس اس وقت بعض عمل پر اجرت واجب کرنا ممکن ہوگا۔

وَلْنُخْبِرَ بَعْدَ إِخْرَاجِهِ مِنَ التَّنُورِ وَإِنْ احْتَرَقَ بَعْدَ مَا أَخْرَجَ فَلَهُ أَجْرَةٌ وَقَبْلَهُ لَا وَلَا غُرْمَ فِيهِمَا هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّهُ أَمَانَةٌ عِنْدَهُ وَعِنْدَهُمَا يَضْمَنُ مِثْلَ دَقِيقِهِ وَلَا أَجْرَ لَهُ وَإِنْ شَاءَ ضَمَّنَهُ الْخُبْزَ وَأَعْطَاهُ الْأَجْرَةَ وَلِلطَّبَّخِ بَعْدَ الْغُرْفِ وَلِلضَّرْبِ اللَّبَنِ بَعْدَ الْأَقَامَةِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَا لَا يَسْتَحِقُّ حَتَّى يُشْرَجَ لَأَنَّ التَّشْرِيحَ مِنْ تَمَامِ الْعَمَلِ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ هُوَ زَائِدٌ كَالنَّقْلِ .

ترجمہ

اور (اجرت واجب ہوگی) روٹی پکانے کی اسکے تنور سے نکالنے کے بعد پس اگر جل گئی بعد اسکے اس نے نکال دی تھی تو اس کے لئے اجرت ہوگی اور اس سے پہلے نہیں ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ یہ امانت ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اس کے آئے کی مثل کا اور اس کیلئے کوئی اجرت نہ ہوگی اور اگر چاہے تو اسکو روٹی کا ضامن بنائے، اور (اجرت واجب ہوگی) کھانا پکانے کی پلیٹوں میں ڈالنے کے بعد، اور اینٹیں بنانے کی قائم کرنے کے بعد، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے

ہیں کہ وہ اجرت کا مستحق نہ ہوگا حتیٰ ان کو تہہ بہ تہہ کر کے لگا دے اس لیے کہ تشریح عمل کے تمامیت سے ہے، اور امام صاحب کے نزدیک یہ زائد کام ہے جیسے منتقل کرنا۔

﴿توضیح﴾

(وللخبز... الخ) روٹی اگر اجرت کیساتھ پکائی، تو اجرت اس وقت واجب ہوگی جب اسکو تنور سے نکال کر دیگا، پھر اگر روٹی جل جاتی ہے تو دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ روٹی تنور سے نکالنے کے بعد جل جائے اور دوسری یہ ہے کہ تنور سے نکالنے سے پہلے جل جائے، اگر تنور سے نکالنے کے بعد جل جاتی ہے تو مستاجر کے ذمے اسکی اجرت واجب ہوگی اور اگر تنور سے نکالنے کے سے پہلے جل جاتی ہے تو اجرت واجب نہ ہوگی اور ان دونوں صورتوں میں اجیر پر کسی قسم کی ضمان واجب نہ ہوگا۔ یہ امام صاحب کا مذہب ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ مستاجر کو دو اختیار ہیں یا تو اجیر کو اس روٹی کی مثل آٹے کا ضامن بنا دے (یعنی اتنا آٹا اس پر لازم کر دے جو اس روٹی میں استعمال ہوا ہے) لیکن اس صورت میں اس اجیر کو کوئی اجرت نہیں ملے گی اور اگر چاہے تو اس کو روٹی کا ضامن بنائے اس صورت میں مستاجر پر اسکی اجرت واجب ہوگی۔

(وللطبخ... الخ) کھانا پکانے کے لیے کسی کو اجرت پر لیا، تو اس کی اجرت اس وقت واجب ہوگی جب کہ وہ پکانے کے بعد پلیٹوں میں ڈال دے۔

(وللضرب... الخ) کسی کو اینٹیں بنانے کیلئے اجرت پر لیا تو اسکی اجرت اس وقت واجب ہوگی جب کہ وہ ان کو سانچے میں ڈھال دے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اجرت اس وقت واجب ہوگی جب وہ تشریح کرے یعنی ان کو ڈھیر کی شکل میں خشک ہونے کے لیے تہہ بہ تہہ رکھ دے۔ صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ اجرت اس وقت واجب ہوتی ہے جب کام مکمل ہو جائے اور تشریح کے ساتھ کام مکمل ہوگا لہذا اجرت اس وقت واجب ہوگی جب تشریح کر دے اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ تشریح ایک زائد عمل ہے لہذا یہ کام اگر مستاجر اس سے کروانا چاہتا ہے تو اسکو اس کی الگ سے اجرت ادا کرے۔ امام صاحب اسکو نقل پر قیاس کرتے ہیں کہ اجیر کو اگر اینٹیں بنانے کیلئے اجرت پر رکھا گیا ہو تو اسکے ذمے یہ نہیں ہے کہ وہ اینٹوں کو ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کرے پس اسی طرح اس پر تشریح بھی واجب نہیں ہے۔

وَمَنْ لِعَمَلِهِ اَثَرٌ فِي الْعَيْنِ اَي شَيْءٍ مِنْ مَالِهِ قَائِمٌ بَتِلْكَ الْعَيْنِ كَصَبَاغٍ وَقَصَّارٍ يُقَصِّرُ بِالنِّشَاءِ وَالْبَيْضِ لَهُ حَبْسُهَا لِلْاجْرِ فَاِنْ حَبَسَ فَضَاعَ فَلَا غَرَمَ وَلَا اَجَرَ هَذَا عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا الْعَيْنُ كَانَتْ مَضْمُونَةً قَبْلَ الْحَبْسِ فَكَذَا بَعْدَهُ ثُمَّ هُوَ بِالْخِيَارِ عِنْدَهُمَا اِنْ شَاءَ ضَمَّنَهُ قِيَمَتَهُ غَيْرَ مَعْمُولٍ وَلَا اَجَرَ اِنْ شَاءَ ضَمَّنَهُ مَعْمُولاً وَلَهُ الْاَجَرُ وَمَنْ لَا اَثَرَ لِعَمَلِهِ اَي لَيْسَ شَيْءٌ مِنْ مَالِهِ قَائِمًا بَتِلْكَ الْعَيْنِ كَالْحَمَّالِ وَالْمَلَّاحِ وَغَاسِلِ الثَّوْبِ لَا حَبْسَ لَهُ بِخِلَافِ رَايِ الْاَبْقِ فَإِنَّ الْاَبْقِ كَانَ عَلَى شَرَفِ الْهَلَاكِ فَكَانَهُ اَحْيَى وَبَاعَ مِنْهُ بِالْجُعْلِ وَعِنْدَ زَفَرٍ لَيْسَ لَهُ حَقُّ الْحَبْسِ سِوَاءَ كَانَ لِعَمَلِهِ اَثَرٌ فِي الْعَيْنِ اَمْ لَا وَلِمَنْ يُطْلَقُ لَهُ ...

الْعَمَلُ أَنْ يَسْتَعْمَلَ غَيْرَهُ فَإِنْ قَيَّدَهُ بِيَدِهِ فَلَا كَمَا إِذَا أَمَرَهُ أَنْ يَخِيْطَهُ بِيَدِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور وہ شخص جسکے عمل کا اثر ہو عین میں یعنی اس کے مال میں سے کوئی چیز قائم ہو اس عین کیساتھ جیسے رنگریز اور دھوبی جو نشاستہ اور انڈوں کے ساتھ کپڑے دھوتا ہو، تو اسکے لیے جائز ہے اس عین کو روکنا اجرت کیلئے، پس اگر روک لیا پھر وہ ضائع ہو گیا تو اس پر کوئی چٹی نہ ہوگی اور نہ کوئی اجرت ہوگی، یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک عین اگر موجود ہو تو مضمون ہوگا روکنے سے پہلے پس اسی طرح اس کے بعد، پھر وہ خیار کے ساتھ ہوگا صاحبین کے نزدیک اگر چاہے تو اس کو ضامن بنائے اسکی قیمت کا در آنحالیکہ اس پر عمل نہ کیا گیا ہو، اور اسکے لیے کوئی اجرت نہ ہوگی اور اگر چاہے تو اسکو ضامن بنائے اسکا در آن حالیکہ اس پر عمل کیا گیا ہو اور اسکے لیے اجرت ہوگی، اور وہ شخص جسکے عمل کا کوئی اثر نہیں ہے یعنی اسکے مال میں سے کوئی شے قائم نہیں اس عین کیساتھ، جیسے بوجھ اٹھانے والا، کشتی چلانے والا اور کپڑے دھونے والا تو اسکے لیے جس کا حق نہ ہوگا، بخلاف بھگوڑے غلام کو واپس کرنے والے کے اس لیے کہ بھگوڑا غلام ہلاکت کے کنارے پر تھا پس گویا اس نے اسے زندہ کر دیا اور اس کو بیچ دیا جعل (انعام) کے بدلے میں اور امام زفرؒ کے نزدیک اس کے لیے روکنے کا حق نہ ہوگا برابر ہے اس کے عمل کا اثر ہو عین میں نہ ہو، اور وہ شخص جس کے لیے عمل کا اطلاق کیا گیا ہو، اس کے لیے جائز ہے کہ وہ استعمال کرے اپنے غیر کو پس اگر مستاجر نے مقید کر دیا ہو اس کو اس کے ہاتھ کے ساتھ تو نہیں، جیسا کہ اس کو امر کیا ہو کہ وہ اس کپڑے کو اپنے ہاتھ سے سے گا۔

﴿توضیح﴾

(ومن لعمله... الخ) اجیر دو قسم پر ہیں، ایک اجیر وہ ہے جسکے عمل کا عین میں اثر ہو اور دوسرا وہ ہے جسکے عمل کا عین میں اثر نہ ہو، عمل کے عین میں اثر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اجیر کا کچھ مال اس عین کیساتھ قائم ہو اور اثر نہ ہونیکا مطلب یہ ہے کہ اجیر کا مال اس عین کیساتھ قائم نہ ہو۔ اول کی مثال جیسے کسی نے کپڑا دیا تا کہ اجیر اسکو رنگ دے یا دھوبی نے کپڑے کو نشاستہ یا انڈوں کیساتھ دھویا تو اس میں اجیر کا مال بھی عین کیساتھ قائم ہو جاتا ہے اور ثانی کی مثال جیسے کسی نے دوسرے کو کہا کہ میرا یہ سامان اجرت پر فلاں جگہ لے جاؤ یا ہمیں کشتی پر سوار کر کے اس جگہ تک لے جاؤ یا کپڑے اجیر کو دیدے تا کہ وہ انکو دھو لے، تو ان تمام صورتوں میں عین کے ساتھ قائم نہیں ہوتا۔ اگر اجیر کے عمل کا عین میں اثر ہو تو اجیر اجرت کے لیے عین کو محبوس کر سکتا ہے (یعنی مالک سے اس کا عین اپنے پاس روک سکتا ہے تا وقتیکہ مالک اس کی اجرت ادا نہ کر دے) اگر محبوس کرنے کے بعد عین ضائع ہو گیا تو اس پر نہ تو کوئی ضمان ہوگا اور نہ ہی مستاجر پر اس کی اجرت واجب ہوگی جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اس لیے کہ محبوس کرنے سے پہلے اگر عین ضائع ہو جاتا ہے تو اجیر ضامن ہوتا ہے پس محبوس کرنے کے بعد ضائع ہونے کی صورت میں بھی ضامن ہوگا۔ اس کے بعد مالک کو دو اختیار ہیں، چاہے تو اجیر کو غیر معمول کی قیمت کا ضامن بنائے اور اس کو کوئی اجرت نہ

دے اور چاہے تو اس کو معمول کی قیمت کا ضامن بنائے اور اسکی اجرت بھی ادا کرے۔ مثلاً کپڑا رنگنے کیلئے دیا تھا، اجیر نے رنگنے کے بعد اسکو محبوس کر دیا پھر وہ کپڑا اس سے ضائع ہو گیا رنگنے سے پہلے اس کی قیمت پانچ درہم تھی اور رنگ کے بعد چھ درہم ہو گئی تھی تو مستاجر چاہے تو اس اجیر کو پانچ درہم کا ضامن بنائے اور اس کو کوئی اجرت نہ دے اور چاہے تو اسکو چھ درہم کا ضامن بنائے لیکن اس صورت میں اس کو اجرت دینی پڑے گی۔

(ومن ل... الخ) اگر اجیر کے عمل کا کوئی اثر عین میں ظاہر نہ ہو تو اسکے لیے جائز نہیں کہ وہ عین کو اجرت کے لیے محبوس کرے۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اگر اجیر کے عمل کا اثر عین میں ظاہر نہ ہو تو وہ عین کو محبوس نہیں کر سکتا یہ آبق (بھگوڑے غلام) کیساتھ منقوض ہے اسلئے کہ اگر کوئی بھگوڑے غلام کو پکڑ کر مالک کے حوالے کر دیتا ہے تو مالک پر اس کا جعل یعنی انعام واجب ہوتا ہے اور وہ پکڑنے والا اس غلام کو اپنے اس انعام کیلئے محبوس بھی کر سکتا ہے حالانکہ اس پکڑنے والے کے عمل کا کوئی اثر اس غلام میں ظاہر نہیں ہوتا؟ اس کا جواب دیا کہ راد آبق (بھگوڑے غلام کو پکڑ کر مالک کے حوالے کرنے والا) اس غلام کو اسلئے محبوس کر سکتا ہے کہ غلام تو ہلاکت کے قریب تھا یعنی قریب تھا کہ وہ مالک کی پہنچ سے دور ہو جائے تو راد نے گویا اس غلام کو زندگی دلوادی اور اس کو گویا مالک کے ہاتھ فروخت کر دیا پس راد بمنزلہ بائع کے ہوا اور مالک مشتری کی مانند ہوا اور بائع بیع کو ثمن کے لیے محبوس کر سکتا ہے لہذا راد بھی اس غلام کو جعل کے لیے محبوس کر سکتا ہے۔ امام زفرؒ فرماتے ہیں کہ اجیر کو اجرت کے لیے محبوس کرنے کا حق بالکل نہیں ہے خواہ اس کے عمل کا اثر عین میں ظاہر ہو یا نہ ہو۔

(ولمن... الخ) اجیر کو اگر یہ نہیں کہا گیا کہ تم نے اپنے ہاتھوں سے یہ کام کرنا ہے تو اس اجیر کے لیے جائز ہے کہ وہ اس کام کے لیے دوسرے کو استعمال کرے۔ خود وہ کام کرنا ضروری نہیں ہے اور اگر اس کو یہ کہا گیا کہ تم نے اپنے ہاتھوں سے یہ کام کرنا ہے کسی اور سے نہیں کروانا، تو پھر اس کے لیے جائز نہیں کہ وہ یہ کام دوسرے سے کروائے جیسے اس کو کہا گیا کہ تم نے اپنے ہاتھ سے یہ کپڑا سینا ہے تو اس کے لیے خود اس کپڑے کو سینا واجب ہوگا۔

وَلَا جِيرَ الْمُجْبَىٰ بَعِيَالِهِ إِنْ مَاتَ بَعْضُهُمْ وَجَاءَ بَمَنْ بَقِيَ أَجْرُهُ بِحَسَابِهِ وَحَامِلِ خَطِّ أَوْ زَادِ إِلَىٰ زَيْدٍ بَاجِرٍ إِنْ رَدَّهَ لِمَوْتِهِ لَا شَيْءَ لَهُ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَهُ أَجْرُ الذَّهَابِ فِي الْخَطِّ إِي الْكِتَابِ وَفِي الزَّادِ لَا شَيْءَ لَهُ اتِّفَاقًا حَيْثُ نَقَضَ عَمَلُهُ بِالرَّدِّ .

ترجمہ

اور شخص کے اجیر کیلئے، جس نے امر کیا ہوا اپنے گھر والوں کو لانے کا، اگر ان میں بعض مر گئے اور وہ لے آیا ان کو جو باقی تھے، اس کی اجرت اس کے حساب سے ہوگی، اور زید کی طرف خط یا توشہ لے جانے والا اجرت کے ساتھ اگر اس کو واپس کر دے

زید کی موت کی وجہ سے تو اسکے لیے کچھ نہ ہوگا، یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اس کے لیے جانے کی اجرت ہوگی خط یعنی تحریر کی صورت میں اور توشے کی صورت میں اس کے لیے کچھ نہ ہوگا بالاتفاق اس لیے کہ اس کا عمل ٹوٹ گیا واپس کرنے کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(ولاجیر... الخ) اگر کسی کو کہا گیا کہ جاؤ، میرے گھر والوں کو دس درہم بکے بدلے میں فلاں مقام سے لے آؤ، وہ گیا تا کہ اسکے گھر والوں کو لے آئے لیکن وہاں جا کے پتہ چلا کہ ان میں بعض مر گئے ہیں تو اب اس کیلئے مستاجر پر اجرت اٹکے حساب کیساتھ واجب ہوگی۔ مثلاً اگر دو مر گئے تھے تو آٹھ درہم واجب ہونگے۔

(وحامل... الخ) اگر کسی کو کہا گیا کہ یہ خط زید کے پاس اجرت کے ساتھ پہنچا دو، اجیر وہ خط لے کر چلا گیا، وہاں جا کے پتہ چلا کہ زید مر چکا ہے لہذا اجیر وہ خط واپس لے کر آ گیا توشیخین فرماتے ہیں کہ اس اجیر کو کوئی اجرت نہیں ملے گی، جب کہ امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اس کو فقط جانے کی اجرت ملے گی اسی طرح اگر اسکو کہا کہ یہ توشہ تم زید تک اجرت کے ساتھ پہنچا دو وہاں جا کے پتہ چلا کہ زید تو مر چکا ہے، اجیر وہ توشہ لیکر واپس آ گیا تو اب بالاتفاق اس کو کچھ نہیں ملے گا۔

وصح استیجار دار اودو گان بلا ذکر مایعمل فیہ فان العمل المتعارف فیہما السکنی فینصرف الیہما وله کل عمل سوی موهن البناء کا لقصارۃ والحدادۃ ولواستاجر ارضا لبناء او غرس صح و اذا انقضت المدة سلمها فارغة الا ان یغرم الموجر قیمته مقلوعاً ویتملکھ بالارضی المستاجر ان نقص القلع الارض والا فبرضاه او یرضی بترکہ فیکون البناء والغرس لهذا والارض لهذا وقوله ویتملکھ بالنصب عطف علی یغرم وقوله والا ای وان لم ینقص القلع الارض وقوله او یرضی عطف علی قوله یغرم فالحاصل انه یجب علی المستاجر ان یسلمها فارغة الا ان یوجد احداً لامرین الاول ان یعطى الموجر قيمة البناء او الغرس مقلوعاً فیتملکھ وهذا الاعطاء والتملک یرضی جبراً علی تقدیر ان ینقص القلع الارض ویكون برضاء المستاجر علی تقدیر ان لا ینقص والامر الثانی ان یرضی الموجر بترک البناء او الغرس فی ارضه هذا الذی ذکرہ فی وجوب القلع وعدم وجوبہ وفہم منه ولایۃ القلع للمستاجر وعدمہا فانه قد ذکر انه ان نقص القلع الارض یتملکھ بالارضی المستاجر فح لا یكون للمستاجر القلع وفي غیر هذه الصورة یكون .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے دار یا دوکان اجرت پر لینا بغیر اس کے کام کے ذکر کے جو وہ اس میں کریگا اس لیے وہ کام جو متعارف ہے ان میں وہ رہائش ہے پس اسی کی طرف عمل راجع ہوگا، اور اسکے لیے ہر عمل کرنا جائز ہوگا سوائے اس عمل کے جو عمارت کو کمزور

کرنے والا ہو جیسے کپڑے دھونا، اور لوہے کا کام کرنا اور اگر زمین اجرت پر لی عمارت کھڑی کرنے کیلئے یا درخت لگانے کیلئے تو صحیح ہے اور اگر مدت گزر گئی تو وہ یہ زمین حوالے کر دے درآں حالیکہ وہ فارغ ہو، مگر یہ موجر اس (بناء اور غرس) کی چٹی ادا کرے درآں حالیکہ اس کو اکھیڑ لیا گیا ہو اور اس کا مالک ہو جائیگا بغیر مستاجر کی رضا کے اگر اکھیڑنا نقصان دیتا ہو زمین کو، ورنہ پس اس کی رضا کیساتھ مالک ہوگا، یا راضی ہو جائے اسکے چھوڑنے پر پس عمارت اور درخت اسکے ہونگے اور زمین اس کی ہوگی، اور مصنف کا قول ”و یتملکہ“ نصب کیساتھ معطوف ہے یغرم پر، اور اس کا قول ”والا“ یعنی اگر اکھیڑنا نقصان نہ دیتا ہو زمین کو، اور اس کا قول ”او یرضی“ معطوف ہے اس کے قول ”یغرم“ پر، پس حاصل یہ ہے کہ مستاجر پر واجب ہے کہ وہ زمین فارغ کر کے حوالے کر دے مگر یہ دو میں سے ایک امر پایا جائے پہلا یہ کہ موجر ادا کر دے عمارت یا درختوں کی قیمت درآں حالیکہ وہ اکھیڑے گئے ہوں اور ان کا مالک بن جائے، اور یہ دینا اور مالک بن جانا جبراً ہوگا اس تقدیر پر کہ اکھیڑنا زمین کو نقصان دیتا ہو اور مستاجر کی رضا کیساتھ ہوگا اس تقدیر پر کہ نقصان نہ دیتا ہو اور دوسرا امر یہ ہے کہ موجر راضی ہو جائے عمارت اور درختوں کو اپنے زمین میں چھوڑنے پر، یہ جو کچھ بیان کیا، اکھیڑنے کے واجب ہونے اور اسکے واجب نہ ہونے کے بارے میں ہے، اس سے سمجھی گئی مستاجر کے لیے اکھیڑنے اور نہ اکھیڑنے کی ولایت، اس لیے کہ تحقیق ذکر کیا اگر اکھیڑنا زمین کو نقصان دیتا ہو تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا بغیر مستاجر کی رضا کے پس اس وقت مستاجر کے لیے اکھیڑنے کی ولایت نہ ہوگی اور اس صورت کے غیر میں ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) اگر کسی نے دار یا دوکان اجرت پر لے لی اور یہ بیان نہیں کیا کہ وہ ان میں کیا کام کریگا تو یہ درست ہے اس لیے کہ دوکان اور مکان میں متعارف سکونت ہے لہذا یہاں یہی مراد ہوگی اور پھر مستاجر کیلئے جائز ہے کہ وہ ان میں ہر کام کر سکتا ہے، ہاں ایسا کام نہیں کر سکتا جس سے عمارت کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو جیسا کہ دھلائی یا لوہاری وغیرہ، ان سے عمارت کو نقصان پہنچ سکتا ہے لہذا یہ کام مستاجر کے لیے جائز نہ ہونگے۔ ہاں اگر اجرت پر لینے کے وقت یہ بتا دیا تھا کہ میں اس میں لوہاری یا دھلائی کا کام کروں گا، تو پھر مضائقہ نہیں۔

(ولو استاجر... الخ) اگر کسی نے زمین اجرت پر لی تاکہ اسمیں اپنی عمارت تعمیر کرے یا اس میں درخت لگائے تو صحیح ہے پھر جب مدت اجارہ گزر جائے تو مستاجر پر واجب ہے کہ وہ مالک کو اس کی زمین، عمارت اور درختوں سے فارغ کر کے دیدے، ہاں اگر دو باتوں میں سے کوئی ایک بات پائی جائے تو اس وقت مستاجر پر زمین فارغ کرنا واجب نہیں ایک یہ ہے کہ موجر یعنی مالک اکھڑے ہوئے درخت اور ٹوٹی ہوئی عمارت کی قیمت مستاجر کو ادا کر دے اور پھر اس عمارت اور درختوں کا مالک بن جائے، باقی اس صورت میں مالک ارض کا قیمت ادا کرنا اور پھر درختوں اور عمارت کا مالک بن جانا جبراً ہوگا یا مستاجر کی رضا مندی کیساتھ؟ اسمیں دیکھیں گے، اگر قلع یعنی اکھیڑنا زمین کو نقصان دیتا ہو تو پھر اعطاء اور تملک (قیمت کی ادائیگی اور

عمارت وغیرہ کا مالک بن جانا) جبراً ہوگا یعنی مستاجر کا راضی ہونا ضروری نہیں اور اگر قلع زمین کو نقصان نہ دیتا ہو تو پھر اعطاء اور تملک مستاجر کی رضا کیساتھ ہوگا اگر مستاجر اس بات پر راضی ہے کہ درختوں اور عمارت کی قیمت ادا کر کے مالک ارض انکا مالک بن جائے تو ٹھیک ہے ورنہ اگر وہ راضی نہیں ہے تو پھر مالک انکی قیمت ادا کر کے ان درختوں اور عمارت کا مالک نہیں بن سکتا۔ دوسری بات یہ ہے کہ موجر یا مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ عمارت اور درخت اسکی زمین پر کھڑے رہیں تو اس صورت میں زمین مالک کی ہوگی اور درخت اور عمارت مستاجر کے سمجھے جائیں گے۔

(قوله... الخ) یہاں سے شارح نے ترکیب بیان کردی کہ مصنف کا قول ویتملکہ اس بنا پر منصوب ہے کہ اسکا عطف یغرم پر ہے۔ اور والا کا مطلب یہ ہے کہ اگر قلع زمین کو نقصان نہ دیتی ہو اور مصنف کا قول اویرضی کا عطف یغرم پر ہے لہذا یہ بھی ان کی وجہ سے منصوب ہوگا۔

(هذا الذى... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اب تک جو تفصیل گزری ہے اس سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوئی کہ کب قلع واجب ہے اور کب نہیں ہے، اگر مالک ارض کہے کہ اپنی عمارت اور درخت اکھیڑو تو اس وقت قلع واجب ہوگی، اور اگر اس بات پر راضی ہو جائے کہ درخت اور عمارت اسکی زمین میں موجود رہیں تو اب قلع واجب نہ ہوگی لیکن اس سے ایک اور بات بھی سمجھ میں آگئی کہ کب مستاجر کو قلع کی اجازت ہوگی اور کب نہیں ہوگی، وہ اس طرح کہ مصنف نے یہ بات ذکر کی کہ اگر قلع زمین کو نقصان دیتی ہو تو مالک ارض اس عمارت اور درختوں کا مالک بغیر مستاجر کی رضا مندی کے ہو جائیگا، اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ اگر قلع زمین کو نقصان دیتی ہو تو مستاجر کو قلع کی اجازت نہ ہوگی اور اگر قلع زمین کے لیے نقصان دہ نہ ہو تو اب مستاجر کو قلع کی ولایت حاصل ہوگی۔

وَالرَّطْبَةُ كَالشَّجَرِ فَإِنَّ لَهَا بَقَاءً فِي الْأَرْضِ بخلاف الزَّرْعِ فَإِنَّهُ إِذَا انْقَضَتِ الْمُدَّةُ لَا يُجْبَرُ عَلَى الْقَطْعِ قَبْلَ أَوَانِ الْحَصَادِ وَضَمِنَ بَارِدُ بْنُ رَجُلٍ مَعَهُ وَقَدْ ذُكِرَ رَكُوبُهُ أَيْ رَكُوبُ الْمُسْتَأْجِرِ مِنْ غَيْرِ ذِكْرِ الرَّدِيفِ نَصْفَ قِيَمَتِهَا بَلَا عَتَابِ الشَّقْلِ فَإِنَّ الْخَفِيفَ الْجَاهِلَ بِالْفُرُوسِيَّةِ قَدْ يَكُونُ أَضَرُّ مِنَ الثَّقِيلِ الْعَارِفِ بِهَا وَبِالزِّيَادَةِ عَلَى حِمْلِ مَا زَادَ الثَّقَلُ إِنْ أَطَاقَتْ حِمْلُهَا وَالْأَكْلَ قِيَمَتَهُ أَيْ ضَمِنَ بِالزِّيَادَةِ عَلَى حِمْلِ مَا زَادَ إِنْ كَانَ الْحِمْلُ بِحَيْثُ يُطِيقُهُ هَذِهِ الدَّابَّةُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْحِمْلُ كَذَلِكَ يَضْمَنُ كُلَّ قِيَمَتِهَا كَعَطْبِهَا بِضَرْبِهِ وَكَبْحِ الْعَطْبِ الْهَلَاكُ وَكَبْحُ اللَّجَامِ جَذْبُهُ إِلَى نَفْسِهِ غُفًّا يَعْنِي ضَمِنَ بِهَلَاكِ الدَّابَّةِ بِسَبَبِ الضَّرْبِ أَوْ كَبْحِ اللَّجَامِ كُلَّ قِيَمَتِهَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا إِلَّا أَنْ يَكُونَ ضَرْباً أَوْ كَبْحاً غَيْرَ مُتَعَارِفٍ .

ترجمہ

اور سبز چارہ مثل درخت کے ہے اسلئے کہ اسکے لیے زمین میں بقاء ہوتی ہے بخلاف کھیتی کے اسلئے کہ جب مدت گزر

جائے تو کاٹنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا کھیتی کے کاٹنے کے وقت سے پہلے، اور ضامن ہوگا اپنے ساتھ دوسرے آدمی کو پیچھے بٹھانے کی وجہ سے حالانکہ ذکر کیا گیا ہو اسکے سوار ہونے کا یعنی مستاجر کے سوار ہونے کا بغیر ردیف کے ذکر کے، (ضامن ہوگا) اس کی نصف قیمت کا بغیر بوجھ کے اعتبار کے، اسلئے کہ ہلکا آدمی جو شہسواری سے جاہل ہو، بسا اوقات زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے اس بوجھل آدمی سے جو اسکو جاننے والا ہو، اور (ضامن ہوگا) اس چیز پر زیادتی کیساتھ کہ جس چیز نے اضافہ کر دیا بوجھ میں اگر جانور طاقت رکھتا ہو اس کو اٹھانے کی ورنہ ضامن ہوگا اس کی کل قیمت کا یعنی ضامن ہوگا اس مقدار پر زیادتی کے لادنے کے ساتھ جس نے بوجھ میں اضافہ کر دیا اگر بوجھ اس طور پر ہو کہ یہ جانور اس کو اٹھانے کی طاقت رکھتا ہے اور اگر بوجھ اس طرح نہ ہو تو ضامن ہوگا اسکی قیمت کا، جیسے اس کا ہلاک ہو جانا اسکے مارنے کی وجہ سے اور اس کی لگام کھینچنے کی وجہ سے عطب ہلاکت ہے، اور کبح اللہ جام کہتے ہیں اسکو اپنی طرف کھینچنا گردن سے، یعنی ضامن ہوگا جانور کے ہلاک ہونے کی وجہ سے مارنے کے سبب سے یا لگام کھینچنے کے سبب سے، اس کی کل قیمت کا امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک نہیں ہوگا مگر یہ کہ وہ ایسی ماریا لگام کھینچنا ہو جو غیر متعارف ہے۔

﴿توضیح﴾

(والرطبة... الخ) رطبة سے مراد ایسی اشیاء ہیں جن کو زمین میں ایک مرتبہ بودیا جائے تو ان کی جڑیں ہمیشہ کے لیے قائم رہیں اگر چہ اسکے پھول اور پھل توڑتے رہیں۔ رطبة مثل درخت کے ہے، یعنی اگر زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں رطبة کاشت کرے تو مدت اجارہ کے بعد ان کو اکھیرنا واجب ہوگا تاکہ زمین فارغ کر کے مالک کے سپرد کی جائے جس طرح کہ اگر زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں درخت اگائے تو اجارے کی مدت ختم ہونے کے بعد اس مستاجر پر زمین فارغ کر کے مالک کے حوالے کرنا لازم ہوگا۔ رطبة درخت کی طرح اسلئے ہے کہ جس طرح درختوں کی زمین پر بقاء ہوتی ہے یعنی وہ ہمیشہ کے لیے عام طور پر زمین پر قائم رہتے ہیں اسی طرح رطبة بھی ہمیشہ زمین میں باقی رہتے ہیں پس ان کا حکم شجر کے حکم کی طرح ہوگا۔

(بمخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر کسی نے زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں کھیتی باڑی کرے تو مدت اجارہ گزرنے کے بعد اس کو کھیتی کاٹنے پر مجبور نہیں کیا جاتا بلکہ کٹنے کی مدت کا انتظار کیا جاتا ہے اور مدت اجارہ گزرنے کے بعد والی مدت کے لیے مستاجر سے اجرت مثلی وصول کی جاتی ہے تو یہاں بھی ایسا ہونا چاہیے کہ مدت اجارہ گزرنے کے بعد مستاجر کو کہا جائے کہ اپنی کھیتی کو کاٹ کر زمین فارغ کر کے مالک کے حوالے کر دے؟ اس کا جواب دیا کہ کھیتی اور درختوں وغیرہ میں فرق ہے، کھیتی ہمیشہ کے لیے زمین پر قائم نہیں رکھی جاتی بلکہ پکنے کے بعد اس کو کاٹ لیا جاتا ہے بخلاف درختوں وغیرہ کے کہ وہ ہمیشہ کے لیے زمین پر باقی رہتے ہیں، پس کھیتی کے لیے زمین اگر اجرت پر لی تو مستاجر کو مدت اجارہ گزرنے کے بعد کاٹنے پر مجبور نہیں کیا جائیگا جب تک کھیتی پکنے کا وقت نہ آجائے اور درخت لگانے کیلئے اگر زمین اجرت پر لی تو اسکو مدت اجارہ گزرنے

کے بعد قلع پر مجبور کریں گے۔

(وضمن... الخ) سواری کیلئے جانور کرائے پر لیا اور یہ بیان کیا گیا کہ صرف مستاجر ہی اس جانور پر سواری کریگا اور پھر مستاجر نے اپنے پیچھے ایک اور آدمی کو بھی بٹھادیا اسکے بعد جانور مر گیا تو اب مستاجر اس جانور کی نصف قیمت کا ضامن ہوگا۔ (بلا اعتبار... الخ) یہاں سے ایک وہم کو زائل کر دیا، وہم یہ ہے کہ مستاجر اس وقت ضامن ہوگا جب کہ وہ خود ہلکی جسامت کا مالک ہو اور ردیف (پیچھے بیٹھنے والا) بھاری جسامت والا ہو اور اگر ردیف ہلکا ہو اور مستاجر بھاری ہو تو شاید ضامن نہ ہوگا؟ اس وہم کو زائل کر دیا کہ مستاجر مطلقاً ضامن ہوگا خواہ وہ ہلکا ہو یا بھاری ہو، اور اسی طرح خواہ ردیف ہلکا ہو یا بھاری ہو۔ اس لیے کہ بسا اوقات وہ آدمی جو ہلکا ہو اور شہسواری نہ جانتا ہو وہ گھوڑے کے لیے زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے بہ نسبت اس شخص کے جو بھاری ہو لیکن فروسیت سے واقف ہو۔ لہذا ثقل اور خفت کا اعتبار نہ کیا جائیگا۔

(وبالزیادة... الخ) کسی نے جانور اجرت پر لیا، تاکہ اس پر متعین سامان لادے پھر اس نے زائد سامان لاد دیا (مثلاً یہ طے ہوا تھا کہ اس پر ایک کرگندم لادے گا پھر اس نے ڈیڑھ کرگندم لادی) اسکے بعد جانور ہلاک ہو گیا تو دیکھیں گے کہ وہ جانور اس بوجھ کو اٹھانے کی طاقت رکھتا تھا یا نہیں اگر رکھتا تھا تو پھر زیادتی کے حساب سے مستاجر قیمت کا ضامن ہوگا مثلاً اجرت پر لیا تاکہ اس پر تین من لادے اور پھر اس نے چار من لاد دیے اور جانور کی قیمت چار سو درہم تھی تو مستاجر چوتھائی قیمت یعنی ایک ہزار کا ضامن ہوگا اور اگر وہ جانور اس بوجھ کو اٹھانے کی طاقت نہیں رکھتا تھا تو مستاجر کل قیمت کا ضامن ہوگا۔

(كعطبها... الخ) عطب کا معنی ہے ہلاک ہونا، كبح الجام کہتے ہیں کہ انسان لگام کو اپنی طرف زور سے کھینچے، مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی نے جانور اجرت پر لیا پھر اس کی لگام اتنی زور سے کھینچی کہ وہ جانور ہلاک ہو گیا یا اس کو مارا جس کی وجہ سے وہ ہلاک ہو گیا تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ مستاجر کل قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے، اگر اس کی مار اور اس کا لگام کھینچنا غیر متعارف ہو (یعنی اس نے اتنا زور سے مارا یا اتنی زور سے لگام کھینچی کہ عام طور پر اس جیسے جانور کے ساتھ لوگ اس قسم کا معاملہ نہیں کرتے بلکہ اس سے ہلکا مارتے ہیں یا اس سے نرم طریقہ سے لگام کھینچتے ہیں) تب تو ضامن ہوگا اور اگر اس کی مار اور لگام کا کھینچنا متعارف ہو تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

و جوازہ بها عما استوجرت اليه ولو ذاهباً وجائياً وردّها اليه قوله وردّها بالجبر عطف علی جوازہ ای یضمنُ بجواز الدابة عن موضع استوجرت اليه ثم ردّها الى ذالك الموضع ان كان الاستيجار ذاهباً وجائياً وانما قال هذا نفياً لما قيل انه انما يضمن اذا استاجرها ذاهباً فقط لان الاجارة قد انتهت بالوصول الى ذالك الموضع فيضمنُ بالجواز عنها واما اذا استاجرها ذاهباً وجائياً فجاوز عن ذالك الموضع ثم ردّها اليه لا يضمنُ كالمودع اذا خالف ثم عاد الى الوفاق لكن الصحيح الضمان اقول ان هلك الدابة في ذالك الموضع بسبب يتيقن بانه لا مدخل لجوازها عن ذالك الموضع في...

تَحَقُّقُ ذَالِكَ السَّبَبِ يُفْتَى بِعَدَمِ الضَّمَانِ وَإِنْ هَلَكَتْ بِسَبَبٍ لَا يُتَيَقَّنُ بِذَلِكَ بَلْ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ لَهُ مَدْخَلٌ يُفْتَى بِالضَّمَانِ .

﴿ترجمہ﴾

اور (ضامن ہوگا) اسکے جانور کے اس مقام سے آگے لے جانے کیساتھ کہ جہاں تک اسے اجرت پر لیا گیا ہو اگرچہ (اجرت پر لینا) جانے اور آنے کا ہو، اور اس جانور کو اس مقام تک واپس لوٹانے کیساتھ، مصنف کا قول ”وردھا“ جو کیساتھ معطوف ہے جواز ہا پر یعنی ضامن ہوگا جانور کے اس جگہ سے آگے لے جانے میں جہاں تک اسے اجرت پر لیا گیا تھا پھر اس جانور کو اس جگہ تک واپس لوٹانے کیساتھ اگرچہ اجرت پر لینا جانے اور آنے کیلئے ہو اور جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہانی کرتے ہوئے اس بات کی جو کہی گئی کہ جزیں نیست کہ وہ ضامن ہوگا جبکہ اس کو اجرت پر لیا ہو فقط جانے کے لیے، اس لیے کہ اجارہ تحقیق ختم ہو چکا ہے اس جگہ تک پہنچنے کے ساتھ پس وہ ضامن ہوگا اس مقام سے آگے لے جانے میں اور بہر حال جب اس نے اجرت پر لیا ہو لے جانے اور آنے کیلئے پھر آگے بڑھ گیا اس جگہ سے پھر اس کو اس مقام تک واپس لے آیا تو ضامن نہ ہوگا جیسے مودع (بافتح) جب مخالفت کرے پھر موافقت کی طرف لوٹ آئے لیکن صحیح ضمان ہے، میں کہتا ہوں کہ اگر جانور ہلاک ہو اس جگہ میں ایسے سبب کے وجہ سے کہ یقین ہے کہ کوئی دخل نہیں ہے اس جانور کے اس مقام سے آگے جانے میں اس سبب کے متحقق ہونے میں تو فتویٰ دیا جائیگا عدم ضمان کا، اور اگر ہلاک ہوا ہو ایسے سبب سے کہ یقین نہ ہو اس کا بلکہ ممکن ہے کہ اس کا کوئی دخل ہو تو فتویٰ دیا جائیگا ضمان کا۔

﴿توضیح﴾

(وجواز ہا... الخ) اگر جانور کرائے پر لیا تا کہ اس کو فلاں مقام تک لے جائے پھر مستاجر اس جانور کو اس مقام سے آگے لیا پھر اس کو اس مقام کی طرف واپس لوٹا دیا پھر جانور ہلاک ہو گیا تو مستاجر ضامن ہوگا اگرچہ استیجار ذاہباً اور جائیاً ہو یعنی اس نے جانور آنے اور جانے کے لیے کرائے پر لیا ہو۔

(ردھا... الخ) یہ ترکیب کو بیان کیا کہ مصنف کا قول ”ردھا“ اس بنا پر مجرور ہے کہ اس کا عطف جواز ہا پر ہے اور جواز ہا اس بنا پر مجرور ہے کہ یہ باء کا مدخول ہے بواسطہ عطف کے۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے ولو ذاہباً وجائياً کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے یہ اسلئے کہا تا کہ بعض لوگوں پر رد ہو جائے بعض کہتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں اگر مستاجر معین مقام سے اس کو آگے لے گیا پھر اس کو اپنے معین مقام پر لوٹا دیا اور جانور ہلاک ہو گیا تو مستاجر ضامن تب ہوگا جبکہ استیجار فقط ذاہباً ہو اور اگر استیجار ذاہباً وجائياً ہو ضامن نہ ہوگا۔ پہلی صورت میں اسلئے ضامن ہوگا کہ اگر استیجار فقط ذاہباً ہو تو اجارہ معین مقام پر پہنچنے کے بعد

ختم ہو گیا لہذا جب وہ اس جانور کو اس مقام سے آگے لے جائیگا تو اس وجہ سے وہ ضامن ہوگا کہ اس نے مالک کی مخالفت کی۔ اور دوسری صورت میں وہ اس لیے ضامن نہ ہوگا کہ جب استیجار ذاہباً اور جائیاً ہو تو معین مقام سے تجاوز کی وجہ سے اس نے اگرچہ مالک کی مخالفت کر لی لیکن وہ چونکہ دوبارہ اسکو اس مقام تک لے آیا تو مخالفت ختم ہو گئی۔ لہذا ضمان بھی واجب نہ ہوگا۔ وہ اسکو ودیعت پر قیاس کرتے ہیں کہ مودع نے اگر ودیعت کی حفاظت میں مالک کی مخالفت کی بایں طور کہ مالک نے اس کو کہا تھا کہ تم خود اس کی حفاظت کرو گے لیکن اس نے اپنے غلام کو وہ ودیعت دے دی پھر اس غلام سے لیکر خود اس کی حفاظت کرنے لگا، تو وہ امانت اگر ہلاک ہو جاتی ہے تو مودع ضامن نہ ہوگا، پس جس طرح ودیعت والے مسئلے میں عدم ضمان اسلئے ہے کہ مخالفت ختم ہو گئی ہے اسی طرح مانحن فیہ میں بھی مخالفت کے ختم ہونے کی وجہ سے ضمان نہیں آنا چاہیے۔ مصنف نے ولو ذاہباً و جائیاً کہہ کے ان لوگوں پر رد کر دیا کہ اس مقام سے تجاوز کی وجہ سے مطلقاً ضمان آئیگا خواہ استیجار فقط ذاہباً یا ذاہباً و جائیاً دونوں ہو۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح ان دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہیں کہ جانور کی ہلاکت میں دو احتمال ہیں ایک یہ کہ اس بات کا یقین ہو کہ جانور کی ہلاکت میں اس مقام سے تجاوز کا کوئی دخل نہیں ہے اور دوسرا یہ ہے کہ اس بات کا یقین نہ ہو کہ جانور کی ہلاکت میں اس مقام سے تجاوز کا کوئی دخل نہیں ہے اگر یقین ہو کہ جانور کی ہلاکت اس سبب سے نہیں ہوئی کہ اس کو اس مقام سے آگے لے جایا گیا تھا تو فتویٰ اس بات پر دیا جائیگا کہ مستاجر پر ضمان نہیں اور اگر اس کا یقین نہ ہو کہ تجاوز کو جانور کی ہلاکت میں دخل نہیں ہے بلکہ اس بات کا امکان ہو کہ شاید جانور تجاوز کی وجہ سے ہلاک ہوا ہے تو فتویٰ اس بات پر دیا جائیگا کہ مستاجر پر ضمان واجب ہے۔

ونزع سرج حمارٍ مُكْتَرَىٰ وَإِيكَا فِيهِ مَطْلَقًا وَإِسْرَاجُهُ بِمِثْلِهِ دُونَ مَا يُسْرَجُ بِمِثْلِهِ إِنْ أَكْتَرَىٰ حِمَارًا مُسْرَجًا فَنَزَعَ السَّرَجَ وَأَوْكَفَهُ وَحَمَلَ عَلَيْهِ فَهَلَكَ ضَمِنَ سَوَاءٌ كَانَ الْإِيكَافُ مِمَّا يُوَكَّفُ هَذَا الْحِمَارُ بِمِثْلِهِ أَوْ لَا وَإِنْ نَزَعَ السَّرَجَ وَأَسْرَجَهُ بِسَرْجٍ آخَرَ فَإِنْ كَانَ هَذَا السَّرَجُ مِمَّا لَا يُسْرَجُ هَذَا الْحِمَارُ بِمِثْلِهِ يَضْمَنُ وَإِنْ كَانَ يُسْرَجُ بِمِثْلِهِ لَا يَضْمَنُ إِلَّا إِذَا كَانَ فِي الْوِزْنِ زَائِدًا عَلَى الْأَوَّلِ فَيَضْمَنُ بِحِسَابِهِ وَهَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا إِنْ أَوْكَفَهُ بِكَافٍ يُوَكَّفُ بِمِثْلِهِ لَا يَضْمَنُ إِلَّا إِذَا كَانَ زَائِدًا فِي الْوِزْنِ عَلَى السَّرَجِ الَّذِي نَزَعَهُ فَيَضْمَنُ بِقَدْرِ الزِّيَادَةِ وَسُلُوكِ الْحِمَالِ طَرِيقًا غَيْرَ مَا عَيْنَهُ الْمَالِكُ وَتَفَاوُتًا أَوْ لَا يَسْلُكُهُ النَّاسُ أَوْ حَمَلَهُ فِي الْبَحْرِ فَلَهُ الْإِجْرُ إِنْ بَلَغَ أَيْ لِلْحِمَالِ الْإِجْرُ فِي جَمِيعِ مَا ذَكَرَ إِنْ بَلَغَ الْمَنْزِلَ لِحَصُولِ الْمَقْصُودِ .

ترجمہ

اور (ضامن ہوگا) اس گدھے کی زین اتارنے سے جس کو کرائے پر لیا گیا ہو اور اس پر پالان رکھنے سے مطلقاً اور اس

پر ایسی زین کسے سے جس کی مثل نہیں کسی جاتی نہ کہ ایسی زین کسے سے جس کی مثل کسی جاتی ہے، یعنی اگر گدھا کرائے پر لیا جس پر زین کسی ہوئی تھی پھر اس نے زین نکال لی اور اس پر پالان رکھ دیا اور اس پر سامان لا دیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہوگا خواہ پالان ان پالانوں میں سے ہو جن کی مثل اس گدھے پر رکھا جاسکتا ہے یا نہیں، اور اگر زین نکال دی اور اس پر دوسری زین کس دی پس اگر یہ زین ان میں سے ہو جن کی مثل اس گدھے پر نہیں کسی جاتی تو یہ ضامن ہوگا اور اگر اس جیسی زین اس پر کسی جاسکتی ہو تو ضامن نہ ہوگا مگر جبکہ وہ وزن میں زائد ہو اول پر پس ضامن ہوگا اسکے حساب کے ساتھ، اور یہ امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اگر اس پر پالان رکھ دیا ایسا پالان جسکی مثل اس پر رکھا جاسکتا ہے تو ضامن نہ ہوگا مگر جبکہ وہ زائد ہو وزن میں اس زین پر جسکو اس نے نکال دیا ہے، پس ضامن ہوگا زیادتی کے بقدر، اور (ضامن ہوگی) بوجھ اٹھانے والے قلی کے اس راستے پر چلنے کی وجہ سے جو غیر ہو اس راستے کا جس کو مالک نے متعین کیا تھا حالانکہ دونوں راستے متفاوت ہوں یا لوگ اس پر نہ چلتے ہوں یا وہ سامان اٹھالیا سمندر کے راستے میں، پس اسکے لیے اجرت ہوگی اگر پہنچ گیا یعنی قلی کیلئے اجرت ہوگی ان تمام مذکورہ صورتوں میں اگر وہ منزل تک پہنچ گیا بوجہ مقصود کے حاصل ہونے کے۔

﴿توضیح﴾

(ونوع... الخ) اگر کسی نے ہمارے کرائے پر لیا جس پر زین لگی ہوئی تھی، اس نے زین نکال لی اور اس پر پالان ڈال دیا، پھر اس پر سامان لا دیا، پھر وہ ہمارا ہلاک ہو گیا تو اب مستاجر ضامن ہوگا خواہ وہ پالان ایسا ہو کہ اس جیسا پالان اس ہمارے پر باندھا جاتا ہو یا ایسا نہ ہو اور اگر مستاجر نے اس ہمارے سے زین نکال کر اس پر دوسری زین لگا دی اور پھر وہ ہمارا ہلاک ہو گیا تو اب دیکھیں گے، اگر اس جیسی زین جو مستاجر نے لگائی ہے اس ہمارے کو نہیں لگائی جاسکتی تب تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اس جیسی زین اس ہمارے کو باندھی جاتی ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔ ہاں اگر وہ زین وزن میں پہلی زین سے زائد ہو تو اسکے حساب سے پھر مستاجر ضامن ہوگا۔ یہ تفصیل امام صاحب کے نزدیک ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ جس طرح زین میں تفصیل ہے اسی طرح پالان میں بھی تفصیل ہے پس اگر اس نے پالان تبدیل کر دیا پھر وہ ہمارا ہلاک ہو گیا تو دیکھیں گے، اگر پالان ایسا ہو کہ اس جیسا پالان اس جیسے ہمارے پر نہیں باندھا جاتا تب تو ضامن ہوگا اور اگر اس جیسا پالان اس جیسے ہمارے پر باندھا جاتا ہے تو ہلاکت کی صورت میں ضامن نہ ہوگا، ہاں اگر وہ پالان وزن میں پہلے پالان سے زائد ہو تو زیادتی کے بقدر ضامن ہوگا۔

(وسلوک... الخ) کسی نے حمال (سامان اٹھانے والا) کرائے پر لیا تاکہ وہ اسکا سامان اپنے مقام تک پہنچا دے، اور مالک نے اسکے لیے ایک راستہ متعین کر دیا کہ اس راستے سے جاؤ گے لیکن حمال دوسرے راستے سے چلا گیا اور اس کا سامان کسی سبب سے ہلاک ہو گیا تو وہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ دیکھیں گے، اگر دونوں راستوں میں فرق ہے بایں طور کہ مالک کا بتایا ہوا راستہ پر امن ہے اور حمال جس راستے پر چلا ہے وہ پر خطر ہے یا حمال کا راستہ ایسا ہے جس پر لوگ سفر نہیں کرتے،

تو اب جمال ضامن ہوگا اور اگر دونوں راستے پر امن ہوں اور لوگ دونوں راستوں پر سفر کرتے ہوں تو وہ ضامن نہ ہوگا اسی طرح اگر مالک نے اسکو کہا تھا کہ تم نے خشکی کے راستے پر جانا ہے اور وہ سمندر کے راستے پر نکل پڑا تو اب بھی ہلاکت کی صورت میں وہ ضامن ہوگا۔ لیکن اگر اس نے مالک کی مخالفت کے باوجود سامان منزل مقصود تک پہنچا دیا تو مالک پر اس کی اجرت واجب ہو جائے گی، اس لیے کہ مقصود سامان کا پہنچانا ہے اور یہ مقصود حاصل ہو گیا۔

وَمَنْ اسْتَاَجَرَ اَرْضاً لِزَرْعٍ بِرِ فَزَرْعٍ رَطْبَتَهُ ضَمِنَ مَا نَقَضَتْ بِلَا اَجْرِ لَانَّهُ صَارَ غَاصِبًا وَحَكْمُ الْغَصْبِ هَذَا وَمَنْ دَفَعَ ثَوْبًا لِيَخِيْطَهُ قَمِيصًا فَخَاطَهُ قُبَاءٌ ضَمِنَ قِيَمَةَ ثَوْبِهِ اَوْ اخَذَ الْقُبَاءَ بِاَجْرِ مِثْلِهِ وَلَمْ يُزِدْ عَلٰى مَا سَمِيَ لَانَّهُ لَا يُزَادُ عَلٰى الْمَسْمٰى عِنْدَنَا فِي الْاَجَارَةِ الْفَاسِدَةِ وَاللّٰهُ اَعْلَمُ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے زمین اجرت پر لی گندم کاشت کرنے کیلئے پھر اس نے سبزی کاشت کر لی تو ضامن ہوگا اس نقصان کا جو ہوا ہے اس زمین کو بغیر اجرت کے اسلئے کہ وہ غاصب ہو گیا اور غصب کا حکم یہی ہے، اور اگر کسی نے کپڑا دیا تا کہ وہ اس کی قمیص بنا کر دے پس اس نے قبائسی کر دی تو ضامن بنائے اپنے کپڑے کی قیمت کا یا قبائے لے لے اسکی اجرت مثلی کیساتھ اور زیادہ نہیں دیا جائیگا اس اجرت پر جو مقرر کی تھی اسلئے کہ طے شدہ اجرت پر زیادہ اجرت نہیں دی جاتی ہمارے نزدیک اجارہ فاسدہ میں۔

﴿توضیح﴾

(وَمَنْ اسْتَاَجَرَ... الخ) کسی نے زمین اجرت پر لی تا کہ وہ اس میں گندم کاشت کرے، لیکن اس نے رطبہ کاشت کر لی، اور اس کی وجہ سے زمین کو نقصان ہوا تو اس نقصان کا مستاجر ضامن ہوگا اور اس پر کوئی اجرت واجب نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے مالک کی مخالفت کی، کیونکہ مالک سے یہ طے ہوا تھا کہ وہ گندم کاشت کریگا لیکن اس نے رطبہ کاشت کر لی لہذا اس مخالفت کی وجہ سے وہ غاصب بن گیا اور غاصب کا حکم یہی ہے کہ اس پر ضمان واجب ہوتا ہے اجرت نہیں ہوتی۔

(وَمَنْ دَفَعَ... الخ) اگر کسی نے درزی کو کپڑا دیا تا کہ وہ اسکو قبائسی کر دے لیکن اس نے کرتہ سی دیا تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو اس درزی کو کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو قبائے لے لے، اور اسکو اجرت مثلی دیدے (عام طور پر اس جیسی قبائے سینے کی اجرت جتنی بنتی ہے وہ اسکو دیدے) لیکن یہ اجرت مثلی مسمیٰ یعنی معین اجرت سے زائد نہیں ہونی چاہیے، مثلاً اجرت مثلی ایک سو درہم ہے اور طے شدہ اجرت ایک سو بیس درہم ہے تو اس کو ایک سو درہم دیں گے اور اگر طے شدہ اجرت سو درہم ہے اور اجرت مثلی ایک سو بیس ہے تو اس کو سو درہم دیں گے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ فاسدہ ہے اور اجارہ فاسدہ میں ہمارے نزدیک اجرت مثلی مسمیٰ سے زائد نہیں دی جاتی۔

﴿باب الاجارة الفاسدة﴾

الشرطُ يُفسدُها والمرادُ شرطُ يُفسدُ البيعَ وفيها اجرُ المثلِ لا يُزادُ على المُسمًى هذا عندنا وعند زفرٍ والشافعيَّ يجبُ بالغاما بَلَّغَ كما في البيعِ الفاسدِ تجبُ قيمةُ العينِ بالغَةً ما بلغتْ ولنا أنَّ المنافعَ غيرُ مُتَقَوِّمَةٍ بنفسِها بل بالعقدِ وقد أسقطا الزيادةَ فيه وصحَّ اجارةُ دارٍ كلَّ شهرٍ بكذا في واحدٍ فقط وفي كلَّ شهرٍ سَكَنَ ساعةً في اولِهِ هذا عند بعضِ المشائخِ فانه حينَ يَهْلُ الهلالُ يكونُ لكلِّ واحدٍ حقُّ الفسخِ فاذا مَضَى ادنى زمانٍ لَزِمَ العقدُ في هذ الشهرِ وفي ظاهرِ الروايةِ لكلِّ واحدٍ منهما حقُّ الفسخِ في الليلةِ الاولى مع اليومِ الاولِ من الشهرِ اذ في اعتبارِ اوانِ رويةِ الهلالِ حرجٌ وفي كلَّ شهرٍ عِلْمٌ مدتهُ بأنَّ قيلَ آجَرْتُ لستَ اشهرٍ كلَّ شهرٍ بكذا واجارتهَا سنةً بكذا وانَّ لم يُسمَّ قسطُ كلَّ شهرٍ .

﴿ترجمہ﴾

شرط اجارے کو فاسد کر دیتی ہے اور مراد ایسی شرط ہے جو بیع کو فاسد کر دیتی ہے اور اس میں اجرت مثلی ہوگی جو زیادہ نہیں دی جائیگی طے شدہ اجرت سے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک اجرت واجب ہوگی چاہے جتنی بھی ہو جیسا کہ بیع فاسد میں عین کی قیمت واجب ہوتی ہے جہاں تک پہنچ جائے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ منافع بذات خود متقوم نہیں ہوتے بلکہ عقد کیساتھ (متقوم ہوتے ہیں) حالانکہ انہوں نے زیادتی کو اس میں کو ساقط کر دیا ہے اور دار کا اجارہ ہر ماہ کیلئے اتنے درہم کے بدلے میں صحیح ہوگا صرف ایک مہینہ میں اور ہر اس مہینے میں جس کی پہلی گھڑی میں وہ اسمیں رہائش اختیار کر لے، یہ بعض مشائخ کے نزدیک ہے اس لیے کہ جب چاند چڑھے گا تو ہر ایک کے لیے فسخ کا حق ہوگا پس جب تھوڑا وقت گزر جائیگا تو عقد اس ماہ میں لازم ہو جائیگا اور ظاہر الروایۃ میں ہے کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کو فسخ کا حق ہوگا مہینہ کی پہلی رات میں پہلے دن کے ساتھ، اسلئے کہ چاند دیکھنے کی گھڑی کا اعتبار کرنے میں تنگی ہے، اور صحیح ہوگا اجارہ ہر مہینے میں جسکی مدت معلوم ہو بایں طور کہ کہا جائے میں نے تمہیں اجرت پر دیا چھ ماہ کیلئے ہر ماہ اتنے درہم کے بدلے میں، اور صحیح ہے دار کا اجارہ ایک سال کے لیے اتنے درہم کے بدلے میں اگرچہ بیان نہ کرے ہر ماہ کی قسط، اجارہ باطلہ وہ ہے جو بالکل مشروع نہ ہو، نہ اصل کے لحاظ سے اور نہ وصف کے لحاظ سے، اور اجارہ فاسدہ وہ ہے جو اپنے اصل کے لحاظ سے مشروع ہو لیکن وصف کے لحاظ سے مشروع نہ ہو۔ مصنف نے یہاں اجارہ فاسدہ کا عنوان ذکر کیا ہے لیکن تفصیل میں دونوں (اجارہ فاسدہ اور اجارہ باطلہ) کو ذکر کریں گے۔

﴿توضیح﴾

(الشرط... الخ) اجارہ میں اگر ایسی شرط لگا دی جائے جو بیع کو فاسد کر دیتی ہے تو اس سے اجارہ بھی فاسد

ہو جائیگا یعنی ایسی شرط جو عقد کے مقتضی کے خلاف ہو، مفسد اجارہ ہے مثلاً مالک نے یہ کہا کہ تم اس گھر کا کرایہ ادا کرتے رہو گے اگرچہ مکان منہدم ہو جائے وغیرہ۔

(وفیہا... الخ) اجارہ فاسدہ میں اجرت مثلی واجب ہوتی ہے جو کہ مسمی سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ جبکہ امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ جتنی اجرت مثلی بنتی ہے وہ ساری ادا کی جائیگی اگرچہ وہ طے شدہ اجرت سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔ وہ اس کو بیع فاسد پر قیاس کرتے ہیں کہ جب بیع فاسد ہو جائے تو بیع کی جتنی قیمت بنتی ہے وہ ساری واجب ہوتی ہے اگرچہ وہ قیمت طے شدہ ثمن سے زائد ہی کیوں نہ ہو تو اس طرح اجارہ جب فاسد ہو جائے تو بھی اجرت مثلی جتنی بنتی ہے سب واجب ہوگی اگرچہ وہ مسمی سے زائد ہی کیوں نہ ہو۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ اجارہ اور بیع میں فرق ہے اجارے میں معقود علیہ منافع ہوتے ہیں اور منافع فی نفسہا متقوم نہیں ہوتے بلکہ ان کا تقوم عقد اجارہ کی وجہ سے ہوتا ہے اور متعاقدین نے اپنی مرضی سے اس اجرت کو ساقط کر دیا ہے جو مسمی سے زائد ہے۔ لہذا اجرت مثلی مسمی کی مقدار تک واجب ہوگی، زائد واجب نہ ہوگی۔ بخلاف بیع کے کہ اس میں معقود علیہ عین ہوتا ہے اور عین متقوم بنفسہ ہوتا ہے، ایسا نہیں ہے کہ عقد کی وجہ سے وہ متقوم ہو گیا ہو، پس بیع کے فاسد ہونے کی صورت میں اس کی قیمت جتنی بنتی ہے وہ ساری واجب ہوگی۔

(وصح... الخ) کسی نے اپنا دار کرایہ پر دیا اور یہ کہا میں یہ دار کرایہ پر دیتا ہوں ہر مہینہ دس درہم کے بدلے میں، تو یہ اجارہ ایک مہینہ کے لیے جائز ہوگا اور جب اگلا مہینہ شروع ہوگا تو اس مہینے کی پہلی ساعت میں اگر مستاجر نے اس دار میں سکونت اختیار کر لی تو یہ اجارہ اگلے مہینے کے لیے بھی منعقد ہو جائیگا، اسی طرح ہر مہینہ کے شروع میں یہی حال ہوگا کہ اگر وہ پہلی ساعت میں رہائش اختیار کر لے گا تو اجارہ اس مہینہ کے لیے بھی منعقد ہو جائیگا، اور جب بھی اگلے ماہ کا چاند چڑھے گا تو متعاقدین کو فسخ کا اختیار حاصل ہوگا لیکن اگر اس کی ایک گھڑی بھی گزر گئی تو اس مہینے کے لیے یہ عقد لازم ہو جائیگا۔ ظاہر الروایۃ میں ہے کہ صورت مذکورہ میں ایک ماہ کے لیے تو عقد لازم ہو جائیگا لیکن اگر اگلا مہینہ شروع ہو گیا تو اس کی پہلی رات اور پہلے دن میں متعاقدین کو فسخ کا حق حاصل ہوگا، پہلی رات اور پہلا دن جب گزر جائے تو عقد پھر ایک ماہ کے لیے لازم ہو جائیگا۔ ظاہر الروایۃ کی دلیل یہ ہے کہ اگر چاند کی رویت کی ساعت کا اعتبار کیا جائے بایں طور کہ پہلی ہی ساعت میں فسخ کا حق حاصل ہو پھر عقد لازم ہو جائے، تو اس میں حرج اور تنگی ہے، اس لیے ان کو ایک دن اور ایک رات کی مہلت دیں گے۔

(وفی کل... الخ) اگر کسی نے دار اجرت پر دیا یوں کہا کہ میں یہ دار چھ ماہ کے لیے اجرت پر دیتا ہوں، ہر مہینہ دس درہم کے بدلے میں، تو اب یہ اجارہ چھ ماہ کے لیے درست ہو جائیگا۔

(واجار تھا... الخ) اگر دار ایک سال کے لیے اجرت پر دیا اور ہر مہینہ کی قسط بیان نہیں کی، یہ کہا کہ میں دار ایک سال کیلئے ایک سو بیس درہم کے بدلے میں دیتا ہوں تو یہ اجارہ درست ہے اور اجرت کو ہر مہینہ پر تقسیم کیا جائیگا، پس اس

صورت میں ہر مہینہ کی اجرت دس درہم ہوگی۔

وَأَوَّلُ الْمُدَّةِ مَا سُمِّيَ وَالْأَفْوَقُ الْعَقْدُ فَإِنْ كَانَ حِينَ يَهْلُ يُعْتَبَرُ الْإِهْلَةُ وَالْأَفْلَايَامُ كَالْعِدَّةِ إِيَّانَ كَانَ عَقْدُ الْإِجَارَةِ عِنْدَ الْإِهْلَالِ يُعْتَبَرُ الْإِهْلَةُ وَإِنْ كَانَ فِي اثْنَاءِ الشَّهْرِ فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يُعْتَبَرُ الْكُلُّ بِالْأَيَّامِ كُلِّ شَهْرٍ ثَلَاثُونَ يَوْمًا وَعِنْدَهُمَا يُعْتَبَرُ الْأَوَّلُ بِالْأَيَّامِ وَالْبَاقِي بِالْإِهْلَةِ فَإِنْ آجَرَ فِي عَاشِرِ ذِي الْحِجَّةِ سَنَةً فَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ يَقَعُ عَلَى ثَلَاثِ مِائَةٍ وَسِتِّينَ يَوْمًا وَعِنْدَهُمَا الشَّهْرُ الْأَوَّلُ يُعْتَبَرُ بِالْأَيَّامِ وَهُوَ ثَلَاثُونَ يَوْمًا وَذُو الْحِجَّةِ إِنْ تَمَّ عَلَى ثَلَاثِينَ فَالسَّنَةُ تَتِمُّ عَلَى عَاشِرِ ذِي الْحِجَّةِ وَإِنْ تَمَّ عَلَى تِسْعَةٍ وَعَشْرِينَ يَوْمًا فَالسَّنَةُ تَتِمُّ عَلَى الْحَادِي الْعَشْرِ مِنْ ذِي الْحِجَّةِ وَالْحَقُّ أَنْ يَتِمَّ السَّنَةُ عَلَى عَاشِرِ ذِي الْحِجَّةِ عَلَى كُلِّ حَالٍ إِذَا لَوْتِمُ عَلَى حَادِي عَشَرَ يَدْخُلُ الْعَاشِرُ فِي تَمَامِ السَّنَةِ فَلَزِمَ تَكَرُّرُ الْعِيدِ الْإِضْحَى فِي سَنَةٍ وَاحِدَةٍ أَحَدُهُمَا فِي أَوَّلِ الْمُدَّةِ وَالثَّانِي فِي آخِرِهَا وَهَلْ سَمِعْتَ أَنَّ عِيدَ الْإِضْحَى يَتَكَرَّرُ فِي سَنَةٍ وَاحِدَةٍ.

﴿ترجمہ﴾

اور اجارے کی اول مدت وہ ہوگی جس کو بیان کیا جائے ورنہ پس عقد کا وقت ہوگا پس اگر عقد چاند کے نکلنے کے وقت ہو تو چاندوں کا اعتبار کیا جائیگا ورنہ پس دنوں کا، جیسے عدت، یعنی اگر عقد اجارہ چاند نکلنے کے وقت ہو تو چاندوں کا اعتبار کیا جائیگا اور اگر مہینے کے درمیان میں ہو تو امام صاحب کے نزدیک تمام کا اعتبار کیا جائیگا دنوں کے ساتھ، ہر مہینہ تیس دنوں کا ہوگا اور صاحبین کے نزدیک پہلے مہینے کا اعتبار کیا جائیگا دنوں کے ساتھ اور باقیوں کا چاندوں کے ساتھ، پس اگر اجارہ پر دس ذی الحجہ کو ایک سال کے لیے، تو امام صاحب کے نزدیک یہ واقع ہوگا تین سو ساٹھ دنوں پر، اور صاحبین کے نزدیک پہلے ماہ کا اعتبار ہوگا دنوں کے ساتھ جو کہ تیس دن ہیں پس ذوالحجہ اگر تمام ہو جائے تیس دنوں پر تو سال پورا ہوگا دس ذی الحجہ پر اور اگر وہ پورا ہوا تیس دنوں پر تو سال پورا ہوگا گیارہ ذی الحجہ کو اور حق یہ ہے کہ سال پورا ہو دس ذی الحجہ کو ہر حال میں اس لیے کہ اگر وہ تمام ہو جائے گیارہ کو تو دس تاریخ سال کے پورا ہونے میں داخل ہوگی پس لازم آئیگا عید الاضحیٰ کا تکرار ایک ہی سال میں، ان میں ایک عید اول مدت میں ہوگی اور دوسری عید مدت کے آخر میں ہوگی، اور کیا تو نے سنا کہ عید الاضحیٰ دوبار ہوتی ہے ایک سال میں؟۔

﴿توضیح﴾

(واول... الخ) اجارہ کی مدت کی ابتداء کب سے ہوگی، اسمیں دیکھیں گے، اگر اول مدت کا تذکرہ ہوتا ہے مثلاً یوں کہتا ہے کہ میں یہ دار اجرت پر فلاں دن سے دیتا ہوں تو اول مدت وہی دن ہوگا جس کا تذکرہ ہے اور اگر اول مدت کا تذکرہ نہیں ہے تو پھر اجارے کی ابتداء عقد کے وقت سے ہوگی پھر اس کے بعد مدت اجارہ کا اعتبار چاند کے حساب سے ہوگا یا دنوں کے حساب سے؟ اگر عقد چاند کے شروع میں ہو رہا ہے تو مہینوں کا اعتبار چاند کے لحاظ سے ہوگا اور اگر عقد چاند کے شروع میں

نہیں ہو رہا تو دنوں کا اعتبار ہوگا پس ہر مہینہ تیس دنوں کا شمار کریں گے، جیسے متوفی عنہا زوجہا (وہ عورت جس کا خاوند فوت ہو گیا ہو) کی عدت ہے، وہ چار مہینے دس دن گزارتی ہے۔ اگر اس کی عدت کی ابتداء چاند کے شروع میں ہو تو اس کی عدت چاند کے حساب سے پوری ہوگی، اور اگر اس کی عدت چاند کے مہینے کے درمیان میں ہے تو اس کی عدت دنوں کے لحاظ سے پوری کی جائیگی۔ اور صاحبین فرماتے ہیں کہ پہلے مہینے کا اعتبار دنوں سے کیا جائیگا اور باقی مہینوں کا اعتبار چاند کے حساب سے کیا جائیگا۔

(فان آجر... الخ) یہاں سے امام صاحب اور صاحبین کے درمیان اختلاف کے ثمرہ کو بیان کرتے ہیں کہ اگر کسی نے ایک سال کے لیے دار دس ذی الحجہ کو اجرت پر دیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ اجارہ تین سو ساٹھ دنوں کے لیے ہوگا۔ یعنی ایک سال تین سو ساٹھ دنوں پر پورا ہوگا اور صاحبین کے نزدیک پہلے مہینے کا اعتبار ایام کے ساتھ کریں گے جو کہ تیس دن ہیں اور باقی مہینوں کا اعتبار چاند سے کریں گے پس دیکھیں گے، یہ ذوالحجہ تیس دنوں پر پورا ہوتا ہے یا انتیس پر، اگر تیس پر پورا ہو جائے تو سال اگلے ذی الحجہ کی دس تاریخ کو پورا ہوگا اور اگر یہ مہینہ انتیس کا ہوتا ہے تو پھر سال اگلے ذی الحجہ کی گیارہ کو پورا ہوگا۔

(والحق... الخ) یہاں سے شارح صاحبین کے مذہب پر رد کرتے ہیں کہ حق یہ ہے کہ سال صورت مذکورہ میں اگلے ذی الحجہ کی دس کو پورا ہوگا خواہ حالیہ ذوالحجہ تیس کا ہوتا ہے یا انتیس کا، اس لیے کہ اگر سال گیارہ ذی الحجہ کو پورا ہو تو اگلا دس ذی الحجہ بھی سال میں داخل ہو جائیگا تو لازم آئیگا کہ ایک سال میں دو مرتبہ عید الاضحیٰ آئے، ایک مرتبہ مدت اجارہ کے شروع میں، اور دوسری مرتبہ مدت اجارہ کے اختتام پر، اور سال میں دو مرتبہ عید الاضحیٰ کا آنا باطل ہے۔

واجارة الحمام والحجّام والظّیر باجر معین وبطعامها وکسوتها هذا عند ابی حنیفة وعندهما لا یجوز للجهالة وهو القیاس وله ان الجهالة لا تفضی الی المنازعة لان العادة التّوسعة علی الاظنار شفقة علی الاولاد وهو الاستحسان وللزوج وطیها الا فی بیت المستاجر فان المبیّت ملکة فیمنعہ فیہ وله فی نکاح ظاہر فسخها ان لم یاذن بها فان اقرت بنکاحه لا ای ان کان النکاح ظاهراً بالناس اویکون علیہ شہود فللزوج فسخ الاجارة صيانة لحقه اما ان علّم النکاح باقرارها لا.

﴿ترجمہ﴾

اور جائز ہے اجارہ حمام، کچھنے لگانے والے کا اور دودھ پلانے والی عورت کا اجارہ معین اجرت کیساتھ اور اسکے کھانے کے بدلے اور اسکے پہننے کے بدلے میں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے جہالت کیوجہ سے اور یہی قیاس ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ جہالت پہنچانے والی نہیں ہے جھگڑے کی طرف اسلئے کہ عادت فراخی کرنا ہے دودھ پلانے والی عورتوں پر شفقت کرتے ہوئے اولاد پر اور یہی استحسان ہے اور شوہر کیلئے جائز ہوگا اس کے ساتھ وطی کرنا مگر مستاجر کے گھر میں اسلئے کہ گھر اس کی ملک ہے پس وہ شوہر کو اس میں روک سکتا ہے، اور شوہر کے لئے جائز ہوگا نکاح ظاہر میں

اجارے کو فسخ کرنا اگر اس نے اس کو اجازت نہ دی ہو پس اگر وہ عورت اقرار کر لے اس کے نکاح کا تو نہیں، یعنی اگر نکاح ظاہر ہو لوگوں کے درمیان یا اس کے لیے اس نکاح پر گواہ موجود ہوں تو شوہر کے لیے اجارہ فسخ کرنا جائز ہے اپنے حق کو بچاتے ہوئے بہر حال اگر نکاح کا علم ہوا ہو اس عورت کے اقرار کے ساتھ تو نہیں۔

﴿توضیح﴾

(واجارۃ... الخ) حمام اور حمام کی اجرت درست ہے۔ اس لیے کہ آپ ﷺ سے حمام میں جانا ثابت ہے اور حمام یعنی چھپنے لگانے والے کو بھی آپ ﷺ نے اجرت دی تھی۔

(والظنر... الخ) دودھ پلانے والی عورت کو اجرت پر لینا جائز ہے بشرطیکہ کہ اسکی اجرت متعین ہو، اور اگر اس کو طعام اور کسوہ کے بدلے میں دودھ پلانے کیلئے اجرت پر لیا جاتا ہے تو بھی امام صاحب کے نزدیک درست ہے اور صاحبین کے نزدیک جائز نہیں ہے۔ اس لیے کہ طعام اور کسوہ مجہول ہے اور جب اجرت مجہول ہو تو اجارہ جائز نہیں ہوتا اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجرت میں اگر ایسی جہالت ہو جو مفضی الی المنازعت ہو تو اجارہ جائز نہیں ہوتا اور اگر ایسی جہالت نہ ہو تو جائز ہے اور یہاں بھی جہالت مفضی الی المنازعت نہیں ہے اس لیے کہ عادت یہ جاری ہے کہ لوگ عام طور پر دودھ پلانے والی عورتوں پر کھانے، پینے اور پہنانے میں فراوانی کرتے ہیں۔ اپنی اولاد پر شفقت کرتے ہوئے کنجوسی نہیں کرتے۔ لہذا کوئی جھگڑا پیدا نہ ہوگا۔

(وللزوج... الخ) عورت کو دودھ پلانے کیلئے اجرت پر لیا گیا تو اسکا شوہر اس کیساتھ وطی کر سکتا ہے لیکن مستاجر کے گھر میں اس کے ساتھ وطی نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ یہ گھر مستاجر کی ملک ہے لہذا اس کے لیے جائز ہے کہ وہ شوہر کو اپنے گھر میں آنے سے روک دے۔

(وله فی... الخ) دودھ پلانے والی عورت کا شوہر اگر عقد اجارہ کو فسخ کرنا چاہے تو دیکھیں گے، کہ اس نے عورت کو عقد اجارہ کی اجازت دی تھی یا نہیں؟ اگر دی تھی تو فسخ نہیں کر سکتا اور اگر نہیں دی تھی تو پھر یہ تفصیل ہے کہ ان کے درمیان نکاح ظاہر ہے کہ نہیں؟ اگر ظاہر ہے تب تو شوہر عقد اجارہ فسخ کر سکتا ہے اور اگر ظاہر نہیں ہے تو پھر فسخ نہیں کر سکتا۔ نکاح کے ظاہر ہونے کا مطلب یہ ہے کہ لوگوں کے درمیان ان کامیاں بیوی ہونا مشہور ہو اور اگر گواہوں نے انکے نکاح کی گواہی دیدی تب بھی شوہر عقد اجارہ فسخ کر سکتا ہے، پس شوہر کو فسخ کی اجازت اسلئے ہے کہ اپنی بیوی پر اس کا حق ہے، لہذا اپنے حق کو محفوظ کرنے کیلئے وہ ایسا کر سکتا ہے۔

(فان اقرت... الخ) اگر عورت نے محض اقرار کیا، کہ یہ میرا شوہر ہے تو وہ شخص عقد اجارہ کو ختم نہیں کر سکتا اس لیے کہ محض عورت کے اقرار نکاح کی وجہ سے مستاجر کے حق کو باطل نہیں کیا جاسکتا۔

وَلَا هِلَ الصَّبِيِّ فَسُخُّهَا إِنْ مَرَضَتْ أَوْ حُبِلَتْ لِأَنَّ لَبَنَهَا يَضُرُّ بِالْوَلَدِ وَعَلَيْهَا غَسْلُ الصَّبِيِّ وَثِيَابُهُ وَإِصْلَاحُ طَعَامِهِ وَدَهْنُهُ لَا ثَمَنُ شَيْءٍ مِنْهَا وَهُوَ وَاجِبٌ عَلَى أَبِيهِ فَإِنْ أَرْضَعَتْهُ يَلْبِنُ شَاةً وَغَذَّتْهُ بِطَعَامٍ وَمَضَتْ الْمَدَّةُ فَلَا اجْرَ .

﴿ترجمہ﴾

اور بچے کے گھر والوں کیلئے جائز ہے اجارے کو فسخ کرنا اگر وہ بیمار ہوگئی یا حاملہ ہوگئی اسلئے کہ اس کا دودھ ہوگا بچے کے لیے، اور اس عورت پر لازم ہے بچے کو نہلانا، اسکے کپڑے دھونا اور کھانے کی اصلاح کرنا اور اسکو مالش کرنا نہ کہ ان میں کسی شے کی اجرت اور ان کا ثمن اور اسکی اجرت اسکے باپ کے ذمے ہوگی پس اگر اس عورت نے پلا دیا اس کو بکری کا دودھ یا اس کو غذادی ایسے کھانے کے ساتھ اور مدت گزر گئی تو اس کے کوئی اجرت نہ ہوگی۔

﴿توضیح﴾

(ولاہل... الخ) بچے کے گھر والوں کیلئے جائز ہے کہ اگر دودھ پلانے والی عورت بیمار ہو جائے یا حاملہ ہو جائے، تو وہ عقد اجارہ فسخ کر دے اس لیے کہ اس صورت میں اس کا دودھ بچے کے لیے نقصان دہ ثابت ہو سکتا ہے۔

(وعلیہا... الخ) دودھ پلانے والی عورت پر واجب ہے کہ وہ بچے کو نہلائے، اس کے کپڑے دھوئے، اس کی کھانے کی اصلاح کرے، اس کو تیل لگائے، لیکن اس چیزوں (تیل وغیرہ) کا ثمن اس (مرضعہ) پر واجب نہ ہوگا بلکہ ان کا ثمن اور دودھ پلانے کی اجرت بچے کے باپ کے ذمے ہوگی۔

(فان ارضعته... الخ) اگر اس دودھ پلانے والی عورت نے اس بچے کو بکری کا دودھ پلایا یا اس کو اپنا دودھ پلانے کے بجائے کھانے کیساتھ غذادی اور مدت اجارہ گزر گئی تو اس کیلئے کوئی اجرت نہ ہوگی۔ اس لیے کہ اس نے وہ کام نہیں کیا جو اس کے ذمے تھا یعنی ارضاع۔ پس اس کے لیے کوئی اجرت بھی واجب نہ ہوگی۔

وَلَمْ يَصَحَّ لِلْإِذَاانِ وَالْإِمَامَةِ وَالْحَجِّ وَتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ وَالْفَقْهِ وَالْغِنَاءِ وَالنُّوحِ وَالْمَلَاهِي وَعَسْبِ التَّيْسِ وَيُفْتَى الْيَوْمَ بِصَحَّتِهَا لِتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ وَالْفَقْهِ وَالْإِصْلَاحِ عِنْدَنَا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِجَارَةُ عَلَى الطَّاعَاتِ وَلَا عَلَى الْمَعَاصِي لَكِنْ لَمَّا وَقَعَ الْفِتْوَى فِي الْأُمُورِ الدِّينِيَةِ يُفْتَى بِصَحَّتِهَا لِتَعْلِيمِ الْقُرْآنِ وَالْفَقْهِ تَحَرُّزًا عَنْ الْإِنْدِرَاسِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اجارہ صحیح نہیں اذان، امامت، حج، تعلیم قرآن، فقہ، گانے، نوحے، لہو و لعب اور نر کے جفتی کرنے کا، اور فتویٰ دیا جائیگا آج کل اجارے کے صحیح ہونے کا تعلیم اور قرآن اور فقہ کیلئے، ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ اجارہ جائز نہیں طاعات پر

اور نہ گناہوں پر لیکن چونکہ فتور واقع ہو گیا امور دینیہ میں تو فتویٰ دیا جائیگا اس کے صحیح ہونے کا تعلیم قرآن اور فقہ کے لیے بچتے ہوئے ان کے مٹ جانے سے۔

﴿توضیح﴾

(ولم یصح... الخ) اذان، امامت، حج، تعلیم قرآن، فقہ، گانے، نوحہ اور کھیل کود کے لیے اجارہ ٹھیک نہیں ہے۔ اس طرح اگر مادہ پر نر کو چھوڑنے کی اجرت لی تو یہ بھی درست نہیں ہے۔ اس لیے کہ حدیث میں اس کی ممانعت آئی ہے۔ تعلیم قرآن اور تعلیم فقہ کیلئے آج کل فتویٰ اس بات پر ہے کہ انکی اجرت لینا جائز ہے۔ اس میں ضابطہ یہ ہے کہ طاعات اور معاصی میں اجرت ٹھیک نہیں اور پیچھے جن چیزوں کا تذکرہ ہوا وہ یا تو طاعات ہیں یا معاصی۔ لہذا ان کی اجرت درست نہ ہوگی۔ لیکن اگر آج کے زمانے میں یہ کہا جائے کہ تعلیم قرآن وغیرہ پر اجرت درست نہیں ہے تو امور دینیہ میں فتور آجائے اس لیے فتویٰ اسی پر ہے کہ ان کی اجرت درست ہے تاکہ یہ چیزیں ناپید نہ ہو جائیں۔

وَيُجْبَرُ الْمُسْتَأْجِرُ عَلَى دَفْعِ مَاقِيلٍ وَيُحْبَسُ بِهِ عَلَى الْحُلُوفِ الْمَرْسُومَةِ الْحُلُوفُ بَفَتْحِ الْحَاءِ الْغَيْرِ الْمُعْجَمَةِ هَدِيَّةٌ تُهْدَى إِلَى الْمُعَلِّمِينَ عَلَى رُؤُوسِ بَعْضِ سُورِ الْقُرْآنِ سُمِّيَتْ بِهَا لِأَنَّ لِعَادَةَ إِهْدَاءِ الْحَلَاوِي هِيَ لُغَةٌ يَسْتَعْمِلُهَا أَهْلُ مَآوَاءِ النَّهْرِ وَلَا إِجَارَةَ الْمُشَاعِ إِلَّا مِنَ الشَّرِيكِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَ يَصَحُّ إِجَارَةُ الْمُشَاعِ مِنَ الشَّرِيكِ وَغَيْرِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مجبور کیا جائیگا مستاجر کو اس اجرت کے دینے پر جو طے ہوئی اور اس کو محبوس کیا جائیگا اس کے بدلے میں اور (مجبور کیا جائیگا) اس مٹھائی کے دینے پر جس کی عادت جاری ہو، حلوہ حاء غیر معجمہ کے فتح کے ساتھ وہ ہدیہ ہوتا ہے جو معلمین کو دیا جاتا ہے قرآن کی بعض سورتوں کے شروع کرنے پر، اس مٹھائی کا نام حلوہ رکھا گیا اس لیے کہ عادت ہدیہ دینا ہے حلاوی کا، یہ لغت ہے جس کو ماوراء النہر والے استعمال کرتے ہیں، اور جائز نہیں مشترک شے اجرت پر دینا مگر شریک کو، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ صحیح ہے مشترک چیز اجرت پر دینا شریک اور غیر شریک کو۔

﴿توضیح﴾

(ویجبر... الخ) مستاجر اگر اجرت نہیں ادا کر رہا تو اسکو اسکے بدلے میں محبوس بھی کیا جاسکتا ہے اسی طرح حلوہ مرسومہ (رسم سے ہے بمعنی رواج و عادت) کے بدلے میں محبوس کیا جاسکتا ہے۔ حلوہ مرسومہ اس ہدیہ کو کہتے ہیں جو بعض قرآن کی سورتوں کے شروع کرنے پر معلمین کو دیا جاتا ہے۔ اس کا نام حلوہ اسلئے رکھا جاتا ہے، کہ عام طور پر اس موقع پر حلوہ پیش کیا جاتا ہے، یہ حلوہ ایک لغت ہے جسے اہل ماوراء النہر استعمال کرتے ہیں۔

(ولا اجارة... الخ) ایک شے کئی آدمیوں کے درمیان مشترک ہے۔ تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس کو اگر اجرت پر دینا ہو تو صرف کسی ایک شریک کو دی جاسکتی ہے جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا اجارہ شریک اور غیر شریک دونوں کے ساتھ جائز ہے۔ (مثلاً ایک گھوڑا زید، عمرو اور بکر کے درمیان مشترک ہے تو امام صاحب کے نزدیک اس کا اجارہ انہی زید، عمرو یا بکر میں سے کسی ایک کیساتھ کیا جاسکتا ہے جبکہ صاحبین کے نزدیک اس کا اجارہ ان کے علاوہ دوسرے لوگوں سے بھی ہو سکتا ہے۔)

وَلَوْ دَفَعَ إِلَى آخَرَ غَزْلًا لَيَنْسَجِهَ بِنَصْفِهِ أَوْ اسْتَاجَرَ حِمَارًا لَيَحْمِلَ عَلَيْهِ زَادًا بَبَعْضِهِ أَوْ ثَوْرًا لَيَطْحَنَ بَرًّا لَهُ بَبَعْضٍ دَقِيقِهِ هَذَا يُسَمَّى قَفِيزَ الطَّحَّانِ وَقَدْ نَهَى النَّبِيُّ ﷺ عَنْهُ لِأَنَّهُ جَعَلَ الْاجْرَ بَعْضَ مَا يَخْرُجُ مِنْ عَمَلِهِ وَالصُّورَتَانِ الْأُولَيَانِ فِي مَعْنَى قَفِيزِ الطَّحَّانِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر کسی نے دوسرے کو سوت دیا تاکہ وہ اس کو بنے اس کے نصف کے بدلے میں یا اجرت پر لیا ایک حمار تاکہ اس پر توشہ لادے اس کے بعض کے بدلے میں اور اجرت پر لیا ایک بیل تاکہ اپنی گندم پیسے اس کے بعض آٹے کے بدلے میں، اس کا نام رکھا جاتا ہے قفیز الطحان اور تحقیق منع کیا ہے حضور ﷺ نے اس سے اس لئے کہ اس نے اجرت مقرر کی اس چیز کا بعض جو اس کے عمل سے نکلے گی، اور پہلی دو صورتیں قفیز الطحان کے معنی میں ہیں۔

﴿توضیح﴾

(ولو دفع... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو سوت دیا تاکہ وہ اس کا کپڑا بن دے اور اجرت کے بارے میں یہ کہا کہ اس کپڑے کا نصف میں تمہیں دے دوں گا جو تم سوت سے بنو گے۔ تو یہ اجارہ فاسد ہے اسی طرح اگر حمار کرایہ پر لیا، تاکہ اس پر توشہ لادے اور اس توشہ کے بعض کو اجرت مقرر کیا تو یہ فاسد ہے۔ (مثلاً حمار اس لئے اجرت پر لیا تاکہ اس پر بیس سیر مٹھائی لادے اور مالک کو کہا اس کا بعض مثلاً پانچ سیر مٹھائی میں تمہیں اجرت کے طور پر دے دوں گا تو یہ فاسد ہے) اور اگر بیل اجرت پر لیا تاکہ اسکے ذریعے گندم پیسے، اور اس کی اجرت بعض آٹا مقرر کیا جو اس گندم کی پسوائی سے حاصل ہوگا تو یہ بھی فاسد ہے۔ اس تیسری صورت کا نام قفیز الطحان رکھا جاتا ہے، اسکے ناجائز ہونے کی وجہ یہ ہے کہ حضور ﷺ نے قفیز الطحان سے منع فرمایا ہے، منع کرنے کی وجہ یہ ہے کہ اگر ایسی چیز کو اجرت مقرر کیا جائے جو اجیر کے عمل سے حاصل ہوتی ہے تو یہ جائز نہیں ہوتا اور یہاں بھی ایسا ہے اس لیے کہ آٹا اجیر کے عمل سے حاصل ہوتا ہے اور یہاں اسی آٹے کے بعض کو اجرت مقرر کیا گیا ہے۔

اور پہلی دو صورتیں اس لیے ناجائز ہیں کہ وہ قفیز طحان کے معنی میں ہیں کیونکہ ان میں اجرت ایسی چیز کو مقرر کیا گیا ہے جو کہ عمل سے حاصل ہوتی ہے۔ (قفیز ایک وزن کا پیمانہ ہے اور طحان طحن سے ہے جس کا معنی پیسنے والا، قفیز الطحان کا مطلب یہ ہے کہ گندم کی پسائی سے جو آٹا حاصل ہو، طحان کو اسی سے ایک قفیز دے دیا جائے۔)

اور رجلاً لِيُخْبِرَ لَهُ كَذَا الْيَوْمَ بِكَذَا اِذَا اسْتَاَجَرَ رَجُلًا لِيُخْبِرَ لَهُ عَشْرَةَ اَمْنَاءِ الْيَوْمَ بِدَرَاهِمٍ فَانْ هَذَا فَاسِدٌ عِنْدَ اَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَصْحُ اِذَا الْمَعْقُودُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ وَذِكْرُ الْوَقْتِ لِلتَّعْجِيلِ لَهُ اِنَّهُ جَمَعَ بَيْنَ الْعَمَلِ وَالْوَقْتِ وَالْاَوَّلُ يُوجِبُ كَوْنَ الْعَمَلِ مَعْقُودًا عَلَيْهِ وَفِيهِ نَفْعٌ لِّلْمُسْتَاَجِرِ وَالثَّانِي يُوجِبُ كَوْنَ تَسْلِيمِ النَّفْسِ فِي هَذَا الْيَوْمِ مَعْقُودًا عَلَيْهِ وَفِيهِ نَفْعٌ لِّلْاَجِيرِ فَيُفْضَى اِلَى الْمُنَازَعَةِ وَلَوْ كَانَ الْمَعْقُودُ عَلَيْهِ كَلَيْهِمَا اِى يَعْمَلُ هَذَا الْعَمَلُ مُسْتَغْرًا لِهَذَا الْيَوْمِ فَذَلِكَ مِمَّا لَا قُدْرَةَ عَلَيْهِ لِأَحَدٍ عَادَةً حَتَّى لَوْ قَالَ لِيُخْبِرَ لَهُ عَشْرَةَ اَمْنَاءِ فِي الْيَوْمِ فَعَنْ اَبِي حَنِيفَةَ اِنَّهُ يَصْحُ لَانَّ كَلِمَةً فِي لَا يَقْتَضِي الْاِسْتِغْرَاقَ .

﴿ترجمہ﴾

یا (اجرت پر لیا) ایک آدمی کو تاکہ وہ اسکے لیے اتنی روٹیاں پکائے آج کے دن اتنے دراہم کے بدلے میں، یعنی اگر اجرت پر لیا ایک آدمی تاکہ وہ اس کیلئے دس سیر روٹیاں پکائے آج کے دن ایک درہم کے بدلے میں تو یہ فاسد ہے امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک صحیح ہے اسلئے کہ وہ چیز جس پر عقد ہوا ہے وہ عمل ہے اور وقت کا ذکر جلدی کرنے کے لیے ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اس نے جمع کیا ہے عمل اور وقت کو اور اول واجب کرتا ہے عمل کے معقود علیہ ہونے کو اور اس میں نفع ہے مستاجر کا اور ثانی واجب کرتا ہے نفس کے اس دن میں حوالے کرنے کے معقود علیہ ہونے کو، اور اس میں نفع ہے اجیر کا پس یہ جھگڑے کی طرف پہنچائے گا اور اگر معقود علیہ دونوں چیزیں ہوں یعنی وہ عمل کرے یہ عمل در آں حالیکہ وہ احاطہ کرنے والا اس دن کا، تو یہ ان چیزوں میں سے ہے جن پر کسی ایک کو قدرت نہیں ہے عادتہً، حتیٰ کہ اگر کہا ”تاکہ وہ اس کیلئے روٹیاں پکائے آج کے دن میں“ پس امام صاحب سے روایت ہے کہ صحیح ہے اس لیے کہ کلمہ فی استغراق کا تقاضا نہیں کرتا۔

﴿توضیح﴾

(اور رجلاً... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو اجرت پر لیا تاکہ وہ اس کے لیے آج کے دن دس سیر روٹیاں ایک درہم کے بدلے میں پکائے تو امام صاحب کے نزدیک یہ فاسد ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ جائز ہے۔ ان کی دلیل یہ ہے کہ یہاں معقود علیہ عمل ہے، یعنی اس اجیر کیساتھ عقد اجارہ اس کے روٹیاں پکانے پر ہوا ہے اور وقت کا ذکر محض تعجیل کیلئے ہے عقد میں شامل نہیں ہے، لہذا اس عقد کے ناجائز ہونے کی کوئی وجہ نہیں ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مستاجر نے وقت اور عمل دونوں کو ذکر کیا ہے، عمل تو دس سیر روٹیاں پکانا ہے اور وقت ”الיום“ ہے، عمل کا ذکر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معقود علیہ عمل ہو اور وقت کا ذکر اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ معقود علیہ وقت ہو۔ پہلی صورت میں مستاجر کا نفع ہے کیونکہ اس پر اجرت تب واجب ہوگی جبکہ وہ اجیر اپنے عمل سے فارغ ہو جائے محض اسکے حاضر ہونے سے اجرت واجب نہ ہوگی جبکہ دوسری صورت میں اجیر کا نفع ہے اسلئے کہ اس صورت میں اس کے محض حاضر ہونے سے ہی اجرت واجب ہو جائیگی۔ تو اب مستاجر اور اجیر میں منازعت ہوگی، اجیر

کہے گا کہ مجھے عمل سے پہلے اجرت ادا کرو، اور مستاجر کہے گا کہ عمل کے بعد تمہیں اجرت ملے گی، پس یہ عقد ناجائز ہے۔

(ولو كان... الخ) اگر صورت مذکورہ میں معقود علیہ دونوں کو قراردادیں یعنی عمل اور وقت دونوں معقود علیہ ہوں، تو اس صورت میں مطلب یہ ہوگا کہ اجیر پورے دس دن روٹیاں پکائے، اس طور پر کہ کسی بھی لمحے میں توقف نہ کرے، تو عادتاً یہ محال ہے، لہذا یہ مراد لینا ٹھیک نہیں۔

(حتى لو قال... الخ) اگر مستاجر نے یہ کہا کہ آجرت لتخبز لی عشرة امناء فی اليوم یعنی تم میرے لیے آج کے دن میں دس درہم کے بدلے میں روٹیاں پکاؤ۔ تو اب امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ یہ جائز ہے اس لیے کہ کلمہ فی استغراق کا تقاضا نہیں کرتا۔ لہذا سارے دن کو عمل کے ساتھ مشغول کرنا واجب نہ ہوگا (سارا دن کام کرنا واجب نہ ہوگا) بلکہ اس کیلئے اتنا ضروری ہوگا کہ وہ آج کے دن میں اپنا کام پورا کرے خواہ اس کو پورا دن لگ جائے یا دن کے بعض حصے میں کام پورا کر لے۔

او ارضاً بشرط ان يُشَيِّهَا اى يَكْرُبَهَا مَرَّتَيْنِ فَاِنْ كَانَ الْمَرَادُ يَرُدُّهَا مَكْرُوبَةً فَلَا شَكَّ فِي فُسَادِهِ فَانَّهُ شَرْطٌ لَا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَفِيهِ نَفْعٌ لِأَحَدِ الْعَاقِدَيْنِ وَهُوَ الْمُوجِرُ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَرَادُ هَذَا فَإِنْ كَانَتْ الْأَرْضُ لَا تَخْرُجُ الرَّيْعَ إِلَّا بِالْكَرَابِ مَرَّتَيْنِ لَا يَفْسُدُ الْعَقْدُ لِأَنَّ الشَّرْطَ مِمَّا يَقْتَضِيهِ الْعَقْدُ وَإِنْ كَانَتْ تَخْرُجُ بَدُونِهِ فَإِنْ كَانَ أَثَرُهُ يَبْقَى بَعْدَ انْتِهَاءِ الْعَقْدِ يَفْسُدُ إِذْ فِيهِ مَنَفْعَةٌ رَبِّ الْأَرْضِ وَإِنْ كَانَ أَثَرُهُ لَا يَبْقَى لَا يَفْسُدُ أَوْ يَكْرِيْ أَنَهَا ذَكَرَ أَنَّ الْمَرَادَ الْإِنْهَارُ الْعِظَامُ فَإِنَّ مَنَفْعَةَ كَرِيْهَا يَبْقَى بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعَقْدِ بِخِلَافِ الْجَدَاوِلِ أَوْ يُسْرِقْنَهَا فَإِنَّ مَنَفْعَتَهُ يَبْقَى بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعَقْدِ .

﴿ترجمہ﴾

یا (اجرت پر) زمین لی اس شرط کیساتھ کہ وہ مستاجر اس کو دو مرتبہ جوتے گا یعنی اس میں دو مرتبہ ہل چلائے گا پس اگر مراد ہو اس کو واپس کرنا اس حال میں کہ وہ جوتی ہوئی ہو تو کوئی شک نہیں ہے اسکے فاسد ہونے میں اسلئے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا نہیں کرتا اور اس میں نفع ہے عاقدین میں سے ایک کے لیے جو کہ موجد ہے، اور اگر مراد یہ نہ ہو تو اگر زمین اپنی پیداوار نہ نکالتی ہو مگر دو مرتبہ ہل چلانے سے تو عقد فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ شرط ایسی ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے اور اگر نکالتی ہو اس کے بغیر تو اگر اس کا اثر باقی رہتا ہو عقد کے ختم ہو جانے کے بعد تو اجارہ فاسد ہوگا اس لیے کہ اس میں منفعت ہے زمین کے مالک کی اور اگر اس کا اثر باقی نہ رہتا ہو تو اجارہ فاسد ہوگا، یا (اس شرط کے ساتھ کہ) وہ اس میں نہریں کھودے گا، ذکر کیا گیا کہ مراد بڑی نہریں ہیں اسلئے کہ ان کے کھودے کی منفعت باقی رہتی ہے عقد کے ختم ہونے کے بعد بخلاف چھوٹی چھوٹی نالیوں کے، (یا اس شرط کے ساتھ کہ) کہ وہ مستاجر اس میں کھاڈا لے گا اس لیے کہ اس کی منفعت باقی رہتی ہے عقد کے ختم ہونے کے بعد۔

﴿توضیح﴾

(او ارضا... الخ) اگر زمین اجرت پر لی اور مالک نے یہ شرط لگادی کہ مستاجر اس کو دوبار جوتے گا، تو اب یہ اجارہ جائز ہے یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے، وہ یہ کہ دیکھیں گے کہ اس مالک کی مراد کیا ہے؟ اگر اس کی مراد یہ ہے کہ تم مجھے اس حال میں واپس کرو گے کہ یہ جوتی ہوئی ہوگی، تو ظاہر ہے کہ یہ فاسد ہے، اس لیے کہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا، اور اس میں موجد کا نفع ہے اس لیے کہ اس کو زمین قابل کاشت حالت میں ملے گی۔ اگر مالک کی یہ مراد نہ ہو کہ مجھے زمین جوتی ہوئی حالت میں واپس کرو تو اب زمین میں دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اس زمین میں کاشت اس وقت ممکن ہوتی ہو جب کہ اس کو دو مرتبہ جوتا جائے، تو اب یہ عقد اجارہ فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ اب یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ کرتا ہے اور اگر وہ زمین ایسی ہو جس میں کاشت دوسری مرتبہ جوتنے کے بغیر ہو جاتی ہے تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ جوتنے کے بعد اس کا اثر عقد کے ختم ہونے کے بعد بھی باقی رہتا ہو اور دوسری صورت یہ ہے کہ عقد کے ختم ہونے کے بعد اس کا اثر باقی نہ رہتا ہو، تو اگر عقد کے ختم ہونے کے بعد اس کا اثر باقی رہے تو اب یہ عقد اجارہ درست نہ ہوگا اس لیے کہ اب اس میں رب الارض کا نفع ہے کہ اس کی زمین پر جوتنے کا اثر باقی رہے گا اور اگر اس کا اثر باقی نہ رہتا ہو تو اب یہ اجارہ صحیح ہوگا۔

(اویکری... الخ) اگر زمین اجرت پر دی اور یہ شرط لگائی کہ اس میں مستاجر نہریں کھودے گا تو یہ اجارہ فاسد ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضہ نہیں کرتا۔ کیونکہ اس کا نفع موجد کو عقد کے ختم ہونے کے بعد پہنچے گا۔

(ذکر... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ جب مصنفؒ نے کہا کہ نہریں کھودنے کی شرط کے ساتھ اجارہ فاسد ہو جائیگا تو شاید اس سے مراد مطلق نہریں ہیں خواہ وہ بڑی ہوں یا چھوٹی ہوں، اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں مراد انہار عظام (بڑی نہریں) ہیں، جداول یعنی نالیاں مراد نہیں ہیں، لہذا نالیاں کھودنے کی شرط لگانے سے عقد فاسد نہ ہوگا اس لیے کہ بڑی نہروں کی منفعت عقد کے ختم ہونے کے بعد باقی رہتی ہے، جداول کی منفعت باقی نہیں رہتی۔

(اویسرقتها... الخ) اگر مالک نے یہ شرط لگائی کہ تم زمین میں کھاڈو لو گے تو اس سے بھی اجارہ فاسد ہوگا اس لیے کہ اس کی منفعت بھی عقد کے ختم ہونے کے بعد باقی رہتی ہے۔

اویزرعہا بزراعة ارضی فسدت ای استاجر ارضا لیزرعہا ویكون الاجرة ان یزرع الموجد ارضا ارضی هی للمستاجر لا یجوز عندنا وعند الشافعی یجوز لان المنافع بمنزلة الاعیان عندہ ولنا ان الجنس بافراده یحرّم النساء عندنا کبیع ثوب ہروی بمثلہ واحدهما نسیة وقولہ فسدت جواب الشرط وهو قولہ ولودفع الی آخرہ بخلاف استیجارہا علی ان یکرّبہا ویزرعہا اویسقیہا اویزرعہا فانہ یصح لان هذا شرط یقتضیہ العقد فان لم یدکر زراعتها او ما یزرع فیہا لم یصح ان لم یعمہ بان قال ازرع فیہا ما شئت وهذا بخلاف الدار فان استیجارہا تقع علی السکنی علی مامرفان زرعہا...

وَمَقْصِدُ الْأَجَلِ عَادَ صَحِيحًا وَهُوَ الْأَسْتِحْسَانُ وَوَجْهُهُ أَنَّ الْجَهْلَةَ ارْتَفَعَتْ قَبْلَ تَمَامِ الْعَقْدِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ لَا يَعُودُ صَحِيحًا وَهُوَ الْقِيَاسُ.

﴿ترجمہ﴾

یا (اس شرط کیساتھ) کہ مستاجر اس میں کاشت کریگا دوسری زمین کی کاشت کے بدلے تو اجارہ فاسد ہوگا یعنی زمین اجرت پر لی تاکہ اس میں کاشت کاری کرے اور اجرت یہ ہوگی کہ موجد دوسری زمین میں کاشت کاری کریگا جو کہ مستاجر کی ہے تو یہ جائز نہیں ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے اسلئے کہ منافع بمنزلہ اعیان کے ہوتے ہیں ان کے نزدیک، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ اکیلی جنس ادھار کو حرام نہیں کرتی جیسے ہروی کپڑے کی بیع کرنا اس کی مثل کے ساتھ حالانکہ ان میں سے ایک ادھار ہو، اور مصنفؒ کا قول فسدت جواب ہے شرط کا جو کہ اس کا قول ”ولو دفع... الخ“ ہے، بخلاف اس کے زمین اجرت پر لینے کے اس شرط کیساتھ کہ وہ اس میں ہل چلائے گا اور اس میں کاشت کاری کریگا اور اس کو سیراب کریگا یا اس میں کاشت کریگا اس لیے کہ یہ صحیح ہے کیونکہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے، پس اگر اس کا ذکر نہیں کیا اس کی زراعت کا یا اس چیز کا جو وہ اس میں کاشت کریگا تو صحیح نہیں ہے اگر اس کو عام نہ رکھے بایں طور کہ کہے اس میں کاشت کرو جو چاہو اور یہ بخلاف دار کے ہے اسلئے کہ اسکو اجرت پر لینا واقع ہوتا ہے رہائش پر جیسا کہ گزرا، پس اگر اس میں کاشت کاری کر لی اور مدت گزر گئی تو اجارہ صحیح بن کر لوٹے گا اور یہ استحسان ہے اور اس کی وجہ یہ ہے کہ جہالت ختم ہوگئی ہے عقد کے تام ہونے سے پہلے، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ صحیح نہ ہوگی اور یہی قیاس ہے۔

﴿توضیح﴾

(او یز د عھا... الخ) اگر کسی نے زمین زراعت کیلئے لی اور اجرت یہ مقرر کی گئی کہ موجد مستاجر کی زمین میں کاشت کاری کریگا تو ہمارے نزدیک جائز نہیں ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز ہے، انکی دلیل یہ ہے کہ منافع بمنزلہ اعیان کے ہیں تو جس طرح اعیان دوسرے اعیان کا بدل ہو سکتے ہیں اسی طرح منافع بھی دوسرے منافع کا بدل ہو سکتے ہیں، پس زمین زراعت کے لیے لینا جو کہ ایک منفعت ہے یہ دوسری زمین کو زراعت کے لیے لینے کا بدل بن سکتا ہے۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ جب جنس کا ہم جنس کے ساتھ تبادلہ ہو تو ادھار حرام ہوا کرتا ہے جیسے ایک ہروی کپڑے کی دوسرے ہروی کپڑے کیساتھ بیع کریں درآں حالیکہ ایک عوض ادھار ہو تو یہ حرام ہے اور صورت مذکورہ میں بھی جنس کا ہم جنس کے ساتھ ادھار کے ساتھ تبادلہ ہے کیونکہ مستاجر فی الحال موجد کی زمین میں کاشت کاری کریگا جبکہ موجد بعد میں مستاجر کی زمین میں کھیتی باڑی کریگا۔ پس یہ حرام ہوگا۔

(بخلاف... الخ) اگر زمین اجرت پر لی اور مالک نے یہ شرط لگائی کہ تم اس کو جو تو گے، اور کاشت کرو گے، یا تم

اس کو پہنچو گے اور کاشت کرو گے تو یہ جائز ہے اس لیے کہ یہ ایسی شرط ہے جس کا عقد تقاضا کرتا ہے۔

(فان لم یذکر... الخ) اگر زمین اجرت پر لی اور یہ نہیں بتایا کہ وہ اسمیں کاشت کاری کریگا یا کاشت کاری کا ذکر تو کیا لیکن یہ نہیں بتایا کہ کیا کاشت کریگا؟ تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ مالک اس کیلئے تعیم کرے بایں طور کہ یوں کہے اذرع فیہا ماشئت (جو تم چاہو اس زمین میں کاشت کرو) اور دوسری صورت یہ ہے مالک اس میں تعیم ذکر نہیں کرتا، اگر مالک اس میں تعیم ذکر نہیں کرتا تو یہ اجارہ صحیح نہیں ہے اور اگر مالک اس کے لیے تعیم ذکر کرتا ہے تو یہ اجارہ جائز ہوگا۔

(وہذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب داراجرت پر لے اور اجارے کا مقصد بیان نہ کرے (یہ نہ بتائے کہ میں اس میں رہائش اختیار کروں گا وغیرہ) تو یہ اجارہ جائز ہوگا پس اگر زمین اجرت پر لے اور مقصد بیان نہ کرے (مثلاً یہ نہ بتائے کہ اس میں وہ کاشت کریگا یا کوئی اور کام کریگا) تو یہ بھی جائز ہونا چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ دار اور زمین میں فرق ہے، دار اجرت پر لیا جائے تو اس میں متعارف سکونت ہے (یعنی عام طور پر دار اس لیے اجرت پر لیا جاتا ہے تاکہ اسمیں رہائش اختیار کی جاسکے) لہذا اسکو سکونت پر محمول کیا جائیگا پس بیان کرنیکی ضرورت نہیں ہے۔ لیکن زمین اجرت پر لینے میں کوئی خاص عمل متعارف نہیں ہے لہذا اس میں بیان ضروری ہے۔

(فان زرعہا... الخ) زمین اجرت پر لی تھی، اور یہ بیان نہیں کیا تھا کہ اس میں کیا کریگا؟ اور پھر اس نے زراعت کی، اور مدت اجارہ گزر گئی تو اب یہ عقد جائز ہو جائیگا اور امام محمدؒ کے نزدیک جائز نہ ہوگا قیاس کا تقاضا بھی یہی ہے اسلئے کہ یہ عقد شروع میں فاسد تھا اور جو چیز ابتداءً فاسد ہو، بقاءً بھی وہ جائز نہیں ہو سکتی۔ لیکن ہمارا قول استحسان پر مبنی ہے وہ استحسان یہ ہے کہ عقد اجارہ اس وقت تام ہوتا ہے جب مدت اجارہ گزر جائے اور یہاں عقد کے تام ہونے سے پہلے یعنی مدت کے گزرنے سے پہلے جہالت ختم ہو گئی ہے اسلئے کہ اس نے زمین میں زراعت کی ہے اور جب عقد کے تام ہونے سے پہلے جہالت ختم ہو جائے تو وہ عقد جائز ہو جاتا ہے۔

وَمَنْ اسْتَأْجَرَ جَمَلًا إِلَى مَصْرٍ وَلَمْ يُسَمِّ حَمْلَهُ وَحَمَلَ الْمُعْتَادَ فَتَفَقَّ لَمْ يَضْمَنْ لَأَنَّ الْإِجَارَةَ فَاسِدَةٌ فَالْعَيْنُ أَمَانَةٌ كَمَا فِي الصَّحِيحَةِ وَإِنْ بَلَغَ فَلَهُ الْمُسَمَّى أَيْ اسْتَحْسَانًا كَمَا ذَكَرْنَا فِي مَسْئَلَةِ الزَّرَاعَةِ فَإِنْ خَاصَمَا قَبْلَ الزَّرْعِ أَوْ الْحَمْلِ نَقَضَ عَقْدَ الْإِجَارَةِ أَيْ إِنْ خَاصَمَ الْمُتَعَاقدَانِ قَبْلَ الزَّرْعِ فِي مَسْئَلَةِ الْإِجَارَةِ بِلَا ذِكْرِ الزَّرْعِ وَقَبْلَ الْحَمْلِ فِي هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ يَنْقُضُ الْقَاضِي الْعَقْدَ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر اجرت پر لیا ایک اونٹ شہر تک اور نہیں بیان کیا اس کے بوجھ کو اور معروف سامان اس پر لا دیا پھر وہ ہلاک ہو گیا تو ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ اجارہ فاسدہ ہے پس عین امانت ہوگا جیسے کہ اجارہ صحیحہ میں ہوتا ہے، اور اگر پہنچ گیا تو اس کے لیے

طے شدہ اجرت ہوگی یعنی استحساناً جیسا کہ ہم نے ذکر کر دیا زراعت والے مسئلے میں پس اگر دونوں نے جھگڑا کر دیا کاشت کرنے اور لادنے سے پہلے تو ختم ہو جائیگا عقد اجارہ، یعنی اگر مخالفت کر لی متعاقبین نے کاشت سے پہلے زمین کو بغیر کاشت کے ذکر کے اجرت پر دینے کے مسئلے میں اور لادنے سے پہلے اس مسئلے میں تو قاضی عقد کو ختم کر دیگا۔

﴿توضیح﴾

(ومن استاجر... الخ) اگر کسی نے اونٹ اجرت پر لیا، تا کہ اس پر اپنا سامان لادے، لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ وہ اس پر کیا لادے گا؟ اس نے معتاد سامان اس پر لاد دیا (سامان کی اتنی مقدار لادی جو عام طور پر اس جیسے اونٹ پر لادی جاسکتی ہے) اور پھر وہ جانور ہلاک ہو گیا تو مستاجر ضامن نہ ہوگا اسکی وجہ یہ ہے کہ یہ اجارہ فاسد ہے کیونکہ اس نے بیان نہیں کیا تھا کہ وہ اس پر کیا لادے گا جب اجارہ فاسد ہے تو اونٹ مستاجر کے قبضہ میں بطور امانت کے ہوگا جس طرح اجارہ صحیحہ میں مستاجر کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوتا ہے اور امانت کے بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو اسکا ضمان نہیں ہوتا اور یہاں بھی ہلاکت بغیر تعدی کے ہوئی ہے۔ اس لیے کہ معتاد سامان لادنا تعدی نہیں ہے۔

(وان بلغ... الخ) صورت مذکورہ میں (یعنی مستاجر نے بیان نہیں کیا کہ وہ جانور پر کیا لادے گا؟) اس نے سامان لادا اور منزل مقصود تک پہنچا دیا تو اب یہ اجارہ درست ہو جائیگا اور اسکی اجرت واجب ہو جائیگی۔ جیسا کہ زراعت والے مسئلے میں گزرا کہ زمین اجرت پر لی لیکن یہ بیان نہیں کیا کہ وہ اس میں کاشت کاری کریگا پھر اس نے زراعت کی تو یہ اجارہ جائز ہو جائے گا، اور اس کی اجرت واجب ہو جائیگی۔

(فان خاصما... الخ) زمین اجرت پر لی اور زراعت کا ذکر نہیں کیا اس کے بعد زراعت سے پہلے موجر اور مستاجر کا آپس میں نزاع ہو گیا اسی طرح جانور اجرت پر لیا اور یہ بیان نہیں کیا کہ وہ اس پر کیا لادے گا اس کے بعد کوئی چیز لادنے سے پہلے ان دونوں کا نزاع ہو گیا تو قاضی اس عقد اجارہ کو فسخ کر دے اس لیے کہ یہ اجارہ فاسد ہے۔

﴿باب من الاجارة﴾

الاجيرُ المشتركُ يستحقُّ الاجرَ بالعملِ فله انْ يَعْمَلَ لِلْعَامَّةِ اِنَّمَا اَدْخَلَ الْفَاءَ فِي قَوْلِهِ فَلَهُ لَانَّ هَذَا مَبْنًى عَلَى مَا سَبَقَ لَانَّ الْوَاجِبَ عَلَيْهِ اَنْ يَعْمَلَ هَذَا الْعَمَلُ مِنْ غَيْرِ اَنْ يَصِيرَ مَنَافِعُ الْاجِيرِ لِلْمُسْتَاْجِرِ فَسُمِّيَ بِهَذَا اَيُّ بِالْاجِيرِ الْمُشْتَرِكِ كَالصَّبَاغِ وَنَحْوِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اجیر مشترک مستحق اجرت کا عمل کیساتھ پس اسکے لیے جائز ہے کہ وہ عام لوگوں کیلئے عمل کرے، جزیں نیست

کہ مصنفؒ نے فاء کو داخل کیا اپنے اس قول فلہ میں، اسلئے کہ یہ مبنی ہے ماقبل پر کیونکہ اس پر واجب ہے کہ وہ عمل کرے یہ عمل بغیر اس بات کے کہ اجیر کے منافع مستاجر کیلئے ہوں پس اس کا نام رکھا گیا اسکے ساتھ یعنی اجیر مشترک کے ساتھ جیسے رنگریز وغیرہ۔

﴿توضیح﴾

(باب من الاجارة... الخ) اجیر کی دو قسمیں ہیں، اجیر مشترک اور اجیر خاص، اجیر مشترک وہ ہے جو چند آدمیوں کا کام کرتا ہو جیسے درزی، یا ایک آدمی کا کام کرتا ہو لیکن وقت کی تخصیص نہ ہو یا وقت کی تخصیص ہو لیکن مستاجر متعین نہ ہو اور اجیر خاص وہ ہے جو ایک آدمی کا کام کرتا ہو۔

(الاجیر... الخ) اجیر مشترک اجرت کا اس وقت مستحق بنتا ہے جب وہ عمل کرے، محض اپنے آپ کو حاضر کرنے سے اجرت کا مستحق نہ ہوگا، پس وہ مستاجر کے علاوہ عام لوگوں کا کام بھی کر سکتا ہے۔

(وانما... الخ) یہاں سے ”لہ“ پر فاء کو داخل کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ فاء تفریعیہ ہے، یہ ماقبل پر تفریع ہے، کہ چونکہ اجیر مشترک اس وقت اجرت کا مستحق ہوتا ہے جب وہ عمل کرے بغیر اس بات کے کہ اسکے منافع مستاجر کیلئے ہوں لہذا وہ عام لوگوں کا کام بھی کر سکتا ہے اس وجہ سے اس کا نام اجیر مشترک رکھا جاتا ہے مثلاً رنگریز وغیرہ۔

وَلَا يَضْمَنُ مَا هَلَكَ فِي يَدِهِ وَإِنْ شَرِطَ عَلَيْهِ الضَّمَانُ وَبِهِ يُفْتَى. أَعْلَمَ أَنَّ الْمَتَاعَ فِي يَدِهِ أَمَانَةٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَلَا يَضْمَنُ إِلَّا بِالتَّعْدِي كَمَا فِي الْوَدِيعَةِ وَعِنْدَهُمَا يَضْمَنُ إِذَا هَلَكَ بِسَبَبٍ لَا يُمَكِّنُ الْإِحْتِرَازَ عَنْهُ كَالْمَوْتِ حَتْفِ انْفِهِ وَالْحَرْقِ الْغَالِبِ أَمَّا إِذَا سُْرِقَ وَالْحَالُ أَنَّهُ لَمْ يَقْصُرْ فِي الْمَحَافَظَةِ يَضْمَنُ عِنْدَهَا كَمَا فِي الْوَدِيعَةِ الَّتِي يَكُونُ بَاجِرٍ فَإِنَّ الْحِفْظَ مُسْتَحَقٌّ عَلَيْهِ وَأَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ الْإِجْرَةُ فِي مَقَابِلَةِ الْعَمَلِ دُونَ الْحِفْظِ فَصَارَ كَالْوَدِيعَةِ بِلَا جَرٍ أَمَّا إِنْ شَرِطَ الضَّمَانُ فَعِنْدَ بَعْضِ الْمَشَائِخِ أَنَّهُ يَضْمَنُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَ الْبَعْضِ أَنَّهُ لَا يَضْمَنُ وَفِي الْمَتَنِ اخْتَارَ هَذَا لِأَنَّ شَرِطَ الضَّمَانِ فِي الْوَدِيعَةِ بَاطِلٌ لَكِنْ يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ إِذَا شَرِطَ الضَّمَانُ هُنَا صَارَ كَأَنَّ الْإِجْرَةَ فِي مَقَابِلَةِ الْعَمَلِ وَالْحِفْظِ جَمِيعًا فَفَارَقَ الْوَدِيعَةَ الَّتِي لَا أَجْرَ فِيهَا.

﴿ترجمہ﴾

اور وہ ضامن نہ ہوگا اس چیز کا جو اس کے قبضے میں ہلاک ہوگئی ہے اگرچہ اس پر ضمان کی شرط لگادی جائے اور اسی پر فتویٰ دیا جائیگا۔ جان تو کہ اسکے قبضے میں سامان امانت ہوتا ہے امام صاحب کے نزدیک پس یہ ضامن نہ ہوگا مگر تعدی کے ساتھ جیسا کہ ودیعت میں، اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا مگر جبکہ ہلاک ہو جائے ایسے سبب سے جس سے بچنا ممکن نہ ہو جیسے اپنی موت آپ مر جانا اور جلنا غالب آگ کیساتھ، بہر حال اگر چوری ہو جائے حالانکہ اس نے کوتاہی نہ کی ہو حفاظت کرنے میں تو

ضامن ہوگا صاحبین کے نزدیک جیسا کہ اس ودیعت میں جو اجرت کیساتھ ہوا سلئے کہ حفاظت اس پر واجب ہے اور امام صاحب کہتے ہیں کہ اجرت عمل کے مقابلے میں ہوتی ہے نہ کہ حفاظت کے مقابلے میں پس یہ اس ودیعت کی طرح ہوگا جو بغیر اجرت کے ہو، بہر حال اگر ضمان کی شرط لگادی جائے تو بعض مشائخ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا امام صاحب کے نزدیک اور بعض کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا، اور متن میں اسی کو اختیار کیا ہے اس لیے کہ ودیعت میں ضمان کی شرط باطل ہے لیکن ممکن ہے کہ کہا جائے کہ جب ضمان کی شرط لگادی گئی یہاں تو اجرت عمل اور حفاظت دونوں کے مقابلے میں ہوگی پس یہ مسئلہ جدا ہوگا اس ودیعت سے جس میں اجرت نہ ہو۔

﴿توضیح﴾

(ولا یضمن... الخ) امام صاحب فرماتے ہیں کہ اجیر مشترک کے قبضے میں جو سامان ہوتا ہے وہ امانت ہے لہذا اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو گیا تو اجیر ضامن نہ ہوگا، ہاں اگر تعدی کیساتھ ہلاک ہو گیا تو ضامن ہو گیا جیسے ودیعت، اگر تعدی کیساتھ ہلاک ہو جائے تو اس کا ضمان ہوتا ہے اور اگر بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو وہ مضمون نہیں ہوتا۔ امام صاحب کے نزدیک بغیر تعدی کے ہلاکت کی صورت میں اجیر پر بالکل ضمان واجب نہیں ہوگی اگرچہ اجیر پر یہ شرط لگادی گئی ہو کہ اگر تم سے یہ سامان ہلاک ہو گیا تو تم ضامن ہو گے (وہ تب بھی ضامن نہ ہوگا) جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ ہلاکت اگر بغیر تعدی کے ہو اس وقت بھی اجیر ضامن ہوگا، ہاں اگر اس کی ہلاکت سے ایسے سبب سے ہوئی جس سے بچنا ممکن نہیں ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا جیسے طبعی موت اور غالب ہونے والی آگ سے جل جانا۔

(اما اذا... الخ) اگر اجیر کے پاس سامان چوری ہو گیا حالانکہ اجیر نے اسکی حفاظت کیلئے اپنی پوری کوشش صرف کردی تھی تو صاحبین کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا۔ صاحبین اس کو ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر مالک نے مودع کے پاس ودیعت اجرت کیساتھ رکھوائی (مالک نے مودع کو مثلاً اپنا گھوڑا دیا اور کہا کہ اسکی حفاظت کرو اور مالک نے اسکو سودر ہم بھی اجرت کے طور پر دیدیئے) اور پھر وہ ودیعت چوری ہوگئی تو مودع ضامن ہوگا۔ اس طرح یہاں بھی اجیر کے پاس اگر سامان چوری ہو گیا تو وہ ضامن ہوگا۔ وجہ قیاس یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں حفاظت واجب ہے پس جب سامان اور ودیعت چوری ہو گئے تو اسکا مطلب ہے کہ اس نے حفاظت نہیں کی لہذا وہ ضامن ہوگا اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ بغیر تعدی کے ہلاکت اور چوری کی صورت میں اجیر ضامن نہ ہوگا۔ امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ اجیر کے ذمے صرف عمل ہوتا ہے حفاظت نہیں ہوتی، پس اس کے ذمے حفاظت نہیں ہے تو بغیر تعدی کے ہلاکت اور چوری کی صورت میں وہ ضامن کیسے ہو سکتا ہے؟ امام صاحب اس کو ایک مسئلے پر قیاس کرتے ہیں وہ یہ ہے کہ اگر کسی نے اپنی ودیعت بغیر اجرت کے کسی کے پاس رکھوائی اور پھر وہ ودیعت چوری ہوگئی یا بغیر تعدی کے وہ ہلاک ہوگئی تو مودع ضامن نہیں ہوتا۔ اس طرح اجیر کے پاس

سے بھی اگر سامان چوری ہو جاتا ہے یا بغیر تعدی کے ہلاک ہو جاتا ہے تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

(امان شرط... الخ) اجیر پر اگر یہ شرط لگادی گئی کہ سامان تم سے ہلاک ہو گیا تو تم ضامن ہو گے، پھر وہ سامان ہلاک ہو گیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ بعض مشائخ کہتے ہیں کہ امام صاحب کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور بعض کہتے ہیں کہ انکے نزدیک وہ ضامن ہوگا مصنف نے متن میں عدم ضمان والی روایت کو اختیار کیا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اجیر کے پاس سامان امانت ہوتا ہے اور امانت میں ضمان کی شرط لگانا باطل ہے، پس اجیر کو یہ کہنا ہی غلط ہے کہ اگر سامان تم سے ہلاک ہو گیا تو تم ضامن ہو گے۔

(لکن ممکن... الخ) یہاں سے شارح جواز ضمان والی روایت کی توجیہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اجیر پر ضمان کی شرط لگادی جائے تو اسکو ہلاکت کی صورت میں ضامن بنانا صحیح ہے اسلئے کہ جب اس پر ضمان کی شرط لگادی گئی تو اس کے ذمے عمل اور حفاظت دونوں ہونگے (یعنی اس پر لازم ہوگا کہ وہ کام بھی کرے جو اس کے ذمے لگایا گیا ہے اور سامان کی حفاظت بھی کرے) اور اس کی اجرت عمل اور حفاظت دونوں کے مقابلے میں ہوگی۔ پس ہلاکت جب واقع ہوگئی تو اس کا مطلب ہے کہ اس نے حفاظت نہیں کی لہذا اس پر ضمان ہوگی۔

(ففارقا... الخ) یہ ایک سوال کے جواب کی طرف اشارہ ہے، سوال یہ ہے کہ اجیر کے پاس تو سامان اس ودیعت کی طرح ہوتا ہے جو بغیر اجرت کے ہو اور ودیعت بلا اجر اگر ہلاک ہو جائے تو اسکی ضمان نہیں ہوتی تو چاہیے کہ اجیر کے پاس بھی اگر سامان ہلاک ہو جائے تو وہ ضامن نہ ہو اگرچہ اس پر ضمان کی شرط لگادی گئی ہو؟ اس کا جواب دیا کہ اجیر کے پاس سامان بشرط ضمان اور ودیعت بلا اجر کے درمیان فرق ہے اجیر کے پاس سامان بشرط ضمان میں حفاظت واجب ہوتی ہے اس لیے ہلاکت کی صورت میں اس پر ضمان ہوگی اور ودیعت بلا اجر میں حفاظت واجب نہیں ہوتی لہذا ہلاکت کی صورت میں مودع پر ضمان نہ ہوگی۔

بل مَا تَلَفَ بِعَمَلِهِ كَدَقِ الْقَصَّارِ وَنَحْوِهِ كَزَلَقِ الْحَمَّالِ وَشَدِّ الْمُكَارِي وَمَدِّ الْمَلَّاحِ وَهَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ زَفَرٍ وَالشَّافِعِيِّ لَا يَضْمَنُ لِأَنَّهُ يَعْمَلُ بِإِذْنِ الْمَالِكِ وَلَنَا أَنَّ الْمَامُورَ بِهِ الْعَمَلُ الصَّالِحُ أَقُولُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ الْمَرَادُ بِقَوْلِهِ مَا تَلَفَ بِعَمَلِهِ عَمَلًا جَاوَزَ فِيهِ الْقَدْرَ الْمُعْتَادَ عَلَى مَا يَأْتِي فِي الْحَجَّامِ أَوْ عَمَلًا لَا يُعْتَادُ فِيهِ الْمِقْدَارُ الْمَعْلُومُ وَلَا يَضْمَنُ بِهِ آدَمِيًّا غَرَقَ فِي السَّفِينَةِ أَوْ سَقَطَ مِنْ دَابَّةٍ أَوْ آدَمِيًّا غَرَقَ بِسَبَبِ مَدِّ السَّفِينَةِ أَوْ سَقَطَ مِنَ الدَّابَّةِ بِسَبَبِ شَدِّ الْمُكَارِي لِأَنَّ الْآدَمِيَّ غَيْرَ مَضْمُونٍ بِالْعَقْدِ بَلْ بِالْجَنَائَةِ وَلِهَذَا تَجِبُ عَلَى الْعَاقِلَةِ الضَّمَانُ وَضَمَانُ الْعُقُودِ لَا يَتَحَمَّلُهُ الْعَاقِلَةُ .

ترجمہ

بلکہ ضامن ہوگا اس چیز کا جو اس کے عمل سے ہلاک ہو جائے جیسے دھوبی کا کوٹنا اور اس کی مثل جیسے قلی کا پھسل جانا اور

کرایہ پر دینے والے کا باندھنا اور ملاح کا کھینچنا اور یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفر اور امام شافعی کے نزدیک ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ وہ عمل کرتا ہے مالک کی اجازت کیساتھ، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ جس کا امر کیا گیا ہے وہ درست عمل ہے، میں کہتا ہوں کہ مناسب یہ ہے کہ مصنف کے قول ماتلف بعملہ سے مراد ایسا عمل ہو جس میں وہ مقدار معقود سے تجاوز کر لے جیسا کہ حجام والے مسئلے میں آئیگا یا ایسا عمل جس میں مقدار معلوم معقود نہ ہو، اور ضامن نہ ہوگا اس کی وجہ سے ایسے آدمی کا جو ڈوب جائے کشتی کی وجہ سے یا گر جائے جانور سے یعنی ضامن نہ ہوگا اس آدمی کا جو ڈوب جائے کشتی کو کھینچنے کی وجہ سے یا جانور سے گر جائے کرائے پر دینے والے کی باندھنے کی وجہ سے اسلئے کہ آدمی مضمون نہیں ہوتا عقد کیساتھ بلکہ جنایت کے ساتھ (مضمون ہوتا ہے) اور اسی وجہ سے عاقلہ پر ضمان واجب ہوگا حالانکہ ضمان عقود کو عاقلہ برداشت نہیں کرتے۔

﴿توضیح﴾

(بل ماتلف... الخ) اجیر کے پاس سے وہ سامان اگر اسکے عمل سے ہلاک ہو جاتا ہے تو وہ ضامن ہوگا جیسے دھوبی نے کپڑوں سے اس زور سے کوٹا کہ وہ پھٹ گئے، یا حمال (بوجھ اٹھانے والا) کا پاؤں پھسلا اور سامان گر کے ٹوٹ گیا، یا وہ رسی جسکے ذریعے سامان کو باندھا گیا تھا وہ رسی ٹوٹ گئی، یا ملاح نے ناؤ کھینچی، اسکے کھینچنے کی وجہ سے نقصان ہوا تو ان تمام صورتوں میں ہمارے نزدیک ضمان واجب ہوگا جبکہ امام زفر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ ضمان نہ ہوگا۔ انکی دلیل یہ ہے کہ اس نے یہ سارے کام مالک کی اجازت کیساتھ کیے ہیں مثلاً دھوبی نے کپڑے مالک کی اجازت کیساتھ دھوئے تھے، یہ اور بات ہے کہ وہ کپڑے پھٹ گئے، پس جب مالک کی اجازت کے ساتھ یہ اعمال ہوئے ہیں تو اجیر ضمان ادا نہیں کریگا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ اجیر ان تمام صورتوں میں ضامن اسلئے ہوگا کہ مالک نے اسکو مطلق عمل کا امر نہیں کیا تھا بلکہ درست عمل کرنے کا امر کیا تھا اور اجیر نے ان صورتوں میں درست عمل نہیں کیا بلکہ ناقص عمل کیا ہیں تب ہی تو مالک کا نقصان ہوا مثلاً اگر وہ کپڑے ٹھیک طریقے سے دھوتا تو نقصان نہ ہوتا، چونکہ اجیر نے مالک کی بات پر عمل نہیں کیا اس لیے وہ ضامن ہوگا۔

(اقول... الخ) یہاں سے شارح ایک وہم کا ازالہ کرتے ہیں وہم یہ ہے کہ جب مصنف نے کہا بل ماتلف بعملہ تو اس میں عمل سے مراد شاید مطلق عمل ہے، اس کا مطلب یہ ہے کہ اجیر کے عمل سے جب بھی سامان کا نقصان ہوگا تو وہ ضامن ہوگا، اس وہم کو دور کر دیا کہ مراد مطلق عمل نہیں ہے بلکہ ایسا عمل ہے جس میں اجیر مقدار معقود سے تجاوز کر جائے (مثلاً اس نے بیس مرتبہ کوٹا حالانکہ معقود یہ ہے دس مرتبہ کوٹے جاتے ہیں) اور ایسا عمل کرے جس میں مقدار معلوم معقود نہ ہو (مثلاً اس نے بیس مرتبہ کوٹا حالانکہ وہ کپڑا ایسا ہے کہ اس کو اتنی مرتبہ کوٹا معقود نہیں ہے پس اگر اجیر نے معقود طریقے سے عمل کیا پھر ہلاکت ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

(ولا یضمن... الخ) ملاح نے کشتی کھینچی، جس کے سبب سے ایک آدمی غرق ہو گیا، یا سامان کو جس رسی سے باندھا گیا تھا اس کو کھینچا تو ایک آدمی اس کے سبب سے جانور پر سے گر گیا اور ہلاک ہو گیا تو اجیر اس کا ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا بلکہ اس کو زخمی یا قتل کر دیا جائے تب اس کا ضامن آتا ہے، اور یہاں پر ہلاکت کسی جنایت کی وجہ سے نہیں ہے بلکہ عقد اجارہ کے سبب سے ہے پس اس کی ضمان اجیر پر واجب نہ ہوگا۔

(ولهذا... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا بلکہ جنایت کی وجہ سے مضمون ہوتا ہے اسلئے اس کی ضمان عاقلہ ادا کرتے ہیں، حالانکہ عقود کی وجہ سے جو نقصان ہو جائے اس کا ضامن عاقلہ ادا نہیں کرتے معلوم ہوا کہ آدمی عقد کی وجہ سے مضمون نہیں ہوتا۔

ولا حِجَامٌ اَوْ بَزَاغٌ اَوْ فَصَادٌ لَّمْ تُجَاوِزِ الْمُعْتَادَ فَإِنْ انْكَسَرَ دَنٌّْ فِي طَرِيقِ الْفُرَاتِ ضَمِنَ الْحِمَالُ قِيَمَتَهُ فِي مَكَانٍ حَمَلِهِ بِالْأَجْرِ اَوْ فِي مَوْضِعٍ كَسَرِهِ مَعَ حَصَةِ اجْرِهِ لَآنَّهُ لَمَّا اَوْجَبَ الضَّمَانُ فَلَهُ وَجْهَانِ أَحَدُهُمَا أَنْ يَجْعَلَ فِعْلَهُ تَعْدِيًّا مِنَ الْإِبْتِدَاءِ فَإِنَّ الْحَمْلَ شَيْءٌ وَاحِدٌ اَوْ يَجْعَلُ الْأَوَّلَ بِأَذْنِهِ ثُمَّ صَارَ تَعْدِيًّا عِنْدَ الْكُسْرِ فَيُخْتَارُ أَيُّ شَاءَ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا کچھ نہ لگانے والا اور نہ نشتر لگانے والا اور نہ رگ کھولنے والا جس نے تجاوز نہ کیا معتاد سے، پس اگر مشکیزہ ٹوٹ گیا فرات کے راستے میں تو اٹھانے والا ضامن ہوگا اسکی قیمت کا اسکے اٹھانے کے مکان کی بغیر اجرت کے یا اسکے توڑنے کی جگہ میں اسکی اجرت کے حصے کیساتھ اسلئے کہ جب اس نے ضمان واجب کیا تو اس کیلئے دو وجہیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس کے فعل کو قرار دے تعدی ابتداء سے اس لیے اٹھانا ایک شے ہے یا اول کو اسکے اجازت کیساتھ قرار دے پھر یہ تعدی ہوا توڑنے کے وقت پس اختیار کر لے جس چیز کو چاہے۔

﴿توضیح﴾

(ولا حجام... الخ) کچھ نہ لگانے والے، نشتر لگانے والے اور رگ کھولنے والے نے اگر آدمی کا نقصان کر دیا تو دیکھیں گے، اگر اس نے معتاد (معروف) طریقے سے تجاوز نہ کیا ہو تب تو وہ ضامن نہ ہوگا اور اگر اس نے معتاد طریقے سے تجاوز کیا ہو تو وہ ضامن ہوگا۔

(فان انكسر... الخ) اگر کسی نے مزدور کو کہا کہ میرا یہ مٹکا دریائے فرات کے راستے فلاں مقام تک پہنچا دے، مزدور وہ مٹکا لے کر چلا، راستے میں وہ مٹکا ٹوٹ گیا تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو وہ حمال کو اس مٹکے کی اس جگہ کی قیمت کا ضامن بنائے جہاں سے اس نے مٹکا اٹھایا تھا اور چاہے تو اس کو اس جگہ کی قیمت کا ضامن بنائے جہاں مٹکا ٹوٹا ہے (مثلاً اس

نے جہاں سے مٹکا اٹھایا تھا وہاں اسکی قیمت آٹھ درہم تھی اور جہاں ٹوٹا ہے وہاں اسکی قیمت دس درہم ہے تو مالک چاہے تو اسے آٹھ درہم کا ضامن بنائے اور چاہے تو دس کا ضامن بنائے (لیکن فرق یہ ہوگا کہ پہلی صورت میں مالک پر اس کی اجرت واجب نہ ہوگی اور دوسری صورت میں اس ٹوٹنے کے مقام تک لانے کی جتنی اجرت بنتی ہے وہ اس مزدور کو ادا کریگا۔

(لأنه... الخ) یہ اس مسئلے کی دلیل ہے کہ جب مالک نے صورت مذکورہ میں اس پر ضمان واجب کی تو اب دو صورتیں ہیں ایک یہ ہے کہ جمال کے فعل کو ابتداء ہی سے تعدی قرار دیا جائے کیونکہ اس تمام راستے میں حمل (اٹھانا) ایک فعل ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ ہم یوں سمجھیں کہ شروع میں تو اسکا فعل مالک کی اجازت سے تھا پھر جب اس نے مٹکا توڑا تو اس کے اسی فعل کو تعدی قرار دیا جائے۔ پہلی صورت کا تقاضا یہ ہے کہ اس اتنے پیسوں کا ضامن بنایا جائے جو اس مٹکے کی مکان حمل میں قیمت کے برابر ہو۔ (مثلاً آٹھ درہم جیسے کہ ماقبل میں فرض کیا گیا) اور دوسری صورت کا تقاضا یہ ہے کہ اسکو مکان کسر کی قیمت کا ضامن بنایا جائے (مثلاً دس درہم جیسا کہ فرض کیا گیا) تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ ان دونوں صورتوں میں سے جسکو چاہے اختیار کر لے۔

والاجيرُ الخاصُّ يستحقُّ الاجرَ بتسليمِ نفسه مُدَّتَهُ وَإِنْ لَمْ يَعْمَلْ كَالْاجِيرِ لِلْخِدْمَةِ سَنَةً أَوْ لِرَعِيِ الْغَنَمِ وَيُسَمَّى اجِيرًا وَاحِدًا لِأَنَّهُ لَا يَعْمَلُ لغيرِهِ وَلَا يَضْمَنُ مَا تَلَفَ فِي يَدِهِ أَوْ بِعَمَلِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اجیر خاص اجرت کا مستحق ہوتا ہے اپنے آپکو اس کی مدت میں سپرد کرنے کیساتھ اگرچہ کام نہ کرے جیسے کہ وہ اجیر جو خدمت کے لیے ہو ایک سال کے لیے یا بکریاں چرانے کے لیے ہو اور اس کا نام اجیر واحد رکھا جاتا ہے اس لیے کہ یہ اپنے غیر کے لیے کام نہیں کرتا۔

﴿توضیح﴾

(والاجیر... الخ) اجیر خاص اس وقت اجرت کا مستحق ہوتا ہے جب وہ مدت اجارہ میں اپنے آپ کو سپرد کر دے، اگرچہ اس نے ابھی تک کام نہ کیا ہو۔ مثلاً کسی کو مزدور رکھا گیا کہ وہ ایک سال خدمت کریگا یا ایک سال بکریاں چرائیگا، اس کا نام اجیر خاص اس لیے رکھا جاتا ہے کہ یہ صرف ایک کے لیے کام کرتا ہے دوسرے کے لیے کام نہیں کرتا۔

(ولا يضمن... الخ) اجیر خاص کے قبضہ سے یا اس کے عمل سے کوئی شے ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا، اس کے قبضے میں اگر ہلاکت ہو جائے تو اسلئے ضامن نہ ہوگا کہ اس کا قبضہ امانت کا قبضہ ہوتا ہے اور اسکے عمل سے اگر ہلاکت ہو جائے تو اسلئے اس پر ضمان نہ ہوگا کہ مستاجر اس اجیر کے منافع کا مالک بن گیا ہے لہذا اس کا عمل مالک کی طرف منتقل ہوگا، یوں سمجھیں گے کہ مالک نے خود یہ کام کیا تھا اور اسکے کام کی وجہ سے یہ شے ہلاک ہوگئی۔ لہذا مستاجر اس اجیر کو ضامن نہیں بنا سکتا۔

وصحَّ تردیدُ الاجرِ بالتردیدِ فی خیاطۃ الثوبِ فارسیاً اور رومیاً وصِبْغُهُ بِعُصْفَرٍ اوزعفرانِ وفی اسکانِ البیتِ عطاراً اوحدّاداً وفی حملِ الدابةِ الی الکوفۃِ اوواسطَ وفی هذه الدارِ اوهذه وفی حملِ کُرْبُرٍ اوشعیرِ علیہا ویجبُ اجرُ ما وُجدَ ای قیلَ انْ خَطَّتْهُ فارسیاً فبدرہمِ وانْ خَطَّتْهُ رومیاً فبدرہمینِ واجرتُک هذه الدارَ شهراً بدرہمِ اوهذه الدارَ بدرہمینِ وهکذا اذا کانَ فی ثلثۃِ اشیاءَ وفی اربعۃِ اشیاءَ لا کما فی البیعِ غیرَ اَنَّهُ یُشْتَرَطُ خیارُ التَّعینِ فی البیعِ دونَ الاجارةِ لَانَّ فی الاجارةِ تجبُ الاجرةُ بالعملِ وعندَ العملِ یَتَعَيَّنُ بخلافِ البیعِ فَاِنَّ الثَّمَنَ یجبُ بنفسِ العقدِ والمبیعُ مجهولٌ وذکرَ فی الهدایۃِ فی مسئلۃِ العطارِ والحدّادِ وکرَّ البرَّ والشعیرِ خلافَ ابی یوسفَ ومحمدٍ وفی الدابةِ الی کوفۃِ وواسطَ احتمالُ الخلافِ ومسئلۃُ الخیاطۃِ والصَّبْغِ متفقٌ علیہما .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن نہ ہوگا اس چیز کو جو ہلاک ہو جائے اسکے قبضے میں یا اس کے عمل سے اور صحیح ہے اجرت کی تردید، تردید کے ساتھ کپڑے کے سینے میں فارسی یا رومی طرز پر اور رنگنے میں عصفر یا زعفران کے ساتھ، اور کمرے میں ٹھہرانے میں عطر فروش یا لوہار کو اور جانور پر سامان لادنے میں کوفہ یا واسط تک، اور اس دار یا اس دار میں اور ایک کرگندم یا ایک کر جولادنے میں اس جانور پر، اور واجب ہوگی اس چیز کی اجرت جو پائی جائے، یعنی کہا گیا کہ اگر تم نے فارسی طرز کا کپڑا یا تو ایک درہم کے بدلے میں ہوگا اور اگر تو نے رومی طرز پر یا تو دو درہم کے بدلے میں ہوگا، اور میں نے تمہیں یہ دار اجرت پر دیا ایک مہینہ کے لیے ایک درہم کے بدلے میں اور یا یہ دار ایک مہینہ کیلئے دو درہم کے بدلے میں اور اسی طرح ہے اگر تین چیزوں میں ہو اور چار چیزوں میں جائز نہیں جیسا کہ بیع میں علاوہ اسکے مشروط ہوتی ہے خیار تعین بیع میں نہ کہ اجارے میں اسلئے کہ اجارے میں اجرت واجب ہوتی ہے عمل کیساتھ اور عمل کیوقت تعین ہو جاتا ہے بخلاف بیع کے اسلئے کہ ثمن نفس عقد کیساتھ واجب ہوتا ہے حالانکہ بیع مجهول ہے، اور ہدایہ میں ذکر کیا کہ عطار اور لوہار والے مسئلے میں ایک کرگندم اور ایک کر جولالے مسئلے میں امام ابو یوسف اور امام محمد کا اختلاف ہے اور جانور کو کوفہ یا واسط تک لے جانے والے مسئلے میں اختلاف کا احتمال ہے اور سینے اور رنگنے والے مسئلے میں اتفاق کیا گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) اجرت کی تردید جائز ہے۔ مثلاً کہا اگر تم نے فارسی کپڑا یا تو ایک درہم دوں گا اور اگر رومی کپڑا یا تو دو درہم دوں گا، اسی طرح اجیر کو کہتا ہے کہ اگر تم نے اس کپڑے کو عصفر کے ساتھ رنگا تو ایک درہم دوں گا اور اگر زعفران کیساتھ رنگا تو دو درہم دوں گا۔ بیت (کمرے) کے بارے میں کہا کہ اگر تم نے اس میں عطار (عطر فروش) کو ٹھہرایا تو اس کا کرایہ ایک درہم ہوگا اور اگر اس میں لوہار کو ٹھہرایا تو اس کا کرایہ دو درہم ہوگا۔ دابہ اجرت پر دی اور کہا اگر اس کو کوفہ تک لے جاؤ تو اس کی اجرت ایک

درہم ہے اور اگر واسطہ تک لے جاؤ تو اس کا کرایہ دو درہم ہے۔ دار کے بارے میں کہتا ہے کہ یہ دار میں تمہیں ماہوار ایک درہم کے بدلے کرایہ پر دیتا ہوں اور وہ دار ماہوار دو درہم کے بدلے میں دیتا ہوں۔ جانور اجرت پر دیا اور کہا اگر اس پر ایک کرگندم لادو گے تو ایک درہم واجب ہوگا اور اگر اس پر ایک کر جولادو گے تو دو درہم واجب ہونگے۔ ان تمام صورتوں میں اجارہ درست ہوگا اور شرط کے موافق وہی چیز واجب ہوگی جو پائی جائے۔

(وہکذا... الخ) یہ تردید جس طرح دو چیزوں میں جائز ہے، تین میں بھی جائز ہے مثلاً کہ اگر تم نے فارسی کپڑا سیا تو ایک درہم دونگا اور اگر رومی کپڑا سیا تو دو درہم دونگا اور اگر ترکی سیا تو تین درہم دونگا۔ لیکن تردید چار اشیاء میں جائز نہیں ہے جس طرح کہ بیع میں مشتری کو تین چیزوں میں اختیار دینا جائز ہوتا ہے چار میں نہیں مثلاً کہا اگر یہ کپڑا خریدو گے تو ایک درہم تم پر واجب ہونگے اور اگر یہ کپڑا لو گے تو دو درہم اور اگر یہ کپڑا لو گے تو تین درہم تم پر واجب ہونگے۔

(غیر انہ... الخ) یہاں سے اجارہ اور بیع میں فرق بیان کرتے ہیں کہ اس قسم کی بیع (یعنی تردید والی صورت) میں اختیار تعیین ضروری ہوتا ہے اور اس قسم (تردید) کے اجارے میں اختیار تعیین ضروری نہیں ہوتا۔ انہیں فرق کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ میں اجرت اس وقت واجب ہوگی جب عمل پورا ہو جائے اور جب عمل پورا ہو جائیگا تو تعیین خود بخود ہو جائیگی اور بیع میں ثمن نفس عقد کیساتھ ہی واجب ہو جاتا ہے پس اگر عقد کے وقت اختیار تعیین کی شرط نہ ہو تو بیع مجہول ہوگی اور جب بیع مجہول ہو تو بیع جائز نہیں ہوتی۔

(و ذکر... الخ) صاحب ہدایہ نے اس مسئلے میں جو اختلاف ذکر کیا ہے، شارح اس کو نقل کرتے ہیں، کہ عطار، حداد اور کر بر اور کر شعیر والے مسئلے میں صاحبین کا امام صاحب کیساتھ اختلاف ہے چنانچہ امام صاحب تو فرماتے ہیں کہ شرط کے موافق اجرت واجب ہوگی جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ درست نہیں ہے، اور جانور کو کوفہ یا واسطہ تک لے جانے والے مسئلے میں اختلاف کا احتمال ہے یعنی اس بات کا احتمال ہے کہ یہ عقد اجارہ بالاتفاق جائز ہو اور یہ بھی احتمال ہے کہ صاحبین کے نزدیک یہ اجارہ ناجائز ہو اور امام صاحب کے نزدیک جائز ہو اور خیاطت اور رنگ والے مسئلے میں اتفاق ہے کہ بالاتفاق یہ اجارہ جائز ہے۔

و لو ردّ فی خیاطۃ الیوم او غداً ای اذا قال ان خطّته الیوم فبدرہم و فی غد بنصف درہم فله ماسمّی ان خاطّہ الیوم واجر مثله ان خاطّہ غداً ہذا عند ابی حنیفۃ و عندہما الشرطان جائزان و عند زفر فاسدان لان ذکر الیوم للتعجیل و ذکر الغد للترفیہ لا للتوقیت فیجتمع فی کل یوم تسمیتان لہما ان کل واحد منہما مقصود فصار کاختلاف النوعین ولہ ان ذکر الیوم لیس للتوقیت لان اجتماع الوقت والعمل مفسد کما مرّ بل ذکرہ للتعجیل و ذکر الغد للتعلیق فیجتمع فی الغد تسمیتان ولا یجاوز بہ المسمّی ای اجر المثل ان کان زائداً علی نصف درہم لا یجب الزیادۃ و فی الجامع الصغیر

لا يُزَادُ عَلَى دَرَاهِمٍ وَلَا يُنْقَصُ عَنْ نِصْفِ دَرَاهِمٍ لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الْأَوَّلُ لِأَنَّ الْمُسَمَّى فِي الْغَدِ نِصْفُ دَرَاهِمٍ وَفِي الْأَجَارَةِ الْفَاسِدَةِ أَجْرُ الْمَثَلِ لَا يُزَادُ عَلَى الْمُسَمَّى وَإِنْ خَاطَهُ فِي الْيَوْمِ الثَّلَاثِ فَاجِرُ الْمَثَلِ لَا يُزَادُ عَلَى نِصْفِ دَرَاهِمٍ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر تردید کی آج اور کل کے سینے میں یعنی اگر کہا اگر تم آج یہ سی کردے دو تو ایک درہم کے بدلے میں ہوگا اور اگر کل میں سیو تو نصف درہم کے بدلے میں ہے تو اس کے لیے وہی ہوگا جو مقرر کیا گیا اگر اس نے اسے آج سی دیا اور اس کی اجرت مثل ہوگی اگر اس نے اسے کل سیا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک دونوں شرطیں جائز ہیں، اور امام زفر کے نزدیک دونوں فاسد ہیں اس لیے کہ آج کا ذکر جلدی کرنے کے لیے ہے اور کل کا ذکر آسانی کرنے کے لیے ہے نہ کہ وقت بیان کرنے کیلئے، پس جمع ہو جائیں گی ہر دن میں دو تسمیہ، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ ان میں سے ہر ایک مقصود ہے پس یہ نوعین کے اختلاف کی طرح ہو گیا، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یوم کا ذکر وقت بیان کرنے کیلئے نہیں ہے اسلئے کہ وقت اور عمل کا اجتماع مفسد ہوتا ہے جیسا کہ گزرا بلکہ اس کا ذکر جلدی کرنے کیلئے ہے اور کل کا ذکر اضافت کے لیے ہے پس کل میں دو تسمیہ جمع ہو جائیں گی، اور بڑھنے نہیں دی جائیگی یہ اجرت مثلی مقرر شدہ اجرت سے یعنی اجرت مثلی اگر نصف درہم سے زائد ہو تو زیادتی واجب نہ ہوگی، اور جامع صغیر میں ہے کہ زیادہ نہیں دیا جائیگا ایک درہم سے اور کم نہیں کیا جائیگا نصف درہم سے، لیکن صحیح اول ہی ہے اسلئے طے شدہ اجرت کل میں نصف درہم ہے اور اجارت فاسدہ میں اجرت مثل طے شدہ اجرت سے زیادہ نہیں دی جاتی اور اگر اس نے اسے تیسرے دن سی دیا تو اجرت مثل نصف درہم سے زائد نہیں دی جائیگی۔

﴿توضیح﴾

(ولورد... الخ) مستاجر نے اجیر کو کہا اگر تم نے آج یہ کپڑا سی دیا تو ایک درہم دوں گا اور اگر کل سیا تو نصف درہم دوں گا، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر آج سی دیا تو مسمی واجب ہوگا یعنی ایک درہم، اور اگر کل سیا تو پھر اجرت مثلی واجب ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں جائز ہیں پس آج سیا تو ایک درہم واجب ہوگا اور اگر کل سیا تو نصف درہم واجب ہوگا اور امام زفر فرماتے ہیں کہ دونوں شرطیں فاسد ہیں لہذا آج سے یا کل سے، دونوں صورتوں میں اجرت مثلی واجب ہوگی۔ امام زفر کی دلیل یہ ہے کہ آج کا ذکر تعجیل کے لیے ہے اور کل کا ذکر توقیت کے لیے نہیں بلکہ آسانی کے لیے ہے (یعنی آج کا ذکر اس لیے ہے تاکہ وہ آج ہی یہ کام نمٹا دے اور کل کا ذکر اس لیے ہے کہ اگر وہ کل یہ کام کرنا چاہتا ہے تو بھی اس کو اجازت ہے) پس ہر دن میں دو تسمیہ جمع ہو گئیں کیونکہ جب آج کا ذکر تعجیل کے لیے اور کل کا ذکر آسانی کے لیے ہے تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو عقد کل ہوگا وہ بھی آج ہی سے ثابت ہے پس آج کے دن ایک تو آج کی تسمیہ ایک درہم ہوا اور دوسری کل کی تسمیہ نصف درہم ہوا۔ اس

طرح کل کے روز ایک تو کل کی تسمیہ نصف درہم ہے اور ایک آج کی تسمیہ ایک درہم ہے۔ لہذا ہر دن میں دو تسمیہ جمع ہو گئیں پس یہ دونوں شرطیں فاسد ہونگی۔

(لہما... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ آج اور کل میں سے ہر ایک مقصود ہے، آج کا ذکر تعجیل کے لیے ہے اور کل کا ذکر تعلیق یعنی اضافت کے لیے ہے، پس دونوں شرطیں جائز ہونگی۔ وہ اس کو نو عین کے اختلاف پر قیاس کرتے ہیں، کہ مستاجر یوں کہے اگر تم نے فارسی کپڑا یا تو ایک درہم دوں گا اور اگر رومی کپڑا یا تو دو درہم دوں گا تو یہاں دونوں شرطیں جائز ہیں پس مانحن فیہ میں بھی دونوں شرطیں جائز ہونگی۔

(ولہ... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ آج کا ذکر توفیت کیلئے نہیں بلکہ تعجیل کے لیے ہے اور کل کا ذکر تعلیق کے لیے ہے، تو کل کے دن میں دو تسمیہ جمع ہوئیں نہ کہ آج کے دن میں۔ لہذا کل کے لیے عقد فاسد ہوگا پس اگر اجیر نے کل سی دیا تو اجرت مثلی واجب ہوگی اور آج میں چونکہ دو تسمیہ جمع نہیں ہیں اسلئے آج کیلئے عقد جائز ہوگا، پس اگر اجیر نے آج سی دیا تو ایک درہم واجب ہوگا۔ باقی رہی یہ بات کہ آج کا ذکر توفیت کے لیے کیوں نہیں ہے تو اس کی وجہ ہے کہ اگر آج کا ذکر توفیت کے لیے ہو تو وقت اور عمل کا اجتماع لازم آئیگا، وقت اس بات کا تقاضا کرتا ہے وہ اجیر اجیر خاص ہو جسکی اجرت محض حاضر ہونے سے واجب ہو جائے اور عمل کا تقاضا یہ ہے کہ وہ اجیر اجیر مشترک ہو جس کی اجرت عمل کے بعد واجب ہو، چونکہ ان میں منافات ہے اس لیے ان کا اجتماع مفسد ہوگا لہذا آج کا ذکر توفیت کے لیے نہ ہوگا۔

(ولا یجاوز... الخ) امام صاحب کے نزدیک اگر وہ کل سے گا تو اس کو اجرت مثلی ملے گی لیکن اس کے لیے ضروری ہے کہ وہ اجرت مثلی نصف درہم سے زائد نہ ہو، اگر اجرت مثلی نصف درہم سے زائد بنتی ہے تو زیادتی واجب نہ ہوگی بلکہ اس کو صرف نصف درہم ہی دیا جائیگا۔

(وفی... الخ) یہاں سے جامع صغیر کی ایک روایت نقل کر کے اس پر رد کرتے ہیں کہ جامع صغیر میں ہے کہ صورت مذکورہ میں اگر کل سے گا تو اس کو اجرت مثلی ملے گی جو ایک درہم سے زائد نہ ہو اور نصف درہم سے کم نہ ہو۔ تو لکن سے شارح نے اس پر رد کر دیا کہ صحیح قول پہلا ہے کہ اجرت مثلی نصف درہم سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔ اس لیے کہ کل کے لیے اجارہ فاسد ہے اور کل کے لیے مسمی نصف درہم ہے ہمارے نزدیک ضابطہ ہے کہ اجارہ فاسدہ میں اجرت مثلی مسمی سے زائد نہیں دی جاتی۔ پس اجرت مثلی نصف درہم سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔

(وان خاطہ... الخ) صورت مذکورہ میں اگر درزی نے کپڑا نہ آج سیتا ہے اور نہ کل، بلکہ تیسرے دن سیتا ہے تو پھر بھی اس کو اجرت مثلی ملے گی جو نصف درہم سے زائد نہیں ہونی چاہیے۔

ولا یُسَافِرُ بَعْدَ مُسْتَأْجَرٍ لِلْخِدْمَةِ إِلَّا بِشَرْطِهِ وَلَا يَسْتَرِدُّ مُسْتَأْجَرٌ أَجَرَ مَا عَمِلَ عَبْدٌ مُحْجُورٌ أَجْرَ عَبْدٍ مُحْجُورٍ نَفْسَهُ فَإِنْ أَعْطَاهُ الْمُسْتَأْجَرُ الْأَجْرَ لَا يَسْتَرِدُّهُ لَأَنَّ هَذِهِ الْأَجْرَةَ بَعْدَ الْفَرَاغِ صَحِيحَةٌ...

استحساناً لأنَّ الفسادَ لرعايةِ حقِّ المولى فبعدَ الفراغِ رعايةٌ حقِّه في الصحةِ وجوبِ الاجرةِ ولا يضمنُ آكلُ غلَّةِ عبدٍ غصبَه فأجرُ هو نفسه اى رجلٌ غصبَ عبداً فأجرُ العبدُ نفسه فأخذَ الغاصبُ الاجرةَ فآكله فلا ضمانَ عندَ ابى حنيفةٍ لأنَّ العبدَ لا يُحرزُ نفسه فكذا ما فى يده فلا يكونُ مُتَقَوِّماً وقالوا يضمنُ لأنه مالُ المولى وصحَّ للعبدِ قبضُها وياخذُها مولاهُ قائمةً هذا بالاتفاقِ لأنَّ بعدَ الفراغِ يُعتبرُ ماذوناً كما مرَّ .

﴿ترجمہ﴾

اور سفر میں ساتھ نہ لے جائے اس غلام کو جو اجرت پر لیا ہے خدمت کے لیے مگر اس کی شرط کے ساتھ اور واپس نہ لے مستاجر اس کام کی اجرت جو کیا ایسے غلام نے جس کو تصرفات سے روک دیا گیا تھا، ایک عبد محجور نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا پس اگر اس کو مستاجر نے اجرت دیدے تو اس سے واپس نہ لے اس لیے کہ یہ اجارہ فارغ ہونے کے بعد صحیح ہوتا ہے استحساناً اسلئے کہ فساد مولیٰ کے حق کی رعایت کی وجہ سے ہے پس فارغ ہونے کے بعد اس کے حق کی رعایت صحت میں اور اجرت کے واجب ہونے میں ہے اور ضامن نہ ہوگا اس غلام کے نفع کو کھانے والا جس کو اس نے غصب کیا تھا پھر اس نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا تھا یعنی ایک آدمی نے غلام غصب کیا پھر غلام نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا پھر غاصب نے اجرت لے لی اور اس کو کھا گیا تو اس پر کوئی ضمان نہیں امام صاحب کے نزدیک اسلئے کہ غلام اپنے آپ کو محفوظ نہیں کر سکتا پس اس چیز کو محفوظ نہ کر سکے گا جو اس کے قبضے میں ہے پس وہ چیز مقوم نہ ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اسلئے کہ یہ مولیٰ کا مال ہے، اور صحیح ہے غلام کے لیے اس پر قبضہ کرنا اور اس کو لے لے گا اس کا مولیٰ درآں حالانکہ وہ اجرت موجود ہو یہ بالاتفاق ہے اس لیے کہ فارغ ہونے کے بعد وہ ماذون معتبر ہوتا ہے جیسا کہ گزرا۔

﴿توضیح﴾

(ولایسافر... الخ) اگر غلام اجرت پر لیا تا کہ وہ غلام اس کی خدمت کرے، تو اب مستاجر اس کو اپنے ساتھ سفر میں ساتھ نہیں لے جاسکتا اس لیے کہ سفر کی مشقت حضر کی مشقت سے زیادہ ہوتی ہے، ہاں اگر مستاجر یہ شرط لگا دے کہ میں اس غلام کو سفر میں بھی ساتھ لے جاؤں گا تو اب وہ سفر میں اس کو اپنے ساتھ لے جاسکتا ہے۔

(ولایسترد... الخ) عبد محجور (وہ غلام جس کو اس کے مولیٰ نے تصرفات سے روک دیا ہو) نے اپنے آپ کو اجرت پر دے دیا اور مستاجر نے اس کو اجرت ادا کر دی، تو اب مستاجر اس غلام سے یہ اجرت یہ کہہ کے واپس نہیں لے سکتا کہ ”تم تو مجھ پر تھے، تمہیں اجارہ کی اجازت نہیں تھی لہذا مجھے اجرت واپس کر دو“ اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ اجارہ پہلے فاسد تھا اس لیے کہ مولیٰ کی اجازت نہیں تھی، لیکن جب وہ غلام کام سے فارغ ہو گیا تو اب یہ اجارہ استحساناً صحیح ہو جائیگا اس لیے

کہ پہلے جو ہم اس کو ناجائز قرار دے رہے تھے وہ مولیٰ کی حق کی وجہ سے تھا، اور کام سے فارغ ہونے کے بعد مولیٰ کے حق کی رعایت اس طرح ہو سکتی ہے کہ اب اجارہ کو صحیح قرار دے دیا جائے، اور مستاجر پر اجرت کو واجب کیا جائے۔

(ولا یضمن... الخ) ایک آدمی نے غلام غصب کیا اور پھر اس کو اجرت پر دے دیا، غاصب نے اس کی اجرت وصول کر لی اور اسے کھا گیا تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ غاصب اس اجرت کا ضامن نہ ہوگا، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ ضامن ہوگا، امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ غاصب مقوم کا ضامن ہوتا ہے اور غلام جس کو غاصب نے غصب کیا تھا اس کی اجرت مقوم نہیں ہے، مقوم اس لیے نہیں ہے کہ مقوم وہ چیز ہو سکتی ہے جو محرز ہو اور غلام اپنی ذات کا احراز نہیں کر سکتا ہے تو اس کے قبضہ میں جو مال ہوگا وہ بھی محرز نہ ہوگا اور صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غاصب ضامن اس لیے ہوگا کہ اس نے مولیٰ کا مال کھایا ہے کیونکہ غلام کی اجرت درحقیقت مولیٰ کی ہوتی ہے۔

(وصح... الخ) صورت مذکورہ میں اگر غاصب نے غلام اجرت پر دے دیا اور غلام نے اس اجرت پر قبضہ بھی کر لیا تو یہ صحیح ہے اس کے بعد اگر وہ اجرت موجود ہے تو مولیٰ اسے لے سکتا ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ اگرچہ یہ اجارہ فاسدہ تھا کیونکہ مالک کی اجازت کے بغیر تھا لیکن جب وہ غلام کام سے فارغ ہو گیا تو یہ اجارہ استحساناً صحیح بن گیا کیونکہ کام سے فارغ ہونے کے بعد اس غلام کو ماذون سمجھا جائیگا تا کہ مولیٰ کے حق کی رعایت ہو جائے کما مر۔

ولو استاجر عبداً شهرين شهرًا باربعةً وشهراً بخمسةً صحَّ والاولُ باربعةً والثاني بخمسةً وحكم الحال ان قال مستاجر العبد مريض هو اوابق في اول المدة وقال الموجه في آخرها اصل هذه المسئلة الطاحونة فان المالك اذا قال ماء الطاحونة كان جارياً في اول المدة وقال المستاجر لم يكن جارياً يحكم الحال وصدق رب الثوب في امرتك ان تعمله قباءً او تصبغه احمر فلا اجر وقال امرتني بما عملت لان الاذن مستفاد من رب الثوب والمراد ان يصدق باليمين وفي عملت لي مجاناً لاصانع قال بل باجر لان المالك ينكر تقوّم عمل الصانع وعند ابي يوسف ان كان الصانع معاملاً له يجب الاجرة وعند محمد ان كان معروفاً بهذه الصنعة بالاجر يجب الاجرة ابو حنيفة يقول الظاهر لا يصلح حجة لاستحقاق الاجرة.

ترجمہ

اور اگر غلام اجرت پر لیا دو ماہ کے لیے ایک ماہ چار کے بدلے اور ایک ماہ پانچ کے بدلے تو صحیح ہے اور پہلا ماہ چار کے بدلے میں ہوگا اور دوسرا مہینہ پانچ کے بدلے میں ہوگا اور حال کو حکم بنایا جائیگا اگر کہا غلام کو اجرت پر لینے والے نے کہ وہ بیمار ہو گیا تھا یا بھاگ گیا تھا شروع مدت میں اور موجد نے کہا کہ آخر مدت میں، اس مسئلے کی اصل چکی ہے اس لیے کہ مالک اگر کہے کہ

چکی کا پانی شروع مدت میں جاری تھا اور مستاجر نے کہا کہ جاری نہیں تھا تو حال کو حکم بنایا جائیگا، اور تصدیق کی جائیگی کپڑے کے مالک کی اس بات میں کہ میں نے تمہیں امر کیا تھا کہ تم اس کی قباء بناؤ یا اس کو سرخ رنگ دے دو پس کوئی اجرت نہیں ہے اور اس نے کہا تو نے مجھے امر کیا تھا اس کام کا جو میں نے کیا، اس لیے کہ اجازت حاصل ہے کپڑے کے مالک سے اور مراد یہ ہے کہ تصدیق کی جائیگی یمن کیساتھ، اور (تصدیق کی جائیگی اس کی اس بات میں) کہ ”تو نے میرے لیے مفت میں کام کیا“ نہ کاریگر کی کہ ”نہیں، بلکہ اجرت کیساتھ کیا ہے“ اسلئے کہ مالک انکار کرتا ہے کاریگر کے عمل کے قیمتی ہونے کا اور امام ابو سف کے نزدیک اگر کاریگر اس کیساتھ معاملہ کرنے والا ہو تو اجرت واجب ہوگی اور امام محمد کے نزدیک اگر وہ مشہور ہو اجرت کیساتھ یہ کام کرنے میں، تو اجرت واجب ہوگی اور امام صاحب فرماتے ہیں کہ ظاہر اجرت کے مستحق ہونے کی دلیل نہیں بن سکتا۔

﴿توضیح﴾

(ولو استاجر... الخ) ایک غلام دو ماہ کے لیے اجرت پر لیا اور کہا ایک ماہ کی اجرت چار درہم دوں گا، اور ایک ماہ کی اجرت پانچ درہم دوں گا، یہ بیان نہیں کیا کہ پہلے ماہ کی اجرت کتنی ہے اور دوسرے ماہ کی کتنی ہے؟ تو یہ اجارہ صحیح ہے، پہلے ماہ کی اجرت چار درہم ہوگی اور دوسرے ماہ کی اجرت پانچ درہم ہوگی۔ گویا اس نے دو عقد کیے پہلا عقد چار درہم کے عوض میں کیا، اور دوسرا عقد پانچ درہم کے عوض میں کیا۔

(و حکم... الخ) مستاجر نے غلام اجرت پر لیا، مدت اجارہ کے بعد اس کے اور مالک کے درمیان اختلاف ہو گیا، مستاجر کہتا ہے کہ یہ غلام اول مدت سے بیمار ہو گیا تھا یا اول مدت میں بھاگ گیا تھا لہذا میرے ذمے تمہاری کوئی اجرت واجب نہیں ہے۔ جبکہ مالک کہتا ہے کہ وہ غلام آخر مدت میں بیمار ہوا تھا یا آخر مدت میں بھاگ گیا تھا لہذا جتنا وقت تم نے اس سے کام لیا تھا اس کی اجرت تم پر واجب ہے تو اس میں حال کو حکم بنائیں گے، دیکھیں گے کہ اب وہ غلام بیمار یا بھگوڑا ہے یا نہیں؟ اگر اب وہ بیمار یا بھگوڑا ہے تو مستاجر کی بات مانی جائیگی لہذا اجرت واجب نہ ہوگی اور اگر اب وہ غلام بیمار یا بھگوڑا نہیں ہے تو موجر کی بات مانی جائیگی، لہذا بقدر عمل اجرت واجب ہوگی۔ اس مسئلے کی اصل دراصل ایک اور مسئلہ ہے کہ کسی نے پن چکی اجرت پر لی، مدت کے گزرنے کے بعد مالک اور مستاجر میں اختلاف ہو گیا، مستاجر کہتا ہے کہ اس پن چکی سے پانی اول مدت میں منقطع ہو گیا تھا لہذا میں نے اس سے کام نہیں لیا پس میرے ذمے تمہارے لیے کوئی اجرت واجب نہیں ہے جبکہ مالک کہتا ہے کہ آخر مدت میں پانی منقطع ہو گیا تھا لہذا جتنا تم نے اس سے کام لیا ہے اس کی اجرت تم پر واجب ہے تو اس میں بھی حال کو حکم بنائیں گے، فی الحال اگر پانی منقطع ہے تو مستاجر کی بات مانی جائیگی پس کوئی اجرت واجب نہ ہوگی، اور اگر فی الحال پانی منقطع نہیں ہے تو موجر کی بات مانی جائیگی پس اس کے حساب سے مستاجر پر اجرت واجب ہوگی۔

(و صدق... الخ) ایک آدمی نے درزی کو کپڑا دیا تاکہ وہ اسے سیسے، اس نے سی دیا اس کے بعد مالک

اور اس درزی کے درمیان اختلاف ہو گیا مالک کہتا ہے میں نے تمہیں قباء بنانے کیلئے کہا تھا اور تم نے قمیص سی دی ہے اور درزی کہتا ہے کہ تم نے مجھے قمیص سینے کا امر کیا تھا، تو اس میں مالک کی بات مع الیمین معتبر ہوگی۔ اسی طرح اگر کپڑا دیا تا کہ دوسرا اس کو رنگ دے، اسکے بعد اختلاف ہو گیا، مالک کہتا ہے میں نے تمہیں سرخ رنگ دینے کا کہا تھا جبکہ رنگریز کہتا ہے تم نے مجھے اسی رنگ کا امر کیا جو میں نے دیدیا ہے مثلاً سیاہ، تو اس میں بھی مالک کی بات مع الیمین معتبر ہوگی۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ اختلاف کے وقت بات اس کی مانی جاتی ہے جس کی طرف سے اجازت مستفاد ہو اور اجازت یہاں مالک کی طرف سے پائی گئی ہے پس بات اسی کی معتبر ہوگی۔

(وفی عملت... الخ) مالک نے صانع سے کوئی کام کروایا، پھر اختلاف ہو گیا مالک کہتا ہے کہ تم نے میرے لیے یہ کام مفت کیا ہے کوئی اجرت مقرر نہیں ہوئی تھی اور صانع کہتا ہے کہ میں نے تمہارے لیے یہ کام اجرت کیساتھ کیا ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ مالک کی بات معتبر ہوگی دلیل یہ ہے کہ مالک منکر ہے اور صانع مدعی ہے اور بات منکر کی مانی جاتی ہے، مالک منکر اور صانع مدعی اس طرح ہے کہ صانع اپنے عمل کے مقوم ہونے کا دعویٰ کرتا ہے جبکہ مالک اسکے عمل کے مقوم ہونے کا انکار کرتا ہے اور امام ابو یوسف فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے اگر صانع اس مالک کیساتھ کاروباری معاملات رکھتا ہے تب تو اجرت واجب ہوگی اور اگر دونوں کے درمیان آپس میں کوئی کاروباری معاملہ نہیں ہوتا تو اجرت واجب نہ ہوگی۔ اور امام محمد فرماتے ہیں کہ دیکھیں گے، اگر صانع اس صنعت کے ساتھ مشہور ہو جو اس نے مالک کیلئے کی ہے تو اجرت واجب ہوگی اور اگر وہ اس صنعت کے ساتھ مشہور نہ ہو تو اجرت واجب نہ ہوگی۔

(وابو حنیفہ... الخ) امام ابو یوسف اور امام محمد نے ظاہر کا اعتبار کیا تھا اور کہا تھا کہ اگر صانع کے لیے موید موجود ہے تو اس کے لیے اجرت واجب ہوگی۔ یہاں سے امام صاحب کی طرف سے ان کو جواب دیا جا رہا ہے، حاصل یہ ہے کہ ظاہر حال دفع (کسی کا حق ختم کرنے) کے لیے تو حجت بن سکتا ہے لیکن اجرت کے استحقاق کی حجت نہیں بن سکتا پس اگر ظاہر حال اس اجیر اور صانع کی موافقت کرتا ہے تو اس کی وجہ سے اس کی اجرت مستاجر کے ذمے نہ ہوگی۔

﴿باب فسخ الاجارة﴾

هی تُفسخُ بعیبِ فوتِ النفعِ كخرابِ الدارِ وانقطاعِ ماءِ الارضِ والرُخى او اخلَّ به كمرضِ العبدِ ووبر الدابة انما قال تُفسخُ لانَّ العقدَ لا یفسخُ لامکانِ الانتفاعِ بوجهٍ آخرٍ لكن للمستاجر حقُّ الفسخِ فلو انتفع بالمعيب او ازال الموجد العیب سقط خياره ای خيارُ المستاجر وبخيارِ الشرطِ والروية ووبالعذرِ هذا عندنا وعند الشافعی لا تُفسخُ بخيارِ الشرطِ ولا بالعذرِ وهو لزوم ضررٍ لم یستحقَّ بالعقدِ ان بقی كما فی سکونٍ وجعِ ضررٍ استوجِرَ بقلعه فان بقی العقد یقلع السنَّ الصحیح وهو غیرُ مُستحقِّ بالعقدِ .

﴿ترجمہ﴾

اجارہ فسخ کیا جائیگا نفع کے فوت ہونے کے عیب کی وجہ سے جیسے دار کا ویران ہو جانا اور زمین اور چکی کے پانی کا منقطع ہو جانا یا (اس عیب کی وجہ سے) جو نفع میں خلل پیدا کر دے جیسے غلام کا بیمار ہو جانا اور جانور کی پیٹھ لگ جانا، جزیں نیست کہ مصنف نے کہا و تفسخ، اس لئے کہ عقد فسخ نہیں ہوتا بوجہ نفع کے ممکن ہونے کے دوسرے طریقے سے لیکن مستاجر کیلئے فسخ کا حق ہوگا پس اگر نفع حاصل کیا عیب دار سے یا موجر نے عیب کو زائل کر دیا تو ساقط ہو جائیگا اس کا اختیار یعنی مستاجر کا اختیار اور (فسخ کیا جائیگا) خیار شرط کیساتھ اور خیار رویت کیساتھ اور عذر کی وجہ سے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فسخ نہیں کیا جائیگا خیار شرط کی وجہ سے اور نہ عذر کی وجہ سے، اور وہ ضرر کا لازم ہونا ہے جو واجب نہ ہو عقد کی وجہ سے اگر عقد باقی ہو، جیسے ڈاڑھ کے درد کا آرام آ جانا جسکے نکلنے کیلئے اجرت پر لیا گیا تھا، پس اگر عقد باقی رہے تو وہ صحیح دانت نکالے گا جو واجب نہیں ہے عقد کی وجہ سے۔

﴿توضیح﴾

(ہی تفسخ... الخ) یہاں سے شارح ان عوارض کو بیان کرتے ہیں جن کی وجہ سے عقد اجارہ ختم کیا جاسکتا ہے چنانچہ اگر نفع فوت ہو جائے تو اجارہ فسخ کیا جاسکتا ہے جیسے دار اجرت پر لیا اور پھر وہ ویران ہو گیا، یا پن چکی اجرت پر لی اور اس سے پانی منقطع ہو گیا۔ یا نفع میں خلل آجائے تو بھی فسخ ہو سکتا ہے مثلاً غلام اجرت پر لیا پھر وہ بیمار ہو گیا یا کوئی جانور کرائے پر لیا اور اس کی پیٹھ لگ گئی۔

(وانما قال... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے، کہ مصنف نے تفسخ کیوں کہا یا تفسخ کیوں نہیں کہا؟ اس کا جواب دیا کہ اگر تفسخ کہتے تو اس کا مطلب یہ ہوتا کہ ان عوارض کی وجہ سے خود بخود اجارہ فسخ ہو جاتا ہے حالانکہ اجارہ خود بخود فسخ نہیں ہوتا بلکہ اگر چاہے تو فسخ کر سکتا ہے۔ باقی اجارہ ان صورتوں میں خود بخود تفسخ کیوں نہیں ہوتا؟ تو اسکی وجہ یہ ہے کہ ان عوارض کی وجہ سے انتفاع دوسرے طریقے سے بھی ممکن ہے۔ مثلاً دار لیا تا کہ اس میں رہائش اختیار کرے پھر وہ دار منہدم ہو گیا تو اب اس میں رہائش تو نہیں ہو سکتی ہاں البتہ اس کی زمین سے نفع حاصل کیا جاسکتا ہے۔

(فلوانتفع... الخ) اگر اجرت پر لی ہوئی شے عیب دار ہو گئی اور اسکے باوجود مستاجر نے اس سے نفع حاصل کیا یا موجر نے اس کے عیب کو زائل کر دیا تو اب مستاجر کے فسخ کا اختیار ختم ہو جائیگا۔ (یعنی اب مستاجر اجارہ فسخ نہیں کر سکے گا۔)

(وبخيار الشرط... الخ) اگر اجارہ خیار شرط کے ساتھ ہو تو اس خیار کو استعمال کرتے ہوئے بھی اجارے کو فسخ کیا جاسکتا ہے، اس طرح اگر مستاجر نے ایسی چیز اجرت پر لی جس کو ابھی تک اس نے دیکھا نہیں تھا تو دیکھنے کے بعد اسکو خیار رویت ہوگا وہ اجارے کو فسخ کر سکتا ہے۔

(بالعذر... الخ) ہم کہتے ہیں کہ خیار شرط اور عذر کی وجہ سے اجارے کو فسخ کیا جاسکتا ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے

ہیں کہ نہ تو خیار شرط کی وجہ سے اجارے کو فسخ کر سکتے ہیں اور نہ ہی عذر کی وجہ سے۔

(وہو لزوم... الخ) یہاں سے عذر کی تعریف کرتے ہیں جس کی وجہ سے اجارہ فسخ ہو سکتا ہے، حاصل یہ ہے کہ عذر کا مطلب یہ ہے کہ اگر عقد کو باقی رکھا جائے تو ایسا ضرر لازم ہو جائے جو عقد کی وجہ سے واجب نہ ہو۔ اسکی مثال جیسے کسی نے دوسرے کو اجرت پر لیا تا کہ وہ اسکی ڈاڑھ نکالے جس میں درد ہو رہا ہے، پھر اسکو سکون ہو گیا اور درد ختم ہو گیا، تو اب مستاجر کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہوگا اسلئے کہ یہ عذر ہے کیونکہ اگر عقد کو باقی رکھیں تو اجیر صحیح دانت نکالے گا (کیونکہ ڈاڑھ کو آرام آ گیا ہے) حالانکہ صحیح دانت کا نکالنا عقد کی وجہ سے واجب نہ تھا، عقد کی وجہ سے اس دانت کا نکالنا واجب تھا جس میں درد تھا۔

وَمَوْتِ عَرَسٍ اسْتَوْجِرَ مَنْ يَطْبَخُ وَلِيَمْتَهَا فَانَّهُ انْ بَقِيَ الْعَقْدُ يَتَضَرَّرُ الْمُسْتَأْجِرُ بِطَبْخِ غَيْرِ الْوَلِيمَةِ
وَلِحُوقِ دَيْنٍ لَا تُقْضَى إِلَّا بِثَمَنِ مَا آجَرَهُ فَانَّهُ انْ بَقِيَ يَلْزَمُ ضَرَرُ الْحَبْسِ وَسَفَرِ مُسْتَأْجِرٍ عَبْدٍ لِلْخِدْمَةِ
مُطْلَقاً أَوْ فِي الْمَصْرِ فَإِنَّ الْأَسْتِجَارَ لِلْخِدْمَةِ مُطْلَقاً يَتَقَيَّدُ بِالْخِدْمَةِ فِي الْمَصْرِ فَإِنْ قَالَ مَالِكُ الْعَبْدُ لَا
تُسَافِرْ وَامْضِ عَلَى الْإِجَارَةِ فَلِلْمُسْتَأْجِرِ أَنْ يَفْسَخَ فَإِنْ أَرَادَ الْمُسْتَأْجِرُ أَنْ يُخْرِجَ الْعَبْدَ فَلِمَالِكِهِ الْفَسْخُ
أَمَّا إِنْ رَضِيَ الْمَالِكُ بِخُرُوجِ الْعَبْدِ فَلَيْسَ لِلْمُسْتَأْجِرِ حَقُّ الْفَسْخِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اس بیوی کا مرجانا کہ اجرت پر لیا گیا تھا کسی شخص کو جو اسکے ولیمہ کا کھانا پکائے، اسلئے کہ اگر عقد باقی رہے تو ضرر ہوگا مستاجر کو غیر ولیمہ کے پکانے کا، اور اس دین کا لاحق ہونا کہ وہ ادا نہ کیا جاسکے مگر اس چیز کے ثمن کیساتھ جو اس نے اجرت پر دی ہے اسلئے کہ اگر عقد باقی رہے تو اسکو جس کا ضرر لازم ہوگا، اور اسکا سفر کرنا جس نے غلام اجرت پر لیا ہو خدمت کیلئے شہر مطلقاً یا شہر میں اسلئے کہ مطلقاً غلام خدمت کے لیے اجرت پر لینا مقید ہوتا ہے شہر میں خدمت کے ساتھ پس اگر غلام کا مالک کہے سفر مت کرو اور اجارہ کو جاری رکھو تو مستاجر کے لیے جائز ہے کہ وہ فسخ کر دے پس اگر مستاجر ارادہ کرے کہ وہ غلام کو نکالے تو اس کے مالک کے لیے فسخ کرنا جائز ہوگا بہر حال اگر مالک راضی ہو جائے غلام کے نکلنے پر تو مستاجر کے لیے فسخ کا حق نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(و موت... الخ) کسی نے دوسرے کو اجرت پر لیا تا کہ وہ اس کا ولیمہ پکائے، پھر مستاجر کی دلہن مر گئی، تو اب اجارے کو فسخ کیا جاسکتا ہے۔ اس لیے کہ یہ بھی عذر ہے کیونکہ اگر عقد کو باقی رکھیں تو مستاجر پر ایسا ضرر لازم آئے گا جو کہ عقد کی وجہ سے واجب نہ تھا۔ کیونکہ عقد کی وجہ ولیمہ کا کھانا پکانا واجب تھا، جب بیوی مر گئی تو وہ کھانا ولیمہ کا نہیں ہوگا۔

(ولحوق... الخ) موجر نے اپنی شے اجرت پر دی، اور پھر اس کو دین لاحق ہو گیا اور اسکے دین کی ادائیگی کا کوئی اور چارہ نہیں ہے سوائے اسکے کہ اپنی اس چیز کو فروخت کر کے دین ادا کرے جس کو اس نے اجرت پر دے رکھا ہے

تو اب موجر اجارے کو فسخ کر سکتا ہے اسلئے کہ اگر اس کو فسخ کر کے فروخت نہ کرے تو دائن اس موجر کو محبوس کرے گا پس اس پر جس کا ضرر لازم آئے گا۔

(وسفراً... الخ) کسی نے غلام خدمت کیلئے اجرت پر لیا، پھر مستاجر کو سفر درپیش آگیا، تو یہ بھی عذر ہے لہذا اجارہ فسخ کر سکتا ہے خواہ اس نے وہ غلام مطلقاً خدمت کیلئے اجرت پر لیا ہو یا اپنے شہر میں خدمت کیلئے اجرت پر لیا ہو، اگر اپنے شہر میں خدمت کیلئے اجرت پر لیا ہو پھر تو ظاہر ہے، اس کو سفر میں ساتھ نہیں لے جاسکتا اور اگر اس کو مطلق خدمت کے لیا ہو تو پھر اس کو سفر میں اسلئے ساتھ لے کر نہیں جاسکتا کہ جب مطلق خدمت کیلئے اجرت پر لیا جائے تو یہ اجارہ اس بات کے ساتھ مقید ہوتا ہے کہ مستاجر اس سے اپنے شہر میں ہی خدمت لے گا۔ پس اس کو اجارہ فسخ کرنے کا حق ہوگا۔

(فان قال... الخ) یہاں سے یہ بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں کس وقت مستاجر کو فسخ کا حق حاصل ہوگا اور کس وقت مالک کو حاصل ہوگا؟ اگر غلام کا مالک اس صورت میں مستاجر کو یوں کہے کہ تم سفر نہ کرو اور عقد اجارہ کو باقی رکھو تو مستاجر کیلئے فسخ کا حق باقی ہوگا اور اگر مستاجر یہ کہے کہ وہ غلام کو سفر میں ساتھ لے کر جانا چاہتا ہے تو مالک کو فسخ کا حق حاصل ہوگا اور اگر مالک اس بات پر راضی ہو جائے کہ مستاجر اس غلام کو سفر میں لے جاسکتا ہے تو اب مستاجر کو فسخ کا حق حاصل نہ ہوگا۔

وَإِفْلَاسِ مُسْتَجِيرٍ دُكَّانٍ لِيَتَّجِرَ فِيهِ وَخِيَاطٍ اسْتَجَرَ عَبْدًا لِيُخِيَطَ مَعَهُ فَبَرَّكَ عَمَلَهُ قِيلَ تَأْوِيلُهُ خِيَاطٌ يَعْمَلُ بِرَأْسِ مَالِهِ فَذَهَبَ رَأْسُ مَالِهِ وَأَمَّا الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَالٌ وَيَعْمَلُ بِالْأَجْرَةِ فَرَأْسُ مَالِهِ إِبْرَةٌ وَمِقْرَاضٌ فَلَا يَتَحَقَّقُ الْعَذْرُ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس شخص کا مفلس ہو جانا جس نے اجرت پر دوکان لی تھی تاکہ اس میں تجارت کرے اور اس درزی کا مفلس ہو جانا جس نے غلام اجرت پر لیا تھا تاکہ وہ اسکے ساتھ کام کرے پھر اس نے اپنا کام چھوڑ دیا، کہا گیا ہے کہ اس کا مطلب یہ ہے کہ درزی عمل کرے اپنے راس المال کیساتھ پھر اس کا راس المال چلا جائے، اور بہر حال وہ جس کا کوئی مال نہ ہو اور وہ عمل کرے اجرت کے ساتھ تو اس کا راس المال سوئی اور قینچی ہے پس عذر متحقق نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وإفلاس... الخ) مستاجر نے ایک دوکان کرائے پر لی تاکہ اس میں تجارت کرے پھر وہ مفلس ہو گیا تو یہ عذر ہے لہذا مستاجر اس عقد اجارہ کو فسخ کر سکتا ہے۔

(وخياط... الخ) ایک درزی نے ایک غلام اجرت پر لیا تاکہ وہ غلام اس کے ساتھ سلائی کا کام کرے۔ پھر وہ درزی مفلس ہو گیا اور اپنا کام چھوڑ دیا تو وہ بھی غلام کے ساتھ اجارے کو ختم کر سکتا ہے۔

(قیل... الخ) درزی دو طرح کے ہیں ایک وہ جو اپنے راس المال کیساتھ عمل کرتا ہے یعنی خود کپڑے خریدتا ہے پھر انہیں سیتا ہے پھر بیچتا ہے اور دوسرا وہ ہے جس کا اپنا کوئی مال نہیں ہوتا بلکہ لوگ اسے کپڑے دیتے ہیں اور یہ اجرت پر انہیں کپڑے سی کر دیتا ہے۔ تو یہاں جو کہا گیا کہ درزی افلاس کی وجہ سے عقد اجارہ فسخ کر سکتا ہے اس سے مراد پہلی قسم کا درزی ہے، کہ اس کا راس المال ختم ہو جائے اور پھر مفلس ہو جائے اور دوسرے قسم کے درزی میں افلاس متحقق نہیں ہو سکتا اسلئے کہ اس کا راس المال تو سوئی اور مقراض ہوتی ہے، پس اس کے حق میں عذر متحقق نہ ہوگا۔ لہذا وہ عقد اجارہ کو ختم نہ کر سکے گا۔

وَبَدَأُ مُكْتَرِي الدَّابَّةِ مِنْ سَفَرِهِ بِخِلَافِ بَدَأِ الْمُكَارِي وَالْفَرْقُ بَيْنَهُمَا أَنَّ الْعَقْدَ مِنْ طَرَفِ الْمُكْتَرِي تَابِعٌ لِمَصْلَحَةِ السَّفَرِ فَرُبَّمَا يَبْدُو لَهُ أَنْ لَا مَصْلَحَةَ فِي السَّفَرِ فَلَا يُمَكِّنُ الزَّامَهُ لِأَجْلِ الْاِكْتِرَاءِ وَمِنْ طَرَفِ الْمُكَارِي لَيْسَ كَذَلِكَ فَبَدَأَ هَذَا الْعَقْدَ قَصْدًا فَلَا اعْتِبَارَ لَهُ وَتَرَكِ خِيَاطَةَ مُسْتَاَجِرٍ عَبْدٌ لِيَخِيطَ لَهُ لِيَعْمَلَ فِي الصَّرْفِ إِذْ يُمَكِّنُهُ أَنْ يَقْعُدَ الْخِيَّاطَ فِي نَاحِيَّتِهِ مِنَ الدُّكَّانِ وَيَعْمَلَ بِالصَّرْفِ فِي نَاحِيَّةٍ وَبِيعَ مَا آجَرَهُ وَتَنَفَّسَ بِمَوْتِ أَحَدِ الْعَاقِدِينَ إِنْ عَقَدَهَا لِنَفْسِهِ فَإِنْ عَقَدَهَا لِغَيْرِهِ فَلَا كَالْوَكِيلِ وَالْوَصِيِّ وَمُتَوَلَّى الْوَقْفِ .

ترجمہ

اور جانور کرائے پر لینے والے کی رائے کا ظاہر ہونا اپنے سفر سے، بخلاف کرائے پر دینے والے کی رائے کا ظاہر ہونا، اور ان میں فرق یہ ہے کہ کرائے پر لینے والے کی طرف سے عقد سفر کی مصلحت کے تابع ہوتا ہے پس بسا اوقات اس کے لیے ظاہر ہو جاتی ہے یہ بات کہ کوئی مصلحت نہیں ہے سفر میں تو اس پر لازم کرنا ممکن نہ ہوگا کرایہ پر لینے کی وجہ سے اور کرائے پر دینے والے کی طرف سے ایسی بات نہیں ہے پس اسکی رائے کا ظاہر ہونا وہ ظاہر ہونا ہے اس عقد سے جان بوجھ کر، پس اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، اور بخلاف اس شخص کے سینے کا کام چھوڑ دینے کے جس نے غلام کو اجرت پر لیا ہوتا کہ وہ اسکے ساتھ بیٹھے، تاکہ وہ خود کام کرے زرگری کا اسلئے کہ اس کے لیے ممکن ہے کہ درزی دوکان کے ایک کونے میں بیٹھ جائے اور یہ زرگری کا کام کرے دوسرے کونے میں، اور بخلاف اس چیز کی بیع کے جس کو اس نے اجرت پر دیا تھا، اور اجارہ فسخ ہو جائیگا متعاقدین میں سے ایک کی موت کیساتھ اگر اس نے عقد کیا تھا اپنے لیے پس اگر عقد کیا ہوا اپنے غیر کے لیے تو نہیں، جیسے وکیل اور وصی اور وقف کا متولی۔

توضیح

(وبدء... الخ) ایک آدمی نے جانور اجرت پر لیا تاکہ اس پر سفر کرے، پھر سفر کا ارادہ ختم ہو گیا، تو وہ اجارے کو ختم کر سکتا ہے اور اگر کرائے پر دینے والے کا یہ ارادہ بن گیا کہ یہ مستاجر سفر نہ کرے۔ تو وہ عقد اجارے کو ختم نہیں کر سکتا، ان دونوں کے درمیان فرق کیوجہ یہ ہے کہ وہ آدمی جو سفر پر جانے کیلئے جانور کرائے پر لے، اسکی طرف سے عقد اجارہ سفر کی مصلحت

کی تابع ہوگا، جب وہ سفر کا ارادہ ترک کریگا تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ سفر میں کوئی مصلحت نہیں ہے لہذا اسکو تابع یعنی عقد اجارہ ختم کرنے کا جواز حاصل ہوگا۔ اس پر کرایہ لازم کرنا اور عقد کو باقی رکھنے پر مجبور کرنا درست نہ ہوگا اور مالک یعنی سفر پر اپنی سواری اجرت پر دینے والا ایسا نہیں ہے یعنی اس کی طرف سے عقد، سفر کی مصلحت کے تابع نہ ہوگا لہذا اگر وہ ارادہ کرتا ہے کہ مکتوری (جانور کرائے پر لینے والا) سفر نہ کرے تو وہ قصداً بغیر کسی وجہ سے اس عقد کو ختم کرنا چاہتا ہے پس اس کا کوئی اعتبار نہ ہوگا۔

(وترک... الخ) اگر درزی نے ایک غلام اجرت پر لیا تا کہ وہ اسکے ساتھ سینے کا کام کرے، پھر درزی نے سینے کا کام چھوڑ دیا تا کہ صرائی (سنار) کا کام شروع کرے، تو یہ کوئی عذر نہیں ہے لہذا اس غلام کی ساتھ عقد اجارہ ختم نہیں کر سکتا۔ اس لیے کہ یہاں ممکن ہے کہ وہ درزی دکان کے ایک کونے میں بیٹھ کر صرائی کا کام کرے اور غلام دوسرے کونے میں بیٹھ کر سینے کا کام کرے۔

(وبیع ما... الخ) موجد نے اگر وہ چیز بیچ دی جس کو اس نے اجرت پر دے رکھا تھا تو وہ موجد عقد اجارہ کو ختم نہیں کر سکتا اس لیے کہ عقد اجارہ کے باقی رہنے سے کوئی ضرر نہیں ہے۔

(وتنفسخ... الخ) عقد اجارہ میں اگر عاقدین یعنی موجد اور مستاجر میں سے کوئی ایک مر جائے تو عقد اجارہ فسخ ہوگا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے، اگر عاقد نے نے یہ عقد اپنے لیے کیا تھا تب تو اجارہ فسخ ہو جائیگا اور اگر اپنے لیے نہیں کیا تھا بلکہ غیر کے لیے کیا تھا تو فسخ نہ ہوگا۔ جیسے کسی نے دوسرے کو وکیل بنایا کہ میرا یہ گھر اجرت پر دے دو اس نے اجرت پر دے دیا یا اسکے بعد وکیل مر گیا تو اجارہ ختم نہ ہوگا اس طرح اگر وصی نے بچے کا گھر اجرت پر دیا پھر وصی مر گیا تو بھی اجارہ فسخ نہ ہوگا۔ وقف کے متولی نے وقف کی زمین اجارے پر دی اس کے بعد وہ متولی مر گیا تو بھی عقد اجارہ فسخ نہیں ہوگا۔

﴿مسائل شتی﴾

وَمَنْ أَحْرَقَ حَصَانِدَ أَرْضٍ مُسْتَأْجَرَةٍ فَاحْتَرَقَ شَيْءٌ فِي أَرْضٍ جَارِهِ لَمْ يَضْمَنْ قِيلَ هَذَا إِذَا كَانَ الرِّيحُ هَادِنَةً أَمَا إِذَا كَانَتْ مُضْطَرِبَةً يَضْمَنْ، فَإِنْ أَقْعَدَ خَيْاطُ أَوْ صَبَّغُ فِي دُكَّانِهِ مَنْ يُطْرَحُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ بِالنِّصْفِ صَحَّ أَيْ يَتَقَبَّلُ أَحَدُهُمَا الْعَمَلُ مِنَ النَّاسِ بَوَاجِهَتِهِ وَيَعْمَلُ الْآخَرُ بِحِذَاقَتِهِ فَفِي الْهَدَايَةِ حَمَلَهُ عَلَى شَرَكَةِ الْوُجُوهِ وَفِيهِ نَظَرٌ لِأَنَّهُ شَرَكَةُ الصَّنَائِعِ وَالتَّقَبُّلُ فَكَانَ صَاحِبَ الْهَدَايَةِ أَطْلَقَ شَرَكَةَ الْوُجُوهِ عَلَيْهِ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَقْبَلُ الْعَمَلَ لِبَوَاجِهَتِهِ وَهَذَا الْعَقْدُ غَيْرُ جَائِزٍ قِيَاسًا لِأَنَّ أَحَدَهُمَا يَقْبَلُ الْعَمَلَ وَيَسْتَأْجِرُ الْآخَرَ بِنِصْفٍ مَا يَخْرُجُ مِنْ عَمَلِهِ وَهُوَ مَجْهُولٌ وَجَائِزٌ اسْتِحْسَانًا وَوَجْهُهُ أَنَّ تَخْصِصَ قَبُولِ الْعَمَلِ بِأَحَدِهِمَا لَا يَدُلُّ عَلَى نَفْيِهِ مِنَ الْآخَرِ فَإِذَا عُقِدَتِ شَرَكَةُ الصَّنَائِعِ وَيَقْبَلُ أَحَدُهُمَا الْعَمَلَ وَيَعْمَلُ الْآخَرُ فَيَجُوزُ فَكَذَا هُنَا وَالْحَاجَةُ مَأْسَّةٌ بِمِثْلِ هَذَا الْعَقْدِ فَجُوزَ نَاهُ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے زمین کی کھیتیاں جلا دیں جس کو اجرت پر لیا تھا یا عاریت پر لیا تھا پس چل گیا اس کے پڑوسی کی زمین میں کچھ، تو وہ ضامن نہ ہوگا کہا گیا کہ یہ اس وقت ہے جب ہوائیں ساکن ہوں لیکن اگر ہوائیں چل رہی تھیں تو وہ ضامن ہوگا، پس اگر بٹھالیا ایک درزی یا رنگریز نے اپنی دوکان میں ایسے آدمی کو جس پر کام ڈال دیا جائے نصف کے بدلے، تو صحیح ہے یعنی ان میں سے ایک قبول کریگا لوگوں سے عمل کو اپنی وجاہت کیساتھ اور دوسرا عمل کریگا اپنی مہارت کے ساتھ پس ہدایہ میں اس کو محمول کیا ہے شرکت وجوہ پر، اور اس میں اعتراض ہے اسلئے کہ یہ شرکت الصنائع والتقبل ہے پس صاحب ہدایہ نے اس پر شرکت وجوہ کا اطلاق کیا اسلئے کہ ان میں سے ایک قبول کرتا ہے عمل کو اپنی وجاہت کو وجہ سے اور یہ عقد جائز نہیں ہے قیاس کی وجہ سے اسلئے کہ انہیں ایک عمل قبول کرتا ہے اور دوسرا اجرت پر لیتا ہے اس چیز کے نصف کے بدلے میں جو اس کے عمل سے حاصل ہوگی اور وہ مجہول ہے اور جائز ہے استحساناً اور اس کی وجہ یہ ہے کہ عمل کے ان میں سے ایک کے قبول کو خاص طور پر ذکر کرنا دلالت نہیں کرتا دوسرے سے اس کی نفی پر پس جب عقد کیا جائے شرکت صنائع کا اور ان میں ایک عمل کو قبول کرے اور دوسرا عمل کرے تو جائز ہوتا ہے پس اسی طرح یہاں پر ہے، اور ضرورت چھونے والی ہے اس جیسے عقد کو پس ہم نے اس کو جائز قرار دے دیا۔

﴿توضیح﴾

(ومن احرق... الخ) کسی نے زمین اجرت پر لی یا عاریت پر لی اور اس زمین کی کھیتوں کو جلا دیا جس کی وجہ سے آگ نے پڑوسی کی زمین میں پڑی ہوئی کسی چیز کو جلا دیا تو یہ ضامن ہوگا یا نہیں؟ دیکھیں گے، اگر ہوائیں ساکن ہوں تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اگر ہوائیں چل رہی تھیں پھر ضامن ہوگا اسلئے کہ جب ہوائیں چل رہی تھیں اور اسکو پتہ تھا کہ آگ اپنی جگہ پر نہیں ٹھہرے گی بلکہ پڑوسی کی زمین کی طرف بھی تجاوز کر جائیگی، اسکے باوجود اس نے آگ جلائی تو یہ متعدی ہوا لہذا ضامن ہوگا۔
(فان اقع... الخ) کسی نے اپنی دوکان میں درزی یا رنگریز کو بٹھایا تا کہ لوگ اسکو کام کہیں اور اس کام کی وجہ سے جو نفع حاصل ہو اس کا نصف مالک دوکان کو اجرت کے طور دے دیا جائے تو جائز ہے۔

(ای يتقبل... الخ) یہاں سے حاصل معنی کا بیان ہے کہ ایک نے دوسرے کو اپنی دوکان میں بٹھایا تا کہ ان میں سے ایک اپنی وجاہت کے سبب سے لوگوں کے عمل کو قبول کرے اور دوسرا اپنی مہارت کے سبب سے کام کرے۔

(ففی... الخ) یہاں سے شارح صاحب ہدایہ کی بات ذکر کر کے اس پر اعتراض ذکر کرتے ہیں اور پھر صاحب ہدایہ کی طرف سے توجیہ بیان کرتے ہیں۔ حاصل یہ ہے کہ صاحب ہدایہ نے اس صورت کو شرکت وجوہ پر محمول کیا ہے اور یہ درست نہیں ہے اس لیے کہ یہ صورت تو شرکت تقبل والصنائع کی ہے نہ کہ شرکت وجوہ کی۔ صاحب ہدایہ کی طرف سے اسکی توجیہ یہ ہے کہ یہاں ان دو میں سے ایک اپنی وجاہت کے ساتھ عمل کو قبول کرتا ہے تو چونکہ اس میں وجاہت آ جاتی ہے

اس لیے اس کو شرکت وجوہ پر محمول کیا گیا۔

(وہذا العقد... الخ) یہاں سے شارح اس عقد میں قیاس اور استحسان کو ذکر کرتے ہیں، اس عقد میں قیاس یہ ہے کہ یہ جائز نہ ہو اسلئے کہ یہاں موجرنے یہ طے کیا ہے کہ ایک عمل کو قبول کریگا اور دوسرا کام کریگا اور کام سے جو نفع حاصل ہوگا وہ اجرت میں ادا کیا جائیگا پس اس میں اجرت ایسی چیز کو مقرر کیا گیا ہے جو اجیر کے عمل سے حاصل ہوگی اور یہ مجہول ہے، (کیونکہ پتہ نہیں ہے کہ نفع کتنا حاصل ہوگا) لہذا یہ اجارہ جائز نہیں ہونا چاہیے اور اس عقد میں استحسان یہ ہے کہ یہ جائز ہو اسلئے کہ اسکے ناجائز ہونے کی دو وجہیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہاں ایک عمل کو قبول کرتا ہے اور دوسرا نہیں کرتا اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہاں اجرت ایسی چیز کو مقرر کیا گیا ہے جو عمل سے حاصل ہوگی۔ پہلی وجہ کا جواب یہ ہے کہ ایک کی طرف سے عمل کو قبول کرنا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ دوسرے کی طرف سے بالکل قبول نہ ہو بلکہ دونوں کی طرف سے قبول ہو سکتا ہے۔ ایک طرف سے اصلۃً اور دوسری طرف سے وکالتاً۔ اور دوسری وجہ کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر صانع اجیر نہیں ہے اور مالک دوکان نے اس کو اجرت پر نہیں لیا بلکہ یہ دونوں شریک ہیں، اگر شرکت صانع کا عقد کیا جائے اور ایک عمل کو قبول کرے اور دوسرا عمل کرے تو یہ جائز ہوتا ہے، مانحن فیہ میں بھی عقد جائز ہوگا اور اس کو ہم شرکت صانع پر محمول کریں گے۔ نیز لوگوں کو اس عقد کی ضرورت ہے لہذا اسکو جائز ہی قرار دینا چاہیے۔

كَاسْتِجَارٍ جَمِلٍ يَحْمِلُ عَلَيْهِ مَحْمَلًا وَرَاكِبِينَ وَحَمَلَ مَحْمَلًا مُعْتَادًا هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَجُوزُ لِلْجَهَالَةِ وَلَوْ أَرَاهُ الْجَمَالَ فَاجُودٌ فَإِنْ اسْتَأْجَرَهُ لِحَمَلٍ قَدَرِ زَادٍ فَآكَلَ مِنْهُ رَادَّ عَوَضَهُ وَمَنْ قَالَ لِبِغَاصِبٍ دَارَهُ فَرَّغَهَا وَالْأَجْرُ تَهَا كُلَّ شَهْرٍ كَذَا فَلَمْ يُقَرَّغْ فَعَلَيْهِ الْمُسَمَّى لِأَنَّهُ إِذَا عَيَّنَّ الْأَجْرَةَ وَالْبِغَاصِبُ رَضِيَ بِهَا فَانْعَقَدَ بَيْنَهُمَا عَقْدُ اجَارَةٍ إِلَّا إِذَا جَحَدَ الْبِغَاصِبُ مِلْكَهُ وَإِنْ أَقَامَ عَلَيْهِ بَيِّنَةٌ مِنْ بَعْدِ فَإِنَّهُ إِذَا جَحَدَ مِلْكَهُ لَمْ يَكُنْ رَاضِيًا بِالْاجَارَةِ مَعَ أَنَّ الْمَغْصُوبَ مِنْهُ أَقَامَ الْبَيِّنَةَ بَعْدَ جَحْوَدِ الْبِغَاصِبِ أَنَّهُ مِلْكُهُ ثُمَّ عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ إِلَّا إِذَا جَحَدَ قَوْلَهُ أَوْ اقْرَبَ بِالْمَلِكِ لَهُ لَكِنْ قَالَ لَا أُرِيدُ بِهَذَا الْاجْرَ فَإِنَّهُ لَا يَكُونُ رَاضِيًا بِالْاجَارَةِ وَصَحَّتِ الْاجَارَةُ وَفُسْخُهَا وَالْمِزَارَعَةُ وَالْمُعَامَلَةُ أَيْ الْمُسَاقَاةُ وَالْوَكَالَةُ وَالْكَفَالَةُ وَالْمِضَارَبَةُ وَالْقَضَاءُ وَالْإِمَارَةُ أَيْ تَفْوِضُهُمَا وَالْإِيصَاءُ أَيْ جَعْلُ الْغَيْرِ وَصِيًّا وَالْوَصِيَّةُ وَالطَّلَاقُ وَالْعَتَاقُ وَالْوَقْفُ مُضَافَةٌ أَيْ مُضَافَةٌ إِلَى الزَّمَانِ الْمُسْتَقْبَلِ كَمَا يُقَالُ فِي الْمَحْرَمِ آجَرْتُ هَذَا الدَّارَ مِنْ غَرَّةِ رَمَضَانَ إِلَى سَنَةِ كَذَا لَا الْبَيْعَ وَاجَازَتُهُ وَفُسْخُهُ وَالْقِسْمَةُ وَالشَّرَكَةُ وَالْهَبَةُ وَالنِّكَاحُ وَالرَّجْعَةُ وَالصِّلْحُ عَنْ مَالٍ وَأَبْرَاءِ الدِّينِ .

ترجمہ

جیسے ایک اونٹ اجرت پر لینا تا کہ اس پر کجاوہ اور دو سوار لادے اور اس نے معتاد کجاوہ لاد دیا، یہ ہمارے نزدیک ہے

اور امام شافعیؒ کے نزدیک جائز نہیں ہے جہالت کی وجہ سے، اور اگر اونٹ پر لادنے والا وہ کجاوہ اس کو دکھلا دے تو بہتر ہے، پس اگر اس کو اجرت پر لیا تو شے کی ایک مقدار لادنے کیلئے پس اس سے کھالیا تو تو بڑھا دے اسکے عوض، اور اگر کسی نے اپنے دار کے غاصب کو کہا اسکو فارغ کر دے ورنہ پس اسکی اجرت ہر ماہ اتنے درہم ہوگی پس اس نے فارغ نہیں کیا تو اس پر مقرر کی گئی اجرت لازم ہو جائیگی اسلئے کہ جب اس نے اجرت معین کردی حالانکہ غاصب اس پر راضی ہے تو انکے درمیان منعقد ہوا ایک عقد اجارہ، مگر جبکہ غاصب انکار کر دے اسکی ملک کا اگرچہ وہ مالک اس پر بینہ قائم کر دے اسکے بعد اس لیے کہ جب اس نے انکار کیا اس کی ملک کا تو وہ راضی نہ ہوا اجارے پر باوجود اسکے کہ مغصوب منہ نے بینہ قائم کیا ہو غاصب کے انکار کے بعد اس بات پر کہ وہ اس کی ملک ہے پھر عطف کیا اپنے اس قول ”الا اذا جحد“ پر اپنے اس قول ”واقر الخ“ کا کہ یا اقرار کیا اسکے لیے ملک کا لیکن کہا میں ارادہ نہیں کرتا اس اجرت کا، اسلئے کہ اس وقت وہ راضی نہ ہوگا اجارے پر اور صحیح ہے اجارہ اور اس کو فسخ کرنا اور مزارعت اور معاملہ یعنی مساقات اور وکالت اور کفالہ اور مضاربہ اور فیصلہ کرنا اور امیر بنانا یعنی ان دونوں کی ذمہ داری سونپنا اور ایصاء یعنی غیر کو وصی بنانا اور وصیت اور طلاق اور عتاق اور وقف، درآں حالیکہ یہ منسوب ہوں یعنی منسوب ہوں زمان مستقبل کی طرف جیسا کہ کہا جائے محرم میں، میں نے تمہیں یہ دار اجرت پر دیا شروع رمضان سے اتنے سالوں تک، نہ کہ بیع اور اسکی اجازت اور اس کو فسخ کرنا اور تقسیم اور شرکت اور ہبہ اور نکاح اور رجوع کرنا بیوی سے اور مال سے صلح کرنا اور دین سے بری کرنا۔

﴿توضیح﴾

(کاستیجار... الخ) کسی نے اونٹ اجرت پر لیا تاکہ اس پر اپنا کجاوہ لادے اور دو سوار اس پر سواری کریں، اور یہ بیان نہیں کیا کہ اس پر کونسا کجاوہ لادے گا اور اس پر کون سے سوار سواری کریں گے؟ پھر اس نے معتاد کجاوہ اس پر لاد دیا تو یہ اجارہ درست ہو جائیگا۔ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اجارہ جائز نہیں اس لیے کہ اس میں جہالت پائی جاتی ہے۔ کیونکہ نہ تو سوار متعین ہیں اور نہ ہی کجاوہ۔ ہم یہ کہتے ہیں کہ چونکہ معتاد کجاوہ لادے گا تو یہ جہالت مفضی الی المنازعت نہ ہوگی۔ لیکن بہتر یہ ہے کہ جمال (اونٹ ہانکنے والا اور کرایہ پر لینے والا) وہ کجاوہ اور سوار مالک کو بتلا دے تاکہ بعد میں مشکل نہ ہو۔

(فان استاجرہ... الخ) کسی نے دوسرے سے اونٹ اجرت پر لیا تاکہ اس پر اپنا معین تو شہ لادے، پھر راستے میں اس نے کچھ کھالیا تو اب اتنا تو شہ اس دوبارہ لاد سکتا ہے جتنا وہ کھا چکا ہے۔ (مثلاً طے یہ ہوا تھا کہ ایک من مٹھائی اس پر لادے گا پھر تھوڑی سی مقدار اس نے راستے میں کھالی تو جتنی مقدار کھائی ہے اتنی مقدار دوبارہ اس میں شامل کر سکتا ہے۔)

(ومن قال... الخ) کسی نے دار غصب کیا اور مالک نے اس کو کہا میرا گھر فارغ کر و ورنہ ہر مہینہ کی اتنی اجرت تم پر واجب ہوگی، غاصب نے گھر فارغ نہیں کیا تو اس پر اتنی اجرت واجب ہو جائیگی جتنی مالک نے کہی تھی، یعنی ان کے درمیان عقد اجارہ منعقد ہو جائیگا۔ اسکی وجہ یہ ہے کہ جب مالک نے اجرت متعین کردی اور غاصب خاموش رہا تو گویا اس نے

عقد اجارہ پر رضامندی اختیار کر لی۔ پس اجارہ منعقد ہو جائیگا ہاں دو صورتیں ایسی ہیں کہ انہیں غاصب اور مالک کے درمیان عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا ایک یہ ہے کہ مالک نے اس کو کہا ہو ”فرغها والا فاجرتھا کل شهر کذا“ (اس دار کو فارغ کر دو ورنہ ہر ماہ اس کی اتنی اجرت ہوگی) اور غاصب نے مالک کی ملک کا ہی انکار کر دیا اور کہا یہ دار تمہارا نہیں ہے، تو اب ان دونوں کے درمیان عقد اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ اگرچہ اسکے بعد مالک اس دار پر اپنی ملک کیلئے بینہ بھی قائم کر دے اور دوسری صورت یہ ہے کہ غاصب مالک کی ملک کا اقرار تو کرے لیکن ساتھ یہ بھی کہہ دے کہ میں اس اجرت کیساتھ یہ دار کرائے پر نہیں لینا چاہتا تو اب بھی اجارہ منعقد نہ ہوگا۔ ان دونوں صورتوں میں اجارہ کے منعقد نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ اجارہ اس وقت منعقد ہوتا ہے جب متعاقدین راضی ہوں اور یہاں غاصب راضی نہیں ہے۔

(وصحت... الخ) یہاں سے وہ عقود بیان کرتے ہیں جن کی مستقبل کی طرف اضافت جائز ہے یا ناجائز ہے۔ اضافت کی صورت یہ ہے کہ کوئی محرم کے مہینے میں کہے میں تمہیں اپنا یہ دار ابتداء رمضان سے اتنے سالوں تک اجرت پر دیتا ہوں۔ جن عقود میں یہ اضافت جائز ہے وہ یہ ہیں، اجارہ، فسخ اجارہ، مزارعت، مساقات یعنی باغ میں لگے ہوئے پھلوں میں شرکت کا عقد، وکالت، کفالت، مضاربت، قضاء کی تفویض (قاضی بنانا) امارت کی تفویض (امیر و خلیفہ بنانا)، وصی بنانا، وصیت، طلاق، عتاق، وقف (ان عقود کے بارے میں عاقد یہ کہہ سکتا ہے کہ مثلاً یہ آئندہ رمضان کو منعقد ہونگے) اور جن میں یہ اضافت جائز نہیں وہ یہ ہیں بیع، بیع کی اجازت، بیع کو فسخ کرنا، تقسیم، شرکت، ہبہ نکاح، اپنی مطلقہ کیساتھ رجوع کرنا، مال سے صلح کرنا اور دین سے بروی کرنا (ان عقود کے بارے میں عاقد یہ نہیں کہہ سکتا کہ یہ مثلاً آئندہ رمضان کو منعقد ہونگے)

﴿کتاب الاکراہ﴾

هو فعلٌ يُوقَعُ المَكْرَهُ بِغَيْرِهِ فَيَفُوتُ بِهِ رِضَاؤُهُ اَوْ يَفْسُدُ اخْتِيَارُهُ مَعَ بَقَاءِ الْاَهْلِيَّةِ يَقَالُ اَوْ قَعَ فُلَانٌ بِفُلَانٍ مَا يَسُوُّهُ ثُمَّ الْاَكْرَاهُ نَوْعَانِ اَحَدُهُمَا اِنْ يَكُونُ مُفَوَّتًا لِلرَّضَى وَهُوَ اَنْ يَكُونَ بِالْحَبْسِ اَوْ الضَّرْبِ وَالثَّانِي اِنْ يَكُونُ مُفْسِدًا لِاخْتِيَارِهِ وَهُوَ اَنْ يَكُونَ التَّهْدِيْدُ بِالْقَتْلِ اَوْ قَطْعِ الْعَضْوِ فَيَفُوتُ الرِّضَا اَعْمٌ مِنْ فُسَادِ الْاِخْتِيَارِ فَفِي الْحَبْسِ وَالضَّرْبِ يَفُوتُ الرِّضَا وَلَكِنْ الْاِخْتِيَارُ الصَّحِيْحُ بَاقٍ وَفِي الْقَتْلِ لَا رِضَى وَلَكِنْ لَهُ اِخْتِيَارٌ غَيْرُ صَحِيْحٍ بَلْ اِخْتِيَارٌ فَاسِدٌ وَتَحْقِيْقُهُ اَنَّ الرِّضَا فِي مَقَابِلَةِ الْكِرَاهَةِ وَالْاِخْتِيَارُ فِي مَقَابِلَةِ الْجَبْرِ فَفِي الْاَكْرَاهِ بِالْحَبْسِ اَوْ لَضَرْبٍ لَا شَكَّ اَنَّ الْكِرَاهَةَ مُوجِدَةٌ فَالرَّضَى مُعْدُوْمٌ لَكِنْ الْاِخْتِيَارُ مُتَحَقِّقٌ مَعَ وَصْفِ الصَّحَةِ فَانِ الْاِخْتِيَارَ اِنَّمَا يَفْسُدُ فِي مَقَابِلَةِ تَلْفِ النَّفْسِ اَوْ الْعَضْوِ فَانَّ كُلَّ اَمْرٍ فِيهِ هَلَاكٌ اَحَدُهُمَا فَالَاِمْتِنَاعُ عَنْهُ مُجْبُوْلٌ فِي طَبِيعَةِ جَمِيْعِ الْحَيَوَانَاتِ لَا تَرَى اَنَّ الْقُوَّةَ الْمَاسِكَةَ كَيْفَ تُمَسِّكُ الْاِنْسَانَ بَلْ جَمِيْعَ الْحَيَوَانَاتِ عَنِ الْهَوَى مِنْ الْمَكَانِ الْعَالِي وَمَنْ اِلَّا لِقَاءً فِي النَّارِ عِنْدَ

مَظَنَّةُ التَّلَفِ الا متناع عنه وان كان اختيارياً فهو اختياراً صورة قریب من الجبر فكذا فی الاكراه عند خوف تلف النفس او عضو اختياراً الا متناع عما فيه مظنة التلف اختياراً فاسد لان الانسان عليه مجبور من حيث ان الطبع عليه مجبور ومع ذالك الاهلية باقية فی الملجى وغير الملجى لتحقيق العقل والبلوغ.

﴿ترجمہ﴾

وہ ایسا فعل ہے جو واقع کرتا ہے مجبور اپنے غیر کے (جبر) کی وجہ سے پس فوت ہو جاتی ہے اس جبر کی وجہ سے اس کی رضا یا فاسد ہو جاتا ہے اس کا اختیار باوجود باقی رہنے اہلیت کے، کہا جاتا ہے فلاں نے واقع کیا فلاں کی وجہ سے وہ کام جو اس کو برا لگتا ہے، پھر اکراہ کی دو قسمیں ہیں ان میں سے ایک یہ ہے کہ وہ رضا کو فوت کرنے والا ہو اور وہ یہ ہے کہ مجبور کرنا ہو قید کے ساتھ یا مار پیٹ کے ساتھ، اور دوسری قسم یہ ہے کہ وہ جبر فاسد کرنے والا ہو اس کے اختیار کو اور وہ یہ ہے کہ جبر ہو قتل کی دھمکی کے ساتھ یا عضو کے کاٹنے کے ساتھ پس رضا کا فوت ہونا عام ہے اختیار کے فساد سے پس قید اور مار پیٹ میں رضا فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار صحیح باقی رہتا ہے اور قتل میں کوئی رضا نہیں ہوتی لیکن اس کیلئے اختیار غیر صحیح ہوتا ہے بلکہ اختیار فاسد ہوتا ہے، اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ رضا ناپسندیدگی کے مقابلے میں ہے اور اختیار جبر کے مقابلے میں ہے پس قید یا مار کے اکراہ میں کوئی شک نہیں کہ ناپسندیدگی موجود ہوتی ہے پس رضا معدوم ہوگی لیکن اختیار ثابت ہوتا ہے صحیح ہونے کے وصف کیساتھ، اسلئے کہ اختیار جزیں نیست کہ فاسد ہوتا ہے نفس یا عضو کے تلف کرنے کے مقابلے میں اسلئے کہ ہر وہ امر جس میں ان دونوں میں کسی ایک کی ہلاکت ہو پس اس سے رکنا فطری ہوتا ہے تمام حیوانات کی طبیعت میں، کیا تو دیکھتا نہیں کہ بے شک روکنے والی قوت کیسے روکتی ہے انسان کو بلکہ تمام حیوانات کو بلند مکان سے گرنے سے اور آگ میں چھلانگ لگانے سے ہلاک ہونے کے گمان کے وقت پس اس سے رکنا اگرچہ اختیاری ہے پس وہ اختیار ہے صورت کے لحاظ سے قریب ہے جبر کے، پس اسی طرح اکراہ میں نفس یا عضو کے تلف ہونے کے خوف کے وقت اس کام سے رکنے کا اختیار جس میں ہلاک ہونے کا گمان ہو (یہ) اختیار فاسد ہے اسلئے کہ انسان اس کام پر مجبور ہے اس حیثیت سے کہ اس کی طبیعت کو اس پر فطری طور پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کے باوجود اہلیت باقی ہے اکراہ ملجی (اکراہ کامل) اور غیر ملجی (اکراہ قاصر) میں، بوجہ متحقق ہونے عقل و بلوغ کے۔

﴿توضیح﴾

اکراہ کا لغوی معنی ہے مجبور کرنا اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ اکراہ ایسے فعل کو کہتے ہیں جسے مجبور آدمی دوسرے کے جبر کی وجہ سے کرے، اکراہ کی وجہ سے اس فعل پر مجبور آدمی کی رضا فوت ہو جاتی ہے، (یعنی وہ اپنی رضامندی سے وہ فعل سرانجام نہیں دیتا) یا اس فعل پر اس مجبور آدمی کا اختیار فاسد ہو جاتا ہے، لیکن اس فعل کی اہلیت اس مجبور میں باقی رہتی ہے اسلئے کہ فعل کی اہلیت

عقل اور بلوغ کی وجہ سے ہوتی ہے اور یہ دونوں چیزیں اکراہ کے وقت مکروہ (مجبور) میں موجود ہوتی ہیں۔

(یقال... الخ) یہاں سے ایک محاورہ بیان کرتے ہیں جس سے مقصود اس بات کی تائید ہے کہ اکراہ کا معنی

فعل یوقع الخ، ہے حاصل یہ ہے کہ جب ایک آدمی دوسرے کو کسی فعل پر مجبور کرے تو کہا جاتا ہے اوقع فلان بفلان ما یسوء وہ (فلاں نے فلاں کی وجہ سے وہ کام واقع کیا جو اسے برا لگتا ہے) معلوم ہوا کہ اکراہ کا معنی فعل یوقع الخ ہے اور مایسوء وہ سے معلوم ہوا کہ اس فعل میں مکروہ کی رضا موجود نہیں ہوتی۔

(ثم الاکراہ... الخ) یہاں سے اکراہ کی قسمیں بیان کرتے ہیں کہ اکراہ کی دو قسمیں ہیں ۱۔ اکراہ ملجی ۲۔

اکراہ غیر ملجی، اکراہ غیر ملجی وہ ہے جو رضا کو فوت کرنے والا ہو (یعنی اس کی وجہ سے مکروہ کی فعل پر رضا فوت ہو جائیگی جو فعل اس سے کروایا جا رہا ہے) اسکی صورت یہ ہے کہ کسی دوسرے کو دھمکی دی جائے اگر تم نے فلاں کام نہ کیا تو میں تمہیں قید کر دوں گا یا تمہیں پیٹوں گا، اور اکراہ ملجی وہ ہے جو مکروہ کے اختیار کو فاسد کرنے والا ہو یعنی اس اکراہ کی وجہ سے مکروہ کا فعل پر اختیار صحیح باقی نہیں رہتا بلکہ اختیار فاسد ہو جاتا ہے اختیار کے فاسد ہونیکا مطلب یہ ہے کہ مکروہ صورت اور ظاہر کے لحاظ سے مختار ہو لیکن طبیعت اور مقتضی انسانیت کے لحاظ سے مختار نہ ہو، اس قسم کے اکراہ کی صورت یہ ہے کہ کوئی آدمی دوسرے کو دھمکی دے کہ فلاں کام کرو ورنہ میں تمہیں قتل کر دوں گا یا میں تمہارا عضو (مثلاً ہاتھ) کاٹ دوں گا تو دیکھیں اس فعل میں مکروہ کا اختیار فاسد ہے کیونکہ ظاہر میں تو اسے فعل کا اختیار ہے اس لیے کہ وہ عاقل بالغ ہے لیکن اس کی طبیعت یہ کام کرنا گوارہ نہیں کرتی۔

(ففوت... الخ) چونکہ اکراہ کی پہلی قسم میں مکروہ کی محض رضا فوت ہو جاتی ہے اور دوسری قسم میں اسکا اختیار فاسد

ہوتا ہے اسلئے شارح یہاں سے ”فوت رضا“ اور ”فساد اختیار“ کے درمیان نسبت بیان کرتے ہیں کہ ان میں عموم خصوص مطلق کی نسبت ہے فوت رضا اعم مطلق ہے اور فساد اختیار اخص مطلق ہے، جہاں جہاں اکراہ کی وجہ سے اختیار فاسد ہو گا وہاں رضا بھی فوت ہوگی لیکن جہاں رضا فوت ہو جائے ضروری نہیں کہ وہاں اختیار بھی فاسد ہو جائے، پس یہاں دو دعوے ہو گئے ایک یہ ہے کہ ہر وہ اکراہ جو اختیار کو فاسد کرنے والا ہو وہ رضا کو بھی فوت کرنے والا ہوتا ہے اور دوسرا دعویٰ یہ ہے کہ ہر وہ اکراہ جو رضا کو فوت کرنے والا ہو ضروری نہیں ہے کہ وہ اختیار کو بھی فاسد کرنے والا ہو، اگر دھمکی قید کی ہو یا مارنے پٹنے کی ہو تو اس سے رضا تو فوت ہو جاتی ہے لیکن اختیار فاسد نہیں ہوتا بلکہ اختیار صحیح باقی رہتا ہے اور اگر دھمکی قتل کرنے کی ہو تو اس صورت میں مکروہ کی رضا بھی فوت ہوتی ہے اور اختیار صحیح بھی باقی نہیں رہتا ہے بلکہ اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔

(وتحقیقہ... الخ) یہاں سے اختیار صحیح اور اختیار فاسد کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں، حاصل یہ

ہے کہ رضا کراہت (نا پسندیدگی) کے مقابلے میں ہوتی ہے اور اختیار جبر کے مقابلے میں ہوتا ہے پس اگر کسی کو ایک فعل پر مجبور کر دیا جائے اور یہ کہا جائے کہ اگر تم نے یہ کام کیا تو میں تمہیں قید کر دوں گا یا تمہیں مار دوں گا تو اس صورت میں مکروہ کی اس فعل پر کراہت تو موجود ہوگی (کہ وہ اسے نا پسند کریگا) لہذا اسکی رضا معدوم ہوگی لیکن اس کا اختیار صحیح باقی رہیگا اس کا اختیار اس فعل پر

فاسد نہ ہوگا اسلئے کہ اختیار اس وقت فاسد ہوتا ہے جب کہ قتل کی دھمکی ہو یا کسی عضو کے تلف کر دینے کی دھمکی ہو اور یہاں صرف اسے قید کرنے یا مارنے پینے کی دھمکی دی گئی ہے، باقی رہی یہ بات کہ قتل یا کسی عضو کے تلف کر نیکی دھمکی دی تو اختیار کیوں فاسد ہوتا ہے؟ تو شارح اس کو فان کل امر الخ سے بیان کرتے ہیں کہ ہر ایسا امر جس میں جان جاتی ہو یا کوئی عضو ہلاک ہوتا ہو، فطری طور پر تمام حیوانات اس امر سے باز رہتے ہیں اور فطری طور پر انسان جس کام سے باز رہے اس میں اس کا اختیار فاسد ہوتا ہے معلوم ہوا کہ قتل کرنے یا کسی عضو کے تلف کرنے کی دھمکی ہو تو اختیار فاسد ہو جاتا ہے۔

(الاتری... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ہر وہ کام جس میں جان جانے کا خطرہ ہو یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو، انسان فطری طور پر وہ کام نہیں کرنا چاہتا حاصل یہ ہے کہ اگر خطرہ ہو کہ اگر اوپر والی جگہ سے چھلانگ لگائی جائے یا اپنے آپ کو آگ میں ڈالا جائے تو جان چلی جائیگی تو ایک قوت ماسکہ (روکنے والی قوت) انسان کو بلکہ تمام حیوانات کو اوپر سے چھلانگ لگانے یا آگ میں کودنے سے روک دیتی ہے اور وہ قوت ماسکہ فطری طور پر حیوان میں ودیعت رکھی ہوتی ہے پس اوپر سے چھلانگ لگانا اور آگ میں کودنا اگرچہ ایک اختیاری امر ہے لیکن یہ صورت کے لحاظ سے اختیار ہے اور جبر کے قریب ہے (یعنی حقیقۃً جبر ہے) صورت کے لحاظ سے یہ اختیار اسلئے ہے کہ مفروض یہ ہے کہ آدمی عاقل بالغ ہے، اور عاقل بالغ کو اختیار ہوتا ہے اور حقیقۃً جبر اسلئے ہے کہ اس میں ہلاکت کا خطرہ ہے اور ہلاکت سے انسان دور بھاگتا ہے لہذا آگ میں کودنے اور اوپر سے چھلانگ لگانے کا اختیار بھی اختیار فاسد ہے بالکل اسی طرح اگر اہل حال ہے کہ جب جان جانے کا خطرہ ہو یا کسی عضو کے تلف ہونے کا خوف ہو اس حال میں کسی کو فعل پر مجبور کیا جائے تو اس فعل کے نہ کرنے کا جو اختیار مکرہ کو ہوتا ہے وہ اختیار فاسد ہوتا ہے اسلئے کہ انسان وہ کام کرنے پر مجبور ہوگا جس کا مکرہ اسے امر کر رہا ہوگا اس حیثیت سے کہ فطری طور پر انسان ہلاک ہونے سے ڈرتا ہے۔

(ومع ذالک... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ اگر اہل خواہ ملجی ہو یا غیر ملجی، دونوں صورتوں میں اس فعل کی اہلیت مکرہ میں موجود ہوتی ہے اسلئے کہ اہلیت عقل اور بلوغ کیساتھ ہوتی ہے اور اگر اہل کے وقت یہ دونوں چیزیں زائل نہیں ہوتیں۔

وشرطہ قدرۃ المکرہ علی ایقاع ما یُھدّد بہ سلطاناً کان او لیساً روى عن ابی حنیفۃ انّ الکرہ لا یتحقق الا من السلطان فکانہ قال ذالک بناء علی ما کان واقعاً فی عصرہ وخوف المکرہ ایقاعہ ای یغلب علی ظنہ انّ لمکرہ یوقّع وکون المکرہ بہ متلفاً نفساً او عضواً او موجباً غماً یعدم الرضا. اعلم انّ هذا یختلف باختلاف الناس فانّ الاراذل ربملاً یعتنون بالضرب والحبس فالضرب باللیل لا یكون اکرہاً فی حقہم بل الضرب المبرح وکذا الحبس الا ان یتضحّر منه والاشراف یعتنون بکلام فیہ خشونۃ فمثل هذا یكون اکرہاً لہم والمکرہ ممتنعاً عما اکرہ علیہ قبلہ لحقہ کبیع

مَالِهِ اَوْ اِتْلَافِهِ اَوْ اِعْتَاقِ عَبْدِهِ اَوْ لِحَقِّ اٰخَرَ كَاتِلَافِ مَالِ الْغَيْرِ اَوْ لِحَقِّ الشَّرْعِ كَشُرْبِ الْخَمْرِ وَالزَّوْنَا .

﴿ترجمہ﴾

اور اسکی شرط مکہ کا قادر ہونا ہے اس چیز کے واقع کرنے پر جسکی وہ دھمکی دیتا ہے خواہ سلطان ہو یا چور ہو، روایت کیا گیا ہے امام صاحب سے کہ اکراہ متحقق نہیں ہوتا مگر سلطان سے پس گویا کہ انہوں نے یہ کہا بناء کرتے ہوئے اس پر جو واقع تھا ان کے زمانے میں اور (اس کی شرط) مکہ کا ڈرنا ہے اسکے واقع کرنے سے یعنی غالب ہوا سکے گمان پر کہ مکہ اس کو واقع کر دیگا، اور (اس کی شرط) اس چیز کا ہونا جس کی دھمکی دی جا رہی ہے، تلف کرنے والا نفس کو یا یا عضو کو یا واجب کرنے والا ایسے غم و اندوہ کو جو رضاء کو معدوم کر دے، جان تو کہ یہ مختلف ہوتا ہے لوگوں کے اختلاف کے ساتھ، اسلئے کہ کہینے بسا اوقات پروا نہیں کرتے مارکی یا قید کی پس ہلکی مار نہیں ہوگی اکراہ ان کے حق میں بلکہ زخمی کرنے والی مار (اکراہ ہوگی) اور اسی طرح قید ہے مگر یہ کہ وہ ایسی لمبی قید ہو جس سے وہ زچ آجائے، اور شریف لوگ بہت اثر لیتے ہیں ایسے کلام کا جس میں کھر دراپن ہو پس اس جیسی چیز ان کے لیے اکراہ ہوگی، اور (اس کی شرط) مکہ کا ہونا ہے رکنے والا اس کام سے جس پر اسے مجبور کیا گیا اکراہ سے پہلے اپنے حق کے لیے جیسے اپنے مال کی بیع کرنا یا اس کو ضائع کرنا یا اپنے غلام کو آزاد کرنا، یا دوسرے کے حق کے لیے جیسے غیر کے مال کو تلف کرنا یا شرع کے حق کے لیے جیسے شراب پینا اور زنا کرنا۔

﴿توضیح﴾

(و شرطہ... الخ) یہاں سے مصنف "اکراہ کے معتبر ہونے کی شرائط بیان کرتے ہیں ایک شرط یہ ہے کہ مکہ جس بات کی دھمکی دے رہا ہے یعنی قتل یا جس وغیرہ کی، وہ اس قتل وغیرہ پر قادر بھی ہو خواہ مکہ سلطان ہو یا کوئی چور ہو، یہ صاحبین کے نزدیک ہے، اور امام صاحب سے مروی ہے کہ اکراہ صرف سلطان کی جانب سے متحقق ہو سکتا ہے یعنی اگر کوئی چور دوسرے کو قتل کی دھمکی دے تو شرعاً یہ اکراہ نہ ہوگا۔

(فكانه... الخ) یہاں سے امام صاحب کے قول کے منشاء کو بیان کرتے ہیں کہ امام صاحب نے یہ بات اس لیے کہی کہ ان کے زمانے میں اکراہ صرف سلطان کی جانب سے متحقق ہو سکتا تھا چوروں وغیرہ میں یہ جرات نہیں تھی کہ وہ کسی کو کوئی فعل کرنے پر مجبور کریں، لیکن بعد میں حالات نے پلٹا کھایا اور فساد اور سرکشی بڑھ گئی تو ہر ایک کی جانب سے اکراہ ہونے لگا، اگر امام صاحب بھی صاحبین کے زمانے میں ہوتے تو وہ بھی انہی کے قول کے مطابق فتویٰ دیتے۔

(و خوف... الخ) اکراہ کے شرعاً معتبر ہونے کی دوسری شرط یہ ہے کہ مکہ کے غالب گمان میں یہ بات ہو کہ اگر میں نے مکہ کا مطالبہ نہ مانا تو وہ اپنی دھمکی پر عمل کر دیگا۔

(و كون... الخ) تیسری شرط یہ ہے کہ جس چیز کی دھمکی دی جا رہی ہے وہ چیز نفس کو ہلاک کر دینے

والی ہو یا کسی عضو کو ہلاک کر دینے والی ہو یا اس کی وجہ سے غم و اندوہ کا سامنا ہو جو اس فعل پر مکڑہ کی رضا کو معدوم کر دے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک فائدے کا بیان ہے کہ اگر اکرہ لوگوں کے مختلف ہونے سے مختلف ہوتا ہے کیونکہ بعض لوگ کمینے قسم کے ہوتے ہیں اور بعض لوگ شریف ہوتے ہیں تو کمینے اور رذیل قسم کے لوگ بسا اوقات مار پیٹ اور قید کی پروا نہیں کرتے لہذا ہلکی قسم کی مارا نکلے حق میں اکرہ نہ ہوگی بلکہ انکے حق میں اکرہ تب متحقق ہوگا جبکہ ایسی ماردی جائے جو زخمی کر دے اس طرح قید بھی ان کے لیے اکرہ نہ ہوگی ہاں اگر انہیں اتنی مدت تک قید رکھا جائے جس سے وہ زچ آجائیں تب ان کے حق میں قید اکرہ متصور ہوگی اور اشراف چونکہ کھر دردی بات کا بہت اثر لیتے ہیں اسلئے اگر ان کے ساتھ تھوڑی سی سخت بات بھی کی جائے تو ان کے حق میں یہ اکرہ ہوگا۔

(والمکڑہ... الخ) اکرہ کے معتبر ہونے کی چوتھی شرط یہ ہے کہ مکڑہ کو جس کام پر مجبور کیا جا رہا ہے، اکرہ سے پہلے وہ خود اس کام کو کرنے والا نہ ہو خواہ اس کا وہ کام نہ کرنا اپنے حق کی وجہ سے ہو یا دوسرے کے حق کی وجہ سے ہو یا شرع کے حق کی وجہ سے ہو، اپنے حق کی وجہ سے جیسے اس بات پر مجبور کیا گیا کہ تم اپنے مال کو بیچو یا اپنا مال ضائع کر دو یا اپنا غلام آزاد کر دو ان تمام صورتوں میں مکڑہ پر اکرہ اس کے اپنے حق میں ہے، اور دوسرے کے حق کی وجہ سے ہو جیسے اسے مجبور کیا گیا کہ تم زید کا مال ضائع کر دو اور شرع کے حق کی وجہ سے جیسے اسے شراب پینے یا زنا کرنے پر مجبور کیا گیا۔

فلو أكره بقتل أو بضرب شديد أو حبس حتى باع أو اشترى أو أقر أو أجز أو فسخ أو أمضى فإن هذه العقود يشترط فيها الرضى فلا كراهة الذي يُعَدُّ الرضى وهو غير الملجئ يمنع نفاذها لكنها تنعقد وله الخيار في الفسخ والامضاء.

﴿ترجمہ﴾

اگر مجبور کیا گیا اس کو قتل کیساتھ یا سخت مار کیساتھ یا قید کرنے کے ساتھ حتیٰ کہ اس نے بیع کردی یا شراء کر لی یا اقرار کر لیا یا اجرت پر شے دیدی تو فسخ کرے یا جاری رکھے اسلئے کہ یہ عقود مشروط ہے ان میں رضا، پس وہ اکرہ جو رضا کو معدوم کر دے دماں حالیکہ وہ غیر ملجئ ہو، مانع ہوتا ہے ان عقود کے نافذ ہونے سے لیکن وہ منعقد ہو جاتے ہیں اور اس کو اختیار ہوگا فسخ کرنے اور جاری رکھنے میں۔

﴿توضیح﴾

(فلو اکرہ... الخ) اگر کسی کو مجبور کیا گیا کہ اپنا یہ مال بیچو یا فلاں شے خریدو یا فلاں کے لیے حق کا اقرار کرو مثلاً کہو کہ میرے ذمے فلاں کے ہزار درہم ہیں یا اپنی یہ چیز اجرت پر دو اور اسے یہ دھمکی دی گئی کہ اگر تم نے یہ کام نہ کیا تو تمہیں قتل کیا جائیگا، یا سخت مارا پیٹا جائیگا یا تمہیں قید کیا جائیگا اس کے بعد اس مجبور شخص نے وہ عقد کر لیا جس پر اسے مجبور کیا گیا تھا تو اب اسے دو اختیار ہیں چاہے تو اپنے اس عقد کو فسخ کر دے اور چاہے تو نافذ رکھے۔

(فان هذه... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ ان عقود کے تام ہونے کے لیے عاقد کا رضا مند ہونا ضروری ہے جبکہ یہاں عاقد مکڑہ مجبور ہوئی کی وجہ سے رضا مند نہیں ہے لہذا اگرچہ غیر ملکی ہو، ان عقود کے نافذ ہونے سے مانع ہوگا، لیکن منعقد ہو جائیگا اسلئے کہ انعقاد رضا صوری کی وجہ سے بھی ہو جاتا ہے اور یہاں عاقد صورتہ و ظاہر اراضی ہے کیونکہ اس نے اپنی زبان سے ان عقود کو واقع کیا ہے تو یہاں دو باتیں ہیں ایک یہ ہے کہ یہ عقود نافذ نہیں ہیں اور دوسری بات یہ ہے کہ یہ عقود منعقد ہو گئے ہیں تو اس لحاظ سے یہ عقود نافذ اور تام نہیں ہیں، مکڑہ کو عقود فسخ کرنے کا حق حاصل ہے اور اس لحاظ سے کہ یہ عقود منعقد ہو گئے ہیں، مکڑہ ان کو نافذ اور جاری بھی رکھ سکتا ہے۔

ویملک المشری ان قبض فیصح اعتاقه ولزمه قيمته لان بيع المکره عندنا بيع فاسد لان ركن البيع صدر من اهله في محله والفساد لفوات الوصف وهو الرضاء والمبيع بيعاً فاسداً يملك بالقبض فلو قبض واعتق او تصرف تصرفاً لا تنقض ينفذ عندنا خلافاً لفر اذ هو عندنا بيع موقوف والموقوف قبل الاجازة لا يفيد الملك .

﴿ترجمہ﴾

اور مالک ہو جائیگا اس کا مشتری اگر قبضہ کر لیا پس صحیح ہوگا اس کا آزاد کرنا اور لازم ہوگی اس کو اس کی قیمت، اس لیے کہ مکڑہ کی بیع ہمارے نزدیک بیع فاسد ہے اسلئے کہ بیع کا رکن صادر ہوا اپنے اہل سے اس کے محل میں اور فساد وصف کے فوت ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ رضا ہے، اور وہ چیز جس کو بیچا گیا ہو بیع فاسد کیساتھ مملوک ہو جاتی ہے قبضے کے ساتھ، پس اگر قبضہ کر لیا اور آزاد کر دیا یا ایسا تصرف کر دیا جو ٹوٹا نہیں ہے تو نافذ ہو جائیگا ہمارے نزدیک بخلاف امام زفر کے اس لیے کہ یہ ان کے نزدیک بیع موقوف ہے اور وہ عقد جو موقوف ہو، اجازت سے پہلے وہ ملک کا فائدہ نہیں دیتا۔

﴿توضیح﴾

(ویملک... الخ) کسی کو بیع پر مجبور کیا گیا اس نے بیع کر دی اور مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا لہذا اگر بیع غلام ہو اور پھر مشتری نے اسے آزاد کر دیا تو اس کی آزادی صحیح ہوگی کیونکہ مشتری ہی نے مملوک کو آزاد کیا ہے اور مشتری پر اس بیع کی قیمت لازم ہوگی اس لیے کہ بیع پر مشتری نے اس حال میں قبضہ کیا ہے کہ اس نے اسے بیع فاسد کے ساتھ خریدا اور بیع فاسد میں بیع پر جب قبضہ ہو تو اس کی قیمت لازم ہوتی ہے نہ کہ ٹمن۔

(لان بيع... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صورت مذکورہ میں مشتری قبضہ بیع کے بعد بیع کا مالک ہو جائیگا، حاصل یہ ہے کہ یہ مکڑہ کی بیع ہے اور مکڑہ کی بیع، بیع فاسد ہوتی ہے اور بیع فاسد میں بیع پر جب مشتری قبضہ کر لے تو وہ اس کا مالک بن جاتا ہے۔

(لان... الخ) شارح نے جب کہا کہ مکڑہ کی بیع فاسد ہے تو اس سے دو باتیں معلوم ہوئیں ایک یہ کہ مکڑہ کی بیع منعقد ہو جاتی ہے اور دوسری یہ کہ ایسی بیع فاسد ہوتی ہے۔ لان رکن الخ سے پہلی بات کی دلیل ہے کہ مکڑہ کی بیع منعقد اسلئے ہو جاتی ہے کہ بیع اس وقت منعقد ہو جاتی ہے جب اس کا صدور آدمی سے ہو جو بیع کا اہل ہے اور صدور ایسے بیع میں ہو جو بیع کا محل ہے اور یہاں یہ بات پائی جاتی ہے اسلئے کہ مکڑہ کی بیع کا صدور عاقد سے ہے جو عاقل بالغ ہے اور بیع کر سکتا ہے اسی طرح بیع بھی ایسی چیز ہے جو محل بیع بن سکتی ہے لہذا مکڑہ کی بیع منعقد ہو جائیگی، اور الفساد الخ سے دوسری بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ مکڑہ کی بیع فاسد اس لیے ہوتی ہے کہ یہاں پر ایک وصف مفقود ہے جو کہ مکڑہ کی رضاء ہے اسلئے کہ وہ اس بیع پر راضی نہیں ہے۔ ایسی صورتحال میں بیع فاسد ہوتی ہے۔

(فلو قبض... الخ) مکڑہ نے بیع کردی اور مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا قبضہ کے بعد بیع جو کہ غلام تھا اس کو آزاد کر دیا اس میں ایسا تصرف کر دیا جو ختم ہونے اور ٹوٹنے کا احتمال نہیں رکھتا مثلاً اس کو مدبر بنالیا تو ہمارے نزدیک اعتاق و تدبیر وغیرہ نافذ ہو جائیں گے اور امام زفر فرماتے ہیں کہ نافذ نہ ہونگے، انکے نزدیک نافذ نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ مکڑہ کی بیع ایسی بیع ہے جو اس کی اجازت پر موقوف ہوتی ہے اور وہ بیع جو اجازت پر موقوف ہو وہ اجازت سے پہلے ملکیت کا فائدہ نہیں دیتی، مکڑہ نے ابھی تک بیع کی اجازت نہیں دی ہے اس لیے مشتری بیع کا مالک نہیں بنا جب مشتری بیع کا مالک نہیں بنا ہے تو یہ تصرفات یعنی اعتاق و تدبیر نافذ نہ ہوئے۔ لہذا مشتری کے تصرفات اعتاق و تدبیر وغیرہ باطل ہونگے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ یہاں مکڑہ جو کہ عاقد ہے اور عاقل بالغ ہے یعنی بیع کرنے کا اہل ہے، اسکی طرف سے بیع منعقد ہو گئی ہے اور بیع بھی محل بیع ہے اور فساد یہاں ایک شرط کے نہ ہونے کی وجہ سے ہے جو کہ باہمی رضامندی ہے جبکہ بیع کا نفس انعقاد موجود ہے تو مشتری بیع کا مالک بن جائیگا لہذا اس کے یہ تصرفات اعتاق و تدبیر وغیرہ نافذ ہونگے۔

فَإِنْ قَبِضَ ثَمَنَهُ أَوْ سَلَّمَ طَوْعًا نَفَذُوا إِنْ قَبِضَهُ مُكْرَهًُا لَا. وَرَدَّهٖ إِنْ بَقِيَ لَمْ يُذَكَّرْ فِي الْهَدَايَةِ حَكْمُ التَّسْلِيمِ مُكْرَهًُا لَكِنْ ذَكَرَ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ أَنَّ الْاِكْرَاهَ إِذَا كَانَ عَلَى الْبَيْعِ وَالتَّسْلِيمِ يَكُونُ التَّسْلِيمُ مُقْتَصِرًا عَلَى الْفَاعِلِ وَلَمْ يُجْعَلِ الْفَاعِلُ آلَةً لِلْحَامِلِ فِي التَّسْلِيمِ لِأَنَّهُ حَمَلَهُ عَلَى تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ وَلَوْ جُعِلَ آلَةً لَهُ تَصِيرُ تَسْلِيمُ الْمَغْضُوبِ إِذَا كَانَ التَّسْلِيمُ مُقْتَصِرًا عَلَى الْفَاعِلِ يَنْبَغِي أَنْ يَنْفُذَ وَيَجِبُ الْقِيَمَةُ فَإِنْ قُلْتَ يُشْكَلُ بِقَبْضِ الثَّمَنِ فَإِنَّ الْفَاعِلَ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ آلَةً فِيهِ وَمَعَ ذَلِكَ لَا يَنْفُذُ فِيهِ قُلْتَ لَا يُلْزَمُ هُنَا مَنْ جَعَلَهُ آلَةً تَغْيِيرُ الْفَعْلِ الَّذِي أُكْرِهَ بِخِلَافِ تَسْلِيمِ الْمَبِيعِ.

ترجمہ

پس اگر قبضہ کر لیا اس کے ثمن پر یا سپرد کر دیا خوشی کے ساتھ تو بیع نافذ ہو جائیگی اور اگر اس پر قبضہ کیا جبر کی حالت میں تو

نہیں، اور اس کو واپس کرے اگر باقی ہو، نہیں ذکر کیا گیا ہدایہ میں سپردگی کا حکم جبر کی حالت میں، لیکن ذکر کیا گیا ہے اصول فقہ میں کہ اگر اکراہ جب بیع اور سپردگی پر ہو تو سپردگی بند ہوگی فاعل پر اور فاعل کو نہیں بنایا جائیگا ابھارنے والے کا آلہ سپرد کرنے میں اس لیے کہ اس نے اس کو بیع کی سپردگی پر ابھارا ہے نہ کہ منصوب کی سپردگی پر، پس جب سپردگی فاعل پر بند ہے تو مناسب یہ ہے کہ بیع نافذ ہو جائے اور قیمت واجب ہو، پس اگر تو کہے کہ اشکال ہوگا ثمن کے قبضے کیساتھ اس لیے کہ فاعل، ممکن نہیں ہے کہ وہ اس میں آلہ ہو اور اس کے باوجود اس میں بیع نافذ نہیں ہوتی تو میں کہوں گا کہ یہاں لازم نہیں آتا اس کو آلہ بنانے سے اس فعل کا متغیر ہونا جس پر اسکو مجبور کیا گیا ہے بخلاف بیع کے سپرد کرنے کے۔

﴿توضیح﴾

(فان قبض... الخ) مکڑہ نے بیع کردی اس کے بعد اپنی خوشی سے ثمن پر قبضہ کر لیا یا اپنی خوشی سے بیع مشتری کے حوالے کردی (یعنی عقد کے وقت تو اس نے مجبور ہو کر بائع کے لیے ”ہاں“ کردی لیکن ثمن پر قبضہ کرنے کے وقت یا بیع مشتری کے حوالے کرنے کی وقت اس نے خوشی کیساتھ یہ کام کیا) تو اب یہ بیع نافذ ہو جائیگی اسلئے کہ خوشی کے ساتھ ثمن پر قبضہ کرنا یا خوشی سے بیع حوالے کرنا رضاء کی دلیل ہے اور جب بیع پر رضاء پائی جائے تو بیع تام اور نافذ ہو جاتی ہے اور اگر بیع بھی جبر کی حالت میں کی اور ثمن پر قبضہ بھی جبر کی حالت میں کیا تو اب بیع نافذ نہ ہوگی پھر اکراہ کے زائل ہونے کے بعد اگر ثمن بائع مکڑہ کے پاس موجود ہو تو وہ مشتری کو واپس کر دے اور اگر ضائع ہو گیا ہو تو اس پر کوئی ضمان نہ ہوگا اس لیے کہ اس کے پاس یہ ثمن بطور امانت کے تھا اور امانت جب بغیر تعدی کے ہلاک ہو جائے تو مضمون نہیں ہوتی۔

(لم یذکر... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ سے کہ مصنف نے یہ تو بیان کیا کہ اگر مجبور بائع ثمن پر قبضہ اکراہ کے ساتھ کرے تو بیع منعقد نہ ہوگی یہ بیان نہیں کیا کہ اگر مجبور بائع بیع اکراہ کی حالت میں مشتری کے حوالے کرے تو اس کا کیا حکم ہوگا؟ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ صاحب ہدایہ نے یہ بات بیان نہیں کی کہ اگر بیع کا حوالگی اکراہ کی حالت میں ہو تو اس کا کیا حکم ہوگا، مصنف اپنی اس کتاب میں چونکہ صاحب ہدایہ کے طریق پر ہیں اس لیے اس مسئلے کا حکم انہوں نے بھی بیان نہیں کیا۔

(لکن... الخ) بیع کی حوالگی اگر اکراہ کی حالت میں ہو تو اصول فقہ میں اس کا حکم کیا مذکور ہے شارح اس کو ذکر کرتے ہیں، چنانچہ کہا کہ اصول فقہ میں یہ مذکور ہے کہ اگر آدمی دوسرے کو بیع اور بیع کی سپردگی دونوں پر مجبور کرے (یعنی اکراہ دونوں وقت موجود ہو) تو بیع نافذ ہو جائیگی اور مشتری پر بیع کی قیمت لازم ہوگی نہ کہ ثمن، اسلئے کہ یہ بیع فاسد ہے اور بیع فاسد میں مشتری پر بیع کی قیمت لازم ہوتی ہے اس صورت میں بیع اسلئے نافذ ہو جائیگی کہ بائع مکڑہ نے جو حالت اکراہ میں بیع مشتری کے حوالے کی ہے تو یہ تسلیم (حوالگی) فاعل یعنی بائع مکڑہ پر بند ہوگی اور اس فاعل کو مکڑہ کا آلہ نہیں بنائیں گے جس نے اسے حوالے

کرنے پر مجبور کیا (یعنی ہم صرف اتنی بات ملحوظ رکھیں گے کہ بائع بیع حوالے کر رہا ہے اور اس بات کا لحاظ نہیں کریں گے کہ مکہ ہ اسکو تسلیم پر مجبور کر رہا ہے) جب یہ تسلیم یعنی بیع کی سپردگی فاعل بائع پر بند ہوگی تو اب مناسب یہ ہے کہ بیع نافذ ہو جائے، باقی رہی یہ بات کہ اگر اہ کی حالت میں بیع کی تسلیم کو ہم فاعل پر کیوں بند رکھیں گے اور فاعل کو مکہ ہ کا آلہ کیوں نہیں بنائیں گے؟ تو شارح نے اسکی وجہ لانہ حملہ الخ سے بیان کی، جسکا حاصل یہ ہے کہ مکہ ہ نے بائع کو بیع کی تسلیم پر ابھارا ہے نہ کہ مغضوب کی تسلیم پر، اب اگر فاعل یعنی بائع کو مکہ ہ کا آلہ بنا دیا جائے تو یہ مغضوب کی تسلیم ہو جائیگی (اسلئے کہ اگر ہم اس بات کا لحاظ کریں کہ بائع بیع اسلئے مشتری کے حوالے کر رہا ہے کہ مکہ ہ نے اسکو مجبور کر دیا ہے تو مکہ ہ گویا غصب بن جائیگا اور بیع مغضوب ہو جائیگی تو یہ مغضوب کی سپردگی ہوگی نہ کہ بیع کی، حالانکہ یہ درست نہیں کیونکہ فاعل یعنی بائع بیع ہی مشتری کو حوالے کر رہا ہے نہ کہ مغضوب) پس ہم بیع کی تسلیم حال الاکراہ (اکراہ کی حالت میں بیع کی حوالگی) کو فاعل یعنی بائع پر بند رکھیں گے تاکہ مغضوب کی تسلیم لازم نہ آئے۔

(فان قلت... الخ) یہاں سے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے جو شارح کے اس قول

”یکون التسليم مقتصرا على الفاعل“ پر وارد ہے اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ جس طرح بیع حالت اکراہ میں حوالے ہو رہی ہو تو فاعل کو مکہ ہ کا آلہ بنانا ٹھیک نہیں ہے اس طرح اگر بائع فاعل ثمن پر قبضہ اکراہ کی حالت میں کرے تب بھی فاعل یعنی بائع کو مکہ ہ کا آلہ بنانا درست نہیں ہے کیونکہ اگر یہاں (جبکہ بائع اکراہ کی حالت میں ثمن پر قبضہ کر رہا ہو) پر بائع کو مکہ ہ کا آلہ بنائیں تو یہ مغضوب پر قبضہ ہوگا نہ کہ ثمن پر قبضہ، اور یہ درست نہیں اسلئے کہ بائع ثمن پر ہی قبضہ کر رہا ہوتا ہے جب دونوں صورتوں میں یعنی خواہ بیع کی سپردگی جبر کی حالت میں ہو یا ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں ہو، فاعل کو مکہ ہ کا آلہ بنانا درست نہیں، تو پھر یہ فرق کیسے درست ہوگا کہ اگر بیع کی سپردگی اکراہ کی حالت میں ہو تو بیع نافذ ہو جائیگی اور اگر ثمن پر بائع کا قبضہ جبر کی حالت میں ہو تو بیع نافذ نہ ہوگی؟ قلت سے شارح نے اس کا جواب دیا کہ اگر بائع ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں کرے تو ہم اس کو مکہ ہ کا آلہ بنائیں گے اسلئے اس صورت میں بیع نافذ نہ ہوگی۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر بائع ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں کرے تو ہم اس کو مکہ ہ کا آلہ بنائیں گے اسلئے اس صورت میں بیع نافذ نہ ہوگی۔ باقی رہی یہ بات کہ اگر بائع ثمن پر قبضہ جبر کی حالت میں کرے تو ہم اس کو مکہ ہ کا آلہ بنائیں گے وہ اس لیے کہ اگر ہم بائع کو مکہ ہ کا آلہ بنائیں تو اس فعل میں تبدیلی لازم نہیں آتی جس فعل پر اسے مجبور کیا گیا ہے، اسکو فعل بیع پر مجبور کیا گیا ہے اگر ہم کہیں کہ قبضہ ثمن کے وقت بائع مکہ ہ کا آلہ ہے تو یہ فعل بیع، بیع ہی رہیگا غصب نہیں بنے گا بخلاف بیع کی تسلیم کے، کہ اگر جبر کی حالت میں بائع بیع سپرد کرے اور اس وقت ہم اس کو مکہ ہ کا آلہ قرار دیں تو وہ فعل جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے یعنی بیع، وہ بیع نہیں رہیگا بلکہ غصب بن جائیگا اسی وجہ سے ہم نے دونوں میں فرق کیا اور کہا کہ قبضہ ثمن کے وقت بائع مکہ ہ کا آلہ ہے لہذا بیع نافذ نہیں اور تسلیم بیع کے وقت بائع مکہ ہ کا آلہ نہیں ہے لہذا بیع نافذ ہے۔

فَلَوْ أَكْرَهَ الْبَائِعُ لَا الْمَشْتَرِيَ وَهَلَكَ الْمَبِيعُ فِي يَدِهِ أَوْ فِي يَدِ الْمَشْتَرِيَ ضَمِنَ قِيمَتَهُ لِلْبَائِعِ وَلَهُ أَنْ يُضَمِّنَ أَيًّا شَاءَ فَإِنْ ضَمَّنَ الْمَكْرَهَ رَجَعَ عَلَى الْمَشْتَرِيَ بِقِيمَتِهِ وَإِنْ ضَمَّنَ الْمَشْتَرِيَ نَفَذَ كُلُّ شَرَاءٍ...

بعده لا ما قبله فقولہ ضمن قيمته للبائع ای ضمن المشتري بمعنى ان قرر الضمان عليه وله ای للبائع وهو المکره بالفتح ان یضمن اياً شاء من المکره بالكسر ومن المشتري فان ضمن المکره رجع على المشتري وان ضمن المشتري نفذ كل شراء بعده لا ما قبله فان المشتري اعم ان يكون مشترياً أولاً او ثانياً او ثالثاً لو تنا سحت العقود فإنه ان ضمن المشتري الثاني القيمة يصير ملكاً له فينفذ كل شراء بعد ذلك الشراء ولا ينفذ الشراء الذي كان قبله فيرجع المشتري الضامن بالثمن على بائعه وهذا بخلاف ما اذا أجاز المالك أحد العقود حيث ينفذ الجميع لأنه أسقط حقه وهو المانع فعاد الكل إلى الجواز وفي الضمان يثبت الملك المستند فيستند إلى حين العقد لا ما قبله.

ترجمہ

پس اگر مجبور کیا گیا بائع کو نہ کہ مشتری کو اور بیع ہلاک ہوگئی اسکے قبضے میں یعنی مشتری کے قبضے میں تو ضامن ہوگا اس کی قیمت کا بائع کیلئے اور اسکے لیے جائز ہے کہ وہ ضامن بنائے جس کو چاہے پس اگر ضامن بنالیا مکرہ کو تو وہ رجوع کرے مشتری پر اس کی قیمت کا اور اگر اس نے ضامن بنایا مشتری کو تو نافذ ہو جائیگی ہر وہ شراء جو اسکے بعد ہے نہ کہ وہ شراء جو اس سے پہلے ہے، پس مصنف کا قول ضمن قيمته للبائع یعنی مشتری ضامن ہوگا بایں معنی کہ اگر ضمان اسی پر پختہ کر دیا جائے، اور اسکے لیے یعنی بائع کے لیے جائز ہے جو کہ مکرہ ہے، یہ بات کہ وہ ضامن بنائے جس کو چاہے مکرہ میں سے اور مشتری میں سے پس اگر ضامن بنایا مکرہ کو تو وہ رجوع کرے مشتری پر اور اگر ضامن بنایا مشتری کو تو نافذ ہو جائیگی ہر وہ شراء جو اس کے بعد ہے نہ کہ وہ جو اس سے پہلے ہے اس لیے کہ مشتری عام ہے اس سے کہ وہ مشتری اول ہو یا ثانی ہو یا ثالث ہو اگر عقود پے در پے ہوتے رہے، اسلئے کہ اگر اس نے مشتری ثانی کو ضامن بنالیا قیمت کا تو وہ اس کی ملک ہو جائیگی پس نافذ ہوگی ہر وہ شراء جو اس کے بعد ہے اور نافذ نہ ہوگی وہ شراء جو اس سے پہلے تھی پس رجوع کریگا مشتری ضامن ثمن کا اپنے بائع پر پھر یہ بائع (رجوع کریگا) ثمن کا اپنے بائع پر اور یہ بخلاف اس صورت کے ہے کہ جب مالک نے اجازت دیدی ان عقود میں سے کسی ایک کی اس لیے کہ تمام عقود نافذ ہو جائیں گے اسلئے کہ اس نے ساقط کر دیا اپنا حق اور وہی مانع تھا پس لوٹ آئیگا ہر عقد جواز کی طرف، اور ضمان میں ثابت ہوتی ہے وہ ملک جو منسوب ہوتی ہے پس وہ منسوب ہوتی ہے عقد کے وقت کی طرف نہ کہ اس سے پہلے وقت کی طرف۔

توضیح

(فلو اکرہ... الخ) اگر بائع کو بیع پر مجبور کیا گیا نہ کہ مشتری کو، پھر مشتری نے بیع پر قبضہ کر لیا اور اسکے پاس وہ بیع ہلاک ہوگئی تو مشتری اس بیع کی قیمت کا بائع کیلئے ضامن ہوگا اور بائع کیلئے جائز ہے کہ وہ مکرہ اور مشتری میں سے جس کو چاہے ضامن بنالے اگر بائع نے مکرہ کو ضامن بنایا تو مکرہ پھر مشتری سے رجوع کریگا اور اگر مشتری کو ضامن بنایا تو پھر ہر وہ شراء نافذ

ہو جائیگی جو ضامن کے بعد ہوئی ہے اور ہر وہ شراء جو ضامن سے پہلے کی ہے، وہ نافذ نہ ہوگی۔ صورت مسئلہ اس طرح ہوگی کہ زید نے عمرو کو بیع پر مجبور کیا کہ تم خالد کے ہاتھ اپنی یہ شے فروخت کرو اس نے فروخت کر دی پھر خالد سے بکر نے وہ شے خرید لی پھر بکر سے زاہد نے خرید لی پھر زاہد سے شفیق نے خرید لی اور پھر شفیق سے ماجد نے خرید لی اسکے بعد بائع یعنی مکہ زہ نے زاہد کو ضامن بنالیا تو اب شفیق اور ماجد کی شراء نافذ ہوگی اور خالد اور بکر کی شراء باطل ہوگی۔

(فقولہ ضمن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مصنف کی عبارت میں تناقض ہے اسلئے کہ پہلے کہا کہ مشتری اس صورت میں بائع کیلئے قیمت کا ضامن ہوگا پھر کہا کہ بائع کیلئے جائز ہے کہ چاہے تو مشتری کو ضامن بنائے اور چاہے تو مکہ زہ کو ضامن بنائے؟ اس کا جواب دیا کہ مصنف نے جو پہلے یہ کہا کہ مشتری اس کی قیمت کا بائع کے لیے ضامن ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ اگر مکہ زہ نے ضمان مشتری پر پختہ کر دی تو اب مشتری ضامن ہوگا۔ اب کوئی تعارض نہیں۔

(فان المشتري... الخ) یہاں سے ”نفذ کل شراء بعده لا ماقبله“ کہنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ یہ اسلئے کہا کہ مصنف کی عبارت میں مشتری میں تعیم ہے خواہ وہ مشتری اول ہو یا ثانی ہو یا مشتری ثالث ہو، مشتری اول، ثانی اور ثالث کا وجود اس وقت ہوگا جبکہ شراء اول کے بعد پے درپے باقی عقود بھی منعقد ہو جائیں کہ مشتری اول سے ثانی نے خریدا ہو اور پھر ثانی سے ثالث نے خریدا ہو اور ثالث سے رابع نے خریدا ہو۔

(فانه ان... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ ضمان کے بعد ہر شراء نافذ ہوگی اور ضمان سے پہلے کی ہر شراء باطل ہوگی حاصل یہ ہے کہ بائع مکہ زہ جس مشتری کو بھی ضامن بنائیگا وہ مشتری اس بیع کا مالک بن جائیگا مثلاً مشتری ثانی کو ضامن بنایا تو وہی مالک ہو جائیگا مشتری اول مالک نہ ہوگا اور مالک چونکہ شراء کر سکتا ہے لہذا اس مشتری سے جس نے ضمان ادا کیا ہے جو بھی خریدے گا اسکی شراء نافذ ہو جائیگی اس طرح آگے جو بھی خرید کر آگے بیچے گا اسکی شراء بھی نافذ ہوتی رہے گی اور وہ مشتری جسکو بائع نے ضامن نہیں بنایا وہ اس بیع کا مالک نہیں بنالہذا اسکی شراء نافذ نہ ہوگی جب اس کی شراء نافذ نہ ہوگی تو اس سے پہلے والے مشتری کی شراء بھی نافذ نہ ہوگی۔

(فیرجع... الخ) جس مشتری کو بائع نے ضامن بنایا وہ مشتری اپنے بائع سے ثمن کا رجوع کریگا پھر وہ بائع اپنے بائع سے ثمن کا رجوع کریگا پھر وہ بائع اپنے بائع سے ثمن کا رجوع کریگا مثلاً پہلے ہم نے جو صورت مسئلہ ذکر کی اس کے مطابق اگر بائع مکہ زہ نے زاہد کو ضامن بنالیا تو زاہد بکر سے ثمن کا رجوع کریگا پھر بکر خالد سے ثمن کا رجوع کریگا۔

(وهذا... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ مسئلہ مذکورہ میں اگر بائع مکہ زہ نے کسی مشتری کو ضامن نہیں بنایا بلکہ ان میں کسی ایک مشتری کے عقد شراء کو جائز قرار دیا (یعنی اجازت دی) تو اب تمام عقود نافذ ہو جائیں گے یعنی ہر شراء نافذ ہوگی، وہ شراء بھی جو اس مشتری کی شراء سے پہلے ہے جسکی شراء کی بائع نے اجازت دیدی ہے اور وہ شراء بھی نافذ ہو جائیگی جو اس مشتری کی شراء کے بعد ہوئی ہے، مثلاً ہم نے جو اوپر صورت بیان کی تھی اس میں اگر بائع زاہد کی شراء کی اجازت دیدیتا ہے تو بکر

اور خالد کی شراء بھی نافذ ہوگی جو زاهد کی شراء سے پہلے ہے اور شفیق اور ماجد کی شراء بھی نافذ ہو جو زاهد کی شراء کے بعد ہے تو جس طرح ایک مشتری کی شراء کی اجازت دیدینے سے ہر شراء نافذ ہو جاتی ہے اسی طرح اگر ایک مشتری کو بائع ضامن بنالے تو بھی ہر شراء نافذ ہو جانی چاہیے؟ شارح نے اس سوال کا یوں جواب دیا کہ اجازت شراء والی صورت میں شراء اسلئے نافذ ہوگی کہ شراء کے نفاذ سے جو چیز مانع ہے وہ بائع کا حق ہے جب اس نے کسی ایک شراء کی اجازت دیدی تو اس نے اپنا حق ساقط کر دیا لہذا شراء کے نافذ ہونے سے جو مانع تھا وہ زائل ہو گیا لہذا ہر شراء نافذ ہو جائیگی، بخلاف ضمان والی صورت کے کہ اس میں جس مشتری کو ضامن بنایا گیا اس کو ملکیت مستند حاصل ہوئی ہے یعنی ایسی ملکیت حاصل ہوئی ہے جو منسوب ہے سبب ضمان کی طرف اور سبب ضمان اس مشتری کی شراء ہے لہذا ہم یوں سمجھیں گے کہ مشتری کو اس بیع پر ملکیت اس وقت حاصل ہوئی ہے جب اس نے اس کو خرید اتھانہ کہ اس سے پہلے، لہذا اس مشتری کی شراء سے پہلے جن مشتریوں نے شراء کی تھی وہ نافذ نہ ہوگی، اسلئے کہ ان کی ملکیت نہیں آئی، اور اس مشتری کے بعد جن مشتریوں نے شراء کی ان کی شراء نافذ ہو جائیگی اس لیے کہ ان کیلئے ملکیت ثابت ہے۔

فَإِنْ أَكْرَهَ عَلَى أَكْلِ مَيْتَةٍ أَوْ دَمٍ أَوْ لَحْمِ خَنْزِيرٍ أَوْ شَرْبِ خَمْرٍ بَحْسٍ أَوْ ضَرْبٍ أَوْ قَيْدٍ لَمْ يَحِلَّ أَوْ بَقْتُلِ أَوْ بَقَطْعٍ حَلٌّ بِهِ لِأَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ مُسْتَثْنَاءٌ عَنِ الْحُرْمَةِ فِي حَالِ الضَّرُورَةِ وَالِاسْتِثْنَاءُ عَنِ الْحُرْمَةِ حَلٌّ وَلَا ضَرُورَةَ فِي إِكْرَاهٍ غَيْرِ مُلْجٍ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اسکو مجبور کیا گیا مردار کھانے یا خون کھانے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب پینے پر جس کیساتھ یا مار کیساتھ یا قید کیساتھ تو حلال نہ ہوگا یا (اگر مجبور کیا گیا) قتل کیساتھ یا عضو کے کاٹنے کیساتھ تو حلال ہوگا اس اکراہ کی وجہ سے اسلئے کہ یہ چیزیں مستثنیٰ ہیں حرمت کی آیت سے ضرورت کی حالت میں اور حرمت سے استثناء حلت ہے اور کوئی ضرورت نہیں اکراہ غیر ملجی میں۔

﴿توضیح﴾

(فان اکره... الخ) اگر کسی کو ایک آدمی نے مردار کھانے یا خون کھانے یا خنزیر کا گوشت کھانے یا شراب کے پینے پر مجبور کیا اور دھمکی دی کہ اگر یہ کام نہ کیے تو میں تمہیں محبوس کروں گا یا ماروں گا یا قید کروں گا تو اب مکرہ کیلئے شراب وغیرہ حلال نہیں ہونگے، اور اگر اسے یوں دھمکی دی کہ میں تمہیں قتل کروں گا یا ہاتھ کاٹ دوں گا تو اب مکرہ کے لیے شرب خمر وغیرہ حلال ہونگے۔

فائدہ: جس اور قید میں لغت بھی فرق ہے اور وصفاً بھی، لغت فرق یہ ہے کہ جس منع کو کہتے ہیں یعنی روکنا اور قید بیڑیوں کو کہتے ہیں اور وصفاً فرق اس طرح ہے کہ جس قید سے عام ہے، اور قید خاص ہے، جہاں قید ہوگی وہاں جس بھی ہوگا اور جہاں جس ہو وہاں قید کا ہونا ضروری نہیں ہے، مثلاً جسکو بیڑیاں ڈال دی گئی ہوں وہ مقید بھی ہے اور محبوس بھی اور جس کو بیڑیاں نہ ڈالی گئی ہوں بلکہ اسے کسی جگہ ویسے ہی بند کر دیا گیا ہو اسے محبوس کہیں گے مقید نہیں کہیں گے۔

(لان هذا... الخ) یہاں سے اس فرق کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اگر قتل یا قطع کی دھمکی ہو تو مذکورہ اشیاء حلال ہیں اور اگر ضرب یا جھس و قید کی دھمکی ہو تو حلال نہیں، حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: اِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهْلَ بِهِ لِغَيْرِ اللَّهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ، اس آیت میں ان چیزوں کو حرام قرار دیا گیا ہے لیکن ضرورت کے وقت ان چیزوں کی حرمت کا استثناء کیا گیا ہے اور حرمت سے استثناء حلت ہے لہذا ضرورت کے وقت یہ چیزیں حلال ہوں گی اور یہ ضرورت اگر اہل ملجی (قتل و قطع کی دھمکی) میں موجود ہے لہذا قتل و قطع کی دھمکی کے وقت یہ چیزیں حلال ہوں گی، اور اگر اہل غیر ملجی (ضرب و جھس کی دھمکی) میں یہ ضرورت موجود نہیں ہے لہذا اس وقت یہ چیزیں حلال نہ ہوں گی۔

فَإِنْ صَبَرَ فَقَتِلَ أَثْمَ كَمَا فِي الْمَخْمَصَةِ وَعَلَى الْكُفْرِ بِقَتْلِ أَوْ قَطْعِ عَضْوٍ رُخِّصَ لَهُ أَنْ يَظْهَرَ مَا أُجْبِرَ بِهِ بِلِسَانِهِ وَقَلْبُهُ مَطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَبِالصَّبْرِ أَجْرٌ وَلَمْ يُرَخَّصْ بِغَيْرِهِمَا أَيْ بِغَيْرِ الْقَتْلِ وَالْقَطْعِ رُويَ أَنَّ خَبِيبًا وَعِمَارًا أُبْتُلِيَا بِذَلِكَ فَصَبَرَ خَبِيبٌ حَتَّى صُلِبَ فَسَمَّاهُ النَّبِيُّ ﷺ سَيِّدَ الشَّهَدَاءِ وَأَظْهَرَ عِمَارٌ وَكَانَ قَلْبُهُ مَطْمَئِنًّا بِالْإِيمَانِ فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: فَإِنْ عَادُوا فَعُدُّو. الْفَرْقُ بَيْنَ هَذَا وَبَيْنَ شُرْبِ الْخَمْرِ أَنَّ شُرْبَ الْخَمْرِ يَحِلُّ عِنْدَ الضَّرُورَةِ وَالْكَفْرُ لَا يَحِلُّ أَبَدًا فَيُرَخَّصُ إِظْهَارُهُ مَعَ قِيَامِ دَلِيلِ الْحَرَمَةِ لِأَنَّهُ يَفُوتُ بِالْكَلِيَةِ وَحَقُّ اللَّهِ تَعَالَى لَا يَفُوتُ بِالْكَلِيَةِ لِأَنَّ التَّصَدِيقَ بَاقٍ.

ترجمہ

پس اگر صبر کیا پس قتل کر دیا گیا تو گناہ گار ہوگا جیسا کہ شدید بھوک کی حالت میں، اور (اگر مجبور کیا گیا) کفر پر قتل کے ساتھ یا عضو کے کاٹنے کیساتھ تو اس کیلئے جائز ہوگا کہ وہ ظاہر کر دے وہ بات جس پر اسے مجبور کیا گیا ہے اپنی زبان کیساتھ درآں حالیکہ اس کا دل مطمئن ہو ایمان کے ساتھ اور صبر کرنے کی وجہ سے اجر ہوگا اور اس کو رخصت نہ ہوں گی ان دونوں کے غیر کی وجہ سے یعنی غیر قتل اور غیر قطع کی وجہ سے، روایت کیا گیا ہے کہ حضرت خبیبؓ اور حضرت عمارؓ کو مبتلا کیا گیا اسکے ساتھ پس حضرت خبیبؓ نے صبر کیا حتیٰ انکو سولی دے دی گئی پس حضور ﷺ نے ان کا نام رکھا سید الشہداء، اور ظاہر کیا عمارؓ نے حالانکہ ان کا دل مطمئن تھا ایمان کے ساتھ تو حضور ﷺ نے فرمایا پس اگر وہ دوبارہ (مجبور) کریں تو تم دوبارہ (کفر کا اظہار) کرو، اور فرق اس کے درمیان اور شراب پینے کے درمیان یہ ہے کہ شراب پینا ضرورت کے وقت حلال ہو جاتا ہے اور کفر کبھی حلال نہیں ہوتا پس اس کو رخصت ہوگی اس کے اظہار کی حرمت کی دلیل کے باوجود اس لیے کہ اس کا حق فوت ہو جائیگا بالکلیہ اور اللہ تعالیٰ کا حق بالکلیہ فوت نہ ہوگا اس لیے کہ تصدیق باقی ہے۔

توضیح

(فان صبر... الخ) اگر اہل غیر ملجی یعنی جس و ضرب کی دھمکی میں اگر مکڑہ نے صبر کیا اور مکڑہ کے مطالبات نہیں

مانے (یعنی شراب نہیں پی وغیرہ) نتیجہ میں اس کو مکرہ نے قتل کر دیا تو مکرہ گناہ گار ہوگا بالکل ایسے جیسے کوئی آدمی بہت سخت بھوکا ہو اور سوائے میتہ کے اس کے پاس کوئی کھانا نہ ہو اور میتہ کھائے بغیر بھوک کی شدت سے مر جائے تو گناہ گار ہوگا۔

(وعلى الكفر... الخ) اس کا عطف اکل میتہ پر ہے تقدیر عبارت اس طرح ہے فان اكرهه على الكفر الخ، حاصل یہ ہے کہ اگر کسی کو کلمہ کفر پر مجبور کیا گیا اور اسے قتل کی یا کسی عضو کے کاٹ دینے کی دھمکی دی گئی تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنی زبان سے کلمہ کفر کہہ دے اس حال میں کہ دل میں تصدیق موجود ہو (یعنی صرف زبانی کلمہ کفر ادا کرے دل سے کفر اختیار نہ کرے) اور اگر وہ صبر کرتا ہے اور کلمہ کفر ادا نہیں کرتا یہاں تک کہ اس کو قتل کر دیا جاتا ہے یا اس کا عضو کاٹ دیا جاتا ہے تو اس کو اجر ملے گا اور اگر کلمہ کفر پر مجبور کیا گیا اور جس یا ضرب کی دھمکی دی گئی تو اب اس کیلئے زبانی کلمہ کفر کہنا بھی جائز نہ ہوگا۔

(روی... الخ) پیچھے دو دعوے ہوئے ایک یہ کہ قتل و قطع کی دھمکی پر کلمہ کفر کہنا جائز ہے اور دوسرا یہ کہ اگر کسی نے صبر کیا حتیٰ کہ اسے قتل کر دیا گیا لیکن اس نے کلمہ کفر نہ کہا تو اس کے لئے اجر ہے۔ شارح یہاں سے دونوں دعووں کی دلیل بیان کرتے ہیں، حاصل یہ ہے کہ حضرت خضیبؓ اور حضرت عمارؓ کو کلمہ کفر کہنے پر مجبور کیا گیا تو خضیبؓ نے صبر کیا حتیٰ کہ انہیں سولی پر چڑھا دیا گیا تو حضور ﷺ نے ان کا نام سید الشهداء رکھا اس سے معلوم ہوا کہ صبر کرنے میں اجر ہے اور عمارؓ نے صرف زبان سے کلمہ کفر کہا لیکن ان کا دل مطمئن تھا تو حضور ﷺ نے فرمایا کہ اگر وہ تمہیں کفر پر مجبور کریں تو تم دوبارہ کلمہ کفر ادا کرو، اس سے معلوم ہوا کہ کلمہ کفر زبان سے ادا کرنے کی اجازت ہے۔

(والفرق... الخ) یہاں سے شارح کفر اور شرب خمر کے درمیان فرق بیان کرتے ہیں کہ ضرورت کے وقت شرب خمر حلال ہو جاتا ہے لیکن کفر ضرورت کی وقت بھی جائز نہیں ہوتا، اسلئے کہ ضرورت کی وقت شرب خمر کی حلت موجود ہے جو کہ فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرِ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمِهِ، جیسے الفاظ ہیں لیکن کفر کی حلت کی دلیل موجود نہیں بلکہ اس کی حرمت کے دلائل موجود ہیں۔

(فیرخص... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب ضرورت کے وقت بھی کفر کی حلت کی کوئی دلیل موجود نہیں تو اگر اہل کے وقت کلمہ کفر ادا کرنے کی اجازت کیوں دی گئی ہے؟ اس کا جواب دیا کہ یہ اجازت اسلئے دی گئی ہے کہ اگر مکرہ کو کلمہ کفر کہنے کی اجازت نہ ہو تو اس کا حق قتل یا قطع کی وجہ سے بالکلیہ فوت ہو جائیگا اور اگر وہ کلمہ کفر ادا کر دے تو اللہ تعالیٰ کا حق بالکلیہ فوت نہ ہوگا اس لیے کہ بندہ کے دل میں اس وقت تصدیق موجود ہوگی لہذا اس سے کلمہ کفر کی اجازت دے دی گئی تاکہ بندے کا حق بالکلیہ فوت نہ ہو۔

وَرُخِصَ اِتْلَافُ مَالِ مُسْلِمٍ بِهَمَا اَيِّ بِالْقَتْلِ وَالْقَطْعِ وَضَمِنَ الْمُكْرَهُ بِكُسْرِ الرَّاءِ اِذْ فَيُ الْاَفْعَالِ يَصِيرُ الْفَاعِلُ آلَةً لِلْحَامِلِ لَا قَتْلُهُ فَاِنَّ قَتْلَ الْمُسْلِمِ لَا يَحِلُّ بِالضَّرُورَةِ وَيُقَادُ الْمُكْرَهُ فَقَطْ اَيَّ اِنْ كَانَ الْقَتْلُ عَمْدًا فَعِنْدَ ابْنِ حَنِيفَةَ وَ مُحَمَّدٍ الْقَصَاصُ عَلَى الْحَامِلِ لِأَنَّ الْفَاعِلَ يَصِيرُ آلَةً لَهُ وَعِنْدَ زَفَرٍ عَلَى الْفَاعِلِ

لأنه مُبَاشِرٌ وَلَا يَحِلُّ لَهُ الْقَتْلُ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ لَا يَجِبُ عَلَى أَحَدٍ لِلشَّبْهِةِ وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ عَلَيْهِمَا عَلَى الْفَاعِلِ بِالْمُبَاشَرَةِ وَعَلَى الْحَامِلِ بِالتَّسْبِيبِ وَالتَّسْبِيبُ عِنْدَهُ كَالْمُبَاشَرَةِ كَشُهُودِ الْقَصَاصِ.

﴿ترجمہ﴾

اور اس کے لیے رخصت ہوگی مسلمان کے مال کو تلف کرنے کی ان دونوں کے سبب سے یعنی قتل یا قطع کی دھمکی کی وجہ سے اور ضامن ہوگا مکہ اس لیے کہ افعال میں ہو جاتا ہے فاعل ابھارنے والے کا آلہ نہ کہ اس کو قتل کرنا اس لیے کہ مسلمان کو قتل کرنا ضرورت کے وقت حلال نہیں ہوتا اور قصاص لیا جائیگا فقط مکہ سے یعنی اگر قتل عداً ہو تو امام صاحبؒ اور امام محمدؒ کے نزدیک قصاص ابھارنے والے پر ہوگا اس لیے کہ فاعل اس کا آلہ ہوتا ہے اور امام زفرؒ کے نزدیک قصاص فاعل پر ہوگا اس لیے کہ وہ فعل کرنے والا ہے حالانکہ اس کے لیے قتل حلال نہیں تھا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک قصاص واجب نہ ہوگا کسی ایک پر شبہ کی وجہ سے اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوگا ان دونوں پر، فاعل پر ارتکاب فعل کی وجہ سے اور ابھارنے والے پر سبب بننے کی وجہ سے، اور سبب بننا ان کے نزدیک ارتکاب فعل کی طرح ہے جیسا کہ قصاص کے گواہ۔

﴿توضیح﴾

(ورخص... الخ) اگر کسی کو مسلمان کا مال تلف کرنے پر مجبور کیا گیا اور اسے قتل یا قطع کی دھمکی دی گئی تو مکہ کے لیے اس مسلم کا مال تلف کرنا جائز ہوگا اگر اس نے تلف کر دیا تو اس کی ضمان مکہ ادا کریگا۔
(اذ فی الافعال... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ صورت مذکورہ میں مکہ ضامن ہوگا حاصل یہ ہے کہ مسلمان کا مال تلف کرنا ایک فعل ہے اور افعال میں فاعل حامل (کام پر ابھارنے والے، مجبور کرنے والے) کا آلہ ہوتا ہے لہذا یہاں مکہ جو کہ فاعل ہے وہ مکہ کا آلہ ہوگا، ظاہر ہے آلے کا کوئی اعتبار نہیں ہوتا، اعتبار ذوالآلہ کا ہوتا ہے لہذا مکہ جو کہ ذوالآلہ ہے، ضامن ہوگا۔ سوال ہوتا ہے کہ پیچھے گزرا کہ اگر کسی نے دوسرے کو بیع پر مجبور کیا اور اس نے بیع کر دی تو بائع جو کہ فاعل ہے اس کو مکہ کا آلہ نہیں بنائیں گے حالانکہ وہاں بائع کو مکہ کا آلہ قرار دینا چاہیے اسلئے کہ بیع بھی ایک فعل ہے اور ابھی آپ نے کہا کہ افعال میں فاعل حامل کا آلہ ہوتا ہے؟ اسکا جواب یہ ہے کہ افعال سے مراد وہ افعال ہیں جن میں فاعل حامل کا آلہ بن سکتا ہو وہ افعال مراد نہیں ہیں جن میں فاعل حامل کا آلہ نہیں بن سکتا اطلاق ایک ایسا فعل ہے جس میں فاعل حامل کا آلہ بن سکتا ہے مثلاً ہو سکتا ہے کہ مکہ کسی دوسرے انسان کو پکڑ کر کسی کے مال پر ڈال دے اور پھر وہ مال ہلاک ہو جائے اور بیع ایسا فعل نہیں ہے جس میں بائع مکہ کا آلہ بن جائے اسلئے کہ بیع تو نام ہے ایجاب و قبول کا، ظاہر ہے بائع ایجاب اپنی زبان سے کریگا نہ کہ مکہ کی زبان سے، لہذا بیع میں بائع کو مکہ کا آلہ نہیں بنائیں گے۔

(لا قتله... الخ) اگر کسی کو مسلم کے قتل پر مجبور کیا گیا اور اسے قتل یا قطع کی دھمکی دی گئی تو مکہ کیلئے اس کو قتل کرنا

جائز نہ ہوگا اس لیے کہ مسلمان کا قتل ضرورت کے وقت بھی حلال نہیں ہوتا۔

(ویقاد... الخ) صورت مذکورہ میں جبکہ کسی کو مسلمان کے قتل پر مجبور کیا گیا اور اس نے عمداً پھر قتل کر دیا تو طرفین کے نزدیک فقط مکڑہ سے قصاص لیا جائیگا اور امام زفرؒ کے نزدیک فاعل یعنی مکڑہ سے قصاص لیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک کسی سے قصاص نہیں لیا جائیگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک دونوں سے قصاص لیا جائیگا طرفین کی دلیل یہ ہے کہ مکڑہ مکڑہ کا آلہ ہے اور اعتبار آلے کا نہیں ہوتا ذی آلہ کا ہوتا ہے، اور ذی آلہ مکڑہ ہے لہذا قصاص بھی اسی سے لیا جائیگا اور امام زفرؒ کی دلیل یہ ہے کہ فاعل یعنی مکڑہ مباشر ہے (قتل کا ارتکاب کرنے والا ہے) حالانکہ اس کیلئے قتل کرنا جائز نہیں تھا اور قصاص اس شخص سے لیا جاتا ہے جو قتل کرے حالانکہ اس کیلئے قتل کرنا جائز نہ ہو پس مکڑہ سے قصاص لیا جائیگا اور امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ یہاں شبہ پایا جاتا ہے اور قصاص شبہ کی وجہ سے ساقط ہو جاتا ہے لہذا نہ قاتل یعنی مکڑہ سے قصاص لیا جائیگا اور نہ مکڑہ سے، مکڑہ سے تو اس لیے نہیں لیا جائیگا کہ وہ تو محض آلہ ہے اور مکڑہ سے اس لیے نہیں لیا جائیگا کہ اس نے محض ڈرایا ہے قتل نہیں کیا اور امام شافعیؒ کی دلیل یہ ہے کہ مکڑہ سے تو اس لیے قصاص لیا جائیگا کہ اس نے قتل کا ارتکاب کیا ہے اور مکڑہ سے اس لیے قصاص لیا جائیگا کہ وہ قتل کا سبب بنا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک فعل کا سبب بننا ایسے ہوتا ہے جیسے کہ فعل کا ارتکاب کرنا لہذا قتل کا سبب بننا گویا قتل کرنا ہے چونکہ مکڑہ قتل کا سبب بنا ہے لہذا اس سے قصاص لیں گے۔

(کشہود... القصاص) امام شافعیؒ کے نزدیک سبب فعل بننا ارتکاب فعل کی طرح ہوتا ہے شارح نے اس کی نظیر ذکر کی کہ اگر گواہوں نے گواہی دی کہ فلان نے قتل کیا ہے نتیجے میں فلاں کو قصاصاً قتل کر دیا گیا پھر گواہوں کا جھوٹا ہونا ثابت ہو گیا تو امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان گواہوں سے قصاص لیا جائیگا اس لیے کہ یہ فلاں کے قتل ہونے کا سبب بنے ہیں گویا انہوں نے ہی فلاں کو قتل کیا ہے۔

وصحَّ نكاحه و طلاقه و عتقه ای اعتاقه فانَّ هذه العقود تصحُّ عندنا مع وجود الاكراه قیاساً علی صحَّتها مع الهزل و عند الشافعی لا تصحُّ و رجع بقيمة العبد و نصف المسمی ان لم یطأ ای یرجع المکره علی من اكرهه فی صورة الاكراه بالاعتاق بقيمة العبد لانَّ الاعتاق من حیث انه اتلاف یضاف الی الحامل لانَّ الاتلاف فعل فیمكن فيه جعل الفاعل آلة للحامل و ان لم یمكن ذالك فی القول و یرجع علیه فی الاكراه بالطلاق بنصف المسمی ان لم یوجد الدخول لانَّ نصف المسمی فی معرض السقوط بان تجی الفرقة من قبل المرأة فیتأكد بالطلاق قبل الدخول فمن هذا الوجه یكون اتلافاً فیضاف الی الحامل بجعل الفاعل آلة له بخلاف ما بعد الدخول لانَّ المهر تقرَّر بالدخول و لقائل ان یقول المهر یجب بالعقد و الطلاق شرطه و الحكم لا یضاف الیه و ایضاً سقوطه بالفرقة مجرد و هم فلا اعتبار له .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس کا نکاح کرنا اور اس کا طلاق دینا اور اس کا عتق یعنی اس کا آزاد کرنا اس لیے کہ یہ عقد صحیح ہوتے ہیں ہمارے نزدیک اگر اہ کے باوجود خوش طبعی کیساتھ ان کے صحیح ہونے پر قیاس کرتے ہوئے، اور امام شافعیؒ کے نزدیک صحیح نہیں، اور رجوع کرے غلام کی قیمت کا اور طے شدہ مہر کے نصف کا اگر اس نے وطی نہ کی ہو یعنی مکڑہ رجوع کریگا اس شخص پر جس نے اسے مجبور کیا اعتاق کے اگر اہ کی صورت میں غلام کی قیمت کیساتھ، اس لیے کہ آزاد کرنا اس حیثیت سے کہ یہ ضائع کرنا ہے، منسوب ہوتا ہے ابھارنے والے کی طرف اس لیے کہ اتلاف ایک فعل ہے پس ممکن ہوگا اس میں فاعل کو ابھارنے والے کا آلہ بنانا اگرچہ ممکن نہیں یہ قول میں، اور رجوع کریگا اس پر طلاق کے اگر اہ کی صورت میں طے شدہ مہر کے نصف کا اگر دخول نہ پایا گیا اس لیے کہ طے شدہ مہر کا نصف ساقط ہونے کے قریب تھا بایں طور کہ فرقت آجائے عورت کی جانب سے پس پختہ ہو گیا مہر دخول سے پہلے طلاق کی وجہ سے پس اس وجہ سے یہ ضائع کرنا ہوگا پس منسوب ہوگا ابھارنے والے کی طرف فاعل کو اس کا آلہ بنانے کے ساتھ بخلاف دخول کے مابعد کے اس لیے کہ مہر پختہ ہو چکا ہے دخول کے ساتھ، اور کہنے والے کے لیے جائز ہے وہ کہے کہ مہر عقد کے ساتھ واجب ہوتا ہے اور طلاق اس کی شرط ہے اور حکم اس کی طرف منسوب نہیں ہوتا اور نیز فرقت کی وجہ سے اس کا ساقط ہونا محض ایک وہم ہے پس اس کا کوئی اعتبار نہیں۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو مجبور کیا کہ وہ اپنی بیوی کو طلاق دے یا نکاح کرے یا اپنا غلام آزاد کرے پھر اس نے مجبوراً یہ کام کر لیے تو صحیح ہے اب طلاق نکاح اور عتاق واقع ہو جائیں گے اس لیے کہ اگر اہ کے باوجود ہمارے نزدیک یہ عقد صحیح ہو جائیں گے اور امام شافعیؒ کے نزدیک اگر اہ کی حالت میں یہ عقد صحیح نہیں ہوتے، ہم ان عقد کو ہزل کی صورت پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر کسی نے مذاق اور خوش طبعی کے طور پر نکاح کیا یا طلاق دی یا غلام آزاد کیا تو نکاح و طلاق اور عتاق واقع ہو جائیں گے۔

(ورجع... الخ) اگر اگر اہ کے نتیجے میں مکڑہ نے اپنے غلام کو آزاد کر لیا یا اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو اعتاق کی صورت میں غلام کی قیمت کا مکڑہ سے رجوع کریگا اور طلاق کی صورت میں دیکھیں گے کہ طلاق قبل الدخول ہے یا بعد الدخول، اگر قبل الدخول ہو تو مکڑہ سے اپنی بیوی کے طے شدہ مہر کے نصف کا رجوع کریگا اور اگر بعد الدخول ہو تو پھر مکڑہ سے بالکل رجوع نہیں کریگا۔

(لان اعتاق... الخ) یہاں سے اعتاق کی صورت میں رجوع کی دلیل بیان کرتے ہیں اسلئے کہ اعتاق اتلاف ہے (اپنے غلام کو گویا ضائع کرنا ہے) تو یہ اعتاق مکڑہ کی طرف منسوب ہوگا پس گویا کہ مکڑہ نے اس کے غلام کو آزاد کر دیا

لہذا مکرہ ضامن ہوگا۔

(لان الاتلاف... الخ) یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اعتاق جو کہ ایک لحاظ سے اتلاف ہے مکرہ کی طرف کیوں منسوب ہوگا؟ حاصل یہ ہے کہ اتلاف فعل ہے اور پیچھے گزرا کہ فعل میں فاعل حامل کا آلہ ہوتا ہے اگرچہ قول میں فاعل حامل کا آلہ نہیں ہوتا (مثلاً اگر دوسرے کو بیچ پر مجبور کیا اور اس نے بعت کہہ دیا تو اب بائع مکرہ کا آلہ نہ ہوگا) لہذا یہاں اعتاق اتلاف میں مکرہ مکرہ کا آلہ ہوگا اور فعل ذی الآلہ کی طرف منسوب ہوتا ہے لہذا اتلاف یعنی اعتاق بھی مکرہ کی طرف منسوب ہوگا جو کہ ذی الآلہ ہے۔

(لان... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ اگر اکراہ کی صورت میں مکرہ نے طلاق قبل الدخول دے دی تو مکرہ سے نصف مہر کا رجوع کریگا حاصل یہ ہے کہ مکرہ کی بیوی کے نصف مہر میں احتمال تھا کہ وہ ساقط ہو جائے بایں طور کہ عورت کی جانب سے ان دونوں میاں بیوی کے درمیان فرقت واقع ہو جائے مثلاً اس کی بیوی مرتد ہو جائے اور نکاح زائل ہو جائے لیکن مکرہ نے زبردستی طلاق دلو اگر گویا اس نصف مہر کو پختہ کر دیا جسکے ساقط ہونے کا احتمال تھا جب عورت کی جانب سے فرقت ہو تو مرد پر مہر کے سلسلے میں کوئی چیز واجب نہیں ہوتی اور پختہ کرنا واجب کرنے کے مشابہ ہے، گویا مکرہ نے مکرہ پر نصف مہر واجب کر دیا لہذا یوں سمجھیں گے کہ مکرہ نے اس کا مال تلف کر دیا پس ہم فاعل یعنی مکرہ کو مکرہ کا آلہ بناتے ہوئے اس اتلاف کو مکرہ کی طرف منسوب کریں گے لہذا وہ نصف مہر کا ضامن ہوگا۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ کہ طلاق قبل الدخول میں مکرہ کو نصف مہر کا ضامن بنایا جاتا ہے لیکن طلاق بعد الدخول میں اس کو ضامن نہیں بنایا جاتا؟ اس کا جواب دیا کہ دخول کی وجہ سے شوہر پر مہر پختہ ہو جاتا ہے اس لیے طلاق بعد الدخول کی وجہ سے مکرہ اس کا رجوع نہیں کر سکتا دخول سے پہلے مہر پختہ نہیں ہوتا بلکہ اسکے ساقط ہونے کا احتمال ہوتا ہے کما مر، اس لیے طلاق قبل الدخول کی صورت میں مکرہ مکرہ سے نصف مہر کا رجوع کر سکتا ہے۔

(ولقائل... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض ذکر کرتے ہیں کہ جس طرح طلاق بعد الدخول میں مکرہ، مکرہ سے مہر کا رجوع نہیں کر سکتا چاہیے کہ طلاق قبل الدخول میں رجوع نہ کر سکے اس کی شارح نے دو وجہیں ذکر کی ہیں، پہلی وجہ یہ ہے کہ مہر نفس عقد (نکاح) کے ساتھ واجب ہوتا ہے یعنی مہر کے وجوب کا سبب نکاح ہے اور طلاق اس کی شرط ہے اور حکم کو شرط کی طرف منسوب نہیں کیا جاتا ہے لہذا ہم یوں نہیں کہیں گے کہ مکرہ نے جو اپنی بیوی کو نصف مہر ادا کیا تو طلاق کی وجہ سے ہے بلکہ یوں کہیں گے کہ اس نے نصف مہر نکاح کی وجہ سے ادا کیا ہے، اور نکاح میں تو کوئی اکراہ نہیں ہے لہذا طلاق قبل الدخول میں بھی نصف مہر کا رجوع مکرہ سے جائز نہیں ہونا چاہیے، اور دوسری وجہ یہ ہے کہ یہ کہنا کہ نصف مہر کو مکرہ نے پختہ کر دیا اسلئے کہ اس کے ساقط ہونے کا احتمال تھا بایں طور کہ ہو سکتا تھا کہ عورت کی جانب سے فرقت واقع ہو جائے، یہ ایک وہم محض ہے جس کا کوئی اعتبار نہیں ہے، جب اس کا کوئی اعتبار نہیں ہے تو چاہیے کہ مکرہ نصف مہر کا مکرہ سے رجوع نہ کر سکے۔

وَنَذْرُهُ وَيَمِينُهُ وَظَهَارُهُ وَرَجْعَتُهُ وَآيِلَاءُهُ وَفَيْئُهُ فِيهِ وَاسْلَامُهُ بِلا قَتْلِ لَوْ رَجَعَ الْاَصْلُ عِنْدَنَا اِنْ كُلَّ عَقْدٍ لَا يَحْتَمِلُ الْفَسْخَ فَلَا كِرَاهَ لَا يَمْنَعُ نَفَاذَهُ وَكَذَلِكَ كُلُّ مَا يَنْفُذُ مَعَ الْهَزْلِ يَنْفُذُ مَعَ الْاِكْرَاهِ وَالْاِسْلَامُ اِنَّمَا يَصْحُ مَعَ الْاِكْرَاهِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ اُمِرْتُ اَنْ اِقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا اِلَهَ اِلَّا اللَّهُ فَلَا سَلَامَ يَصْحُ مَعَ خَوْفِ الْقَتْلِ لَكِنْ اِذَا اسْلَمَ الْمُكْرَهُ ثُمَّ ارْتَدَّ لَا يُقْتَلُ لِتَمَكُّنِ الشَّبْهِةِ فِي اسْلَامِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس کی نذر اور اس کی قسم اور اس کا ظہار اور اس کا رجوع کرنا اور اس کا ایلاء کرنا اور اس میں اور اس کا اسلام لانا بغیر قتل کے اگر رجوع کر لیا، ہمارے نزدیک اصل یہ ہے کہ ہر وہ عقد جو فسخ کا احتمال نہ رکھے پس اکراہ اس کے نافذ ہونے سے مانع نہیں ہوتا اور اسی طرح ہر وہ عقد جو خوش طبعی کے ساتھ نافذ ہو جاتا ہے وہ نافذ ہو جاتا ہے اگر وہ کیساتھ، اور اسلام جزیں نیست کہ صحیح ہے اگر وہ کے ساتھ بوجہ نبی ﷺ کے اس قول کے کہ مجھے امر کیا گیا ہے کہ لوگوں سے قتال کروں حتیٰ وہ یہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں، پس اسلام قتل کے خوف کے ساتھ صحیح ہے لیکن اگر وہ مسلمان ہو جائے پھر مرتد ہو جائے تو اس کو قتل نہ کیا جائیگا بوجہ شبہ کے راسخ ہونے کے اس کے مسلمان ہونے میں۔

﴿توضیح﴾

(ونذرہ... الخ) اگر کسی نے جبراً نذر مانی مثلاً کہا کہ اللہ میرے اس مریض کو شفا دے تو میں تین روزے رکھوں گایا حالت اکراہ میں قسم اٹھالی یا ظہار کیا یعنی اپنی بیوی کو کہا انت علی کظہر امی (تو مجھ پر میری ماں کی پشت کی طرح ہے) یا اپنی بیوی کو طلاق دی ہوئی تھی اگر وہ کیساتھ اس سے رجوع کر لیا یا ایلاء کیا یعنی اپنی بیوی کو کہا اللہ کی قسم میں چار ماہ تیرے قریب نہیں آؤنگا یا اگر وہ کی حالت میں اپنے اس ایلاء سے رجوع کر لیا تو یہ صحیح ہے اور یہ تمام امور نافذ ہو جائیں گے، اسی طرح اگر کسی نے حالت اکراہ میں اسلام قبول کیا تو اس کا اسلام صحیح ہوگا لیکن اگر بعد میں مرتد ہو گیا تو اسے قتل نہیں کیا جائیگا۔

(الاصل... الخ) یہاں سے ان تمام عقود کے صحیح ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں جو اوپر مذکور ہوئے حاصل یہ ہے کہ یہاں دو ضابطے ہیں، ایک یہ ہے کہ ہر وہ عقد جو فسخ ہونے کا احتمال نہ رکھے اگر وہ اسکے نافذ ہونے سے مانع نہیں ہوتا (یعنی وہ اکراہ کیساتھ منعقد اور نافذ ہو جاتا ہے) مذکورہ تمام عقود ایسے ہیں جو فسخ کا احتمال نہیں رکھتے اس لیے کہ مثلاً آزادی فسخ ہونے کا احتمال نہیں رکھتی، جب ایک مرتبہ واقع ہو جائے تو دوبارہ وہ آزاد غلام نہیں بنتا، جب مذکورہ تمام عقود فسخ کا احتمال نہیں رکھتے تو اکراہ کے باوجود یہ نافذ ہو جائیں گے اور دوسرا ضابطہ یہ ہے کہ ہر وہ عقد جو ہزل (مذاق، خوش طبعی) کے ساتھ نافذ ہو جائے وہ اکراہ کیساتھ بھی نافذ ہو جاتا ہے مذکورہ تمام عقود ہزل کے ساتھ نافذ ہو جاتے ہیں مثلاً کسی نے مذاق میں اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو واقع ہو جائیگی لہذا اکراہ کے ساتھ بھی مذکورہ عقود نافذ ہو جائیں گے۔

(والا سلام... الخ) یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے کہ اسلام منسوخ ہونے کا احتمال رکھتا ہے بایں طور کہ اسلام کے بعد ارتداد ممکن ہے پس اکراہ کیساتھ اسلام صحیح نہیں ہونا چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ اکراہ کیساتھ اسلام کے صحیح ہونے کی وجہ ایک حدیث ہے حضور ﷺ نے ارشاد فرمایا مجھے حکم دیا گیا ہے کہ میں لوگوں سے قتال کروں حتیٰ کہ وہ یہ کہیں کہ اللہ کے سوا کوئی معبود نہیں اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جب قتل کے خوف سے اسلام قبول کر لیا جائے تو وہ صحیح ہوتا ہے لیکن اکراہ کے نتیجے میں اگر مکرمہ مسلمان ہو جائے پھر مرتد ہو جائے تو اسکو ارتداد کی وجہ سے قتل نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ اس مرتد کو قتل کیا جاتا ہے جو پہلے سچے دل سے مسلمان ہو اور یہاں اس بات کا احتمال ہے کہ مکرمہ نے نفاق کے ساتھ اسلام قبول کیا ہو۔

لا ابراءہ مدیونہ او کفیلہ وردتہ فلا تبین عرسہ ولو زنی یحذّ الا اذا اکرهہ السلطان هذا عند ابی حنیفۃ وعندہما لا یحذّ، اقول کون الا کراہ مسقطاً للحدّ متفق علیہ فیما بینہم بل هذا الاختلاف انما هو فی تحقیق الا کراہ من غیر السلطان فان عند ابی حنیفۃ الا کراہ لا یتحقق من غیر السلطان فالزنا لا یكون مع الا کراہ فیحدّ واذا اکره السلطان فزنی لا یحدّ لوجود الا کراہ هنا وعندہما الا کراہ یتحقق من السلطان وغیرہ فلا یحدّ فی الصورتین .

﴿ترجمہ﴾

صحیح نہیں ہے بری کرنا اپنے مدیون کو یا اپنے کفیل کو اور (صحیح نہیں) اس کا مرتد ہونا پس بائ نہ ہوگی اس کی بیوی اور اگر زنا کیا تو اسکو حد لگائی جائیگی مگر جب کہ اس کو مجبور کرے سلطان، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو حد جاری نہیں کی جائیگی، میں کہتا ہوں کہ اکراہ کا حد ساقط کرنے والا ہونا اتفاقی ہے ان حضرات کے درمیان بلکہ یہ اختلاف جزیں نیست کہ اکراہ کے ثابت ہونے میں ہے غیر سلطان کی جانب سے پس تحقیق امام صاحب کے نزدیک اکراہ متحقق نہ ہوگا غیر سلطان کی جانب پس زنا اکراہ کیساتھ نہ ہوگا سو اس کو حد لگائی جائے گی اور اگر اسکو سلطان نے مجبور کیا پھر اس نے زنا کر لیا تو حد نہیں لگائی جائیگی بوجہ یہاں اکراہ کے پائے جانے کے اور صاحبین کے نزدیک اکراہ ثابت ہوتا ہے سلطان اور غیر سلطان کی جانب سے پس اس کو حد نہیں لگائی جائیگی دونوں صورتوں میں۔

﴿توضیح﴾

(لا ابراء... الخ) اگر کسی نے دوسرے کو مجبور کیا کہ تم اپنے مدیون (مقروض) کو دین سے بری کر دو یا اپنے کفیل کو دین کے مطالبہ سے بری کر دو پھر اس نے اپنے مدیون یا کفیل کو بری کر دیا تو مدیون بری ہوگا اور نہ ہی کفیل، اسی طرح اگر کسی کو مرتد ہونے پر مجبور کیا گیا پھر وہ مرتد ہو گیا تو اس کا ارتداد صحیح نہ ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ اکراہ کا اثر حسیات میں ظاہر ہوتا ہے دین حسی نہیں ہوتا بلکہ ثابت فی الذمہ ہوتا ہے اسی طرح ارتداد بھی حسی شے نہیں ہے بلکہ حکمی ہے لہذا اکراہ کا اثر یہاں نہ ہوگا۔

(فلاتبین... الخ) اگر ارتداد پر مجبور کیا پھر مکڑہ مرتد ہو گیا تو اس کی بیوی بائنے نہ ہوگی اسلئے کہ بینونت ارتداد کی فرع ہے جب ارتداد متحقق نہیں ہے کما صر تو اس کی بیوی بائنے بھی نہ ہوگی۔

(ولو زنی... الخ) اگر کسی کو زنا پر مجبور کیا گیا پھر اس نے زنا کر لیا تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اگر اسے غیر سلطان نے مجبور کیا ہو تو اس پر حد جاری ہوگی اور اگر اسے سلطان نے مجبور کیا ہو تو حد جاری نہ ہوگی اور صاحبین فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں اس پر حد جاری نہ ہوگی۔

(اقول... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے وہم یہ ہے کہ اگر غیر سلطان زنا پر مجبور کرے تو شاید اس کا یہ اکراہ حد زنا کو امام صاحب کے نزدیک ساقط نہیں کرتا اور صاحبین کے نزدیک ساقط کر دیتا ہے، اس وہم کو دور کر دیا کہ اس بات پر اتفاق ہے کہ اکراہ حد زنا کو ساقط کر دیتا ہے اختلاف اس بات میں ہے کہ غیر سلطان کی جانب سے اکراہ متحقق ہو سکتا ہے یا نہیں امام صاحب کے نزدیک اکراہ غیر سلطان کی جانب سے متحقق ہی نہیں ہوتا اور صاحبین کے نزدیک اکراہ سلطان اور غیر سلطان دونوں سے متحقق ہو سکتا ہے چونکہ امام صاحب کے نزدیک غیر سلطان کی جانب سے اکراہ متحقق نہیں ہوتا اسلئے اگر غیر سلطان نے کسی کو زنا پر مجبور کیا پھر اس نے زنا کر لیا تو زنا اکراہ کیساتھ نہ ہوگا لہذا اس پر حد زنا جاری کی جائیگی اور اگر سلطان نے زنا پر مجبور کیا پھر اس نے زنا کر لیا تو اب حد جاری نہ ہوگی اسلئے کہ اب اکراہ متحقق ہے اور صاحبین کے نزدیک چونکہ اکراہ سلطان اور غیر سلطان دونوں کی جانب سے متحقق ہوتا ہے اس لیے مکڑہ پر دونوں صورتوں میں حد جاری نہ ہوگی۔

﴿کتاب الحجر﴾

هو منع نفاذ تصرف قولی انما قال هذا لان الحجر لا يتحقق في افعال الجوارح فالصبي اذا اتلف مال الغير يجب الضمان وكذا المجنون وسببه الصغر والجنون والرق فلم يصح طلاق صبي ومجنون غلب اي المجنون المغلوب هو الذي اختلط عقله بحيث يمنع جريان الافعال والاقوال على نهج العقل الا نادراً او غير المغلوب هو الذي يختلط كلامه فيشبه كلامه مرة كلام العقلاء ومرة لا وهو المعتوه وسيجي حكمه.

﴿ترجمہ﴾

حجر روکنا ہے تصرف قولی کے نافذ ہونے سے جزیں نیست کہ مصنف نے یہ کہا اسلئے کہ حجر اعضاء کے افعال میں ثابت نہیں ہوتی پس بچہ جب غیر کے مال کو ہلاک کر دے تو ضمان واجب ہوگا اور اسی طرح مجنون ہے اور اس کا سبب نابالغ ہونا اور مجنون ہونا اور مملوک ہونا ہے پس صحیح نہ ہوگی بچے اور اس مجنون کی طلاق جو مغلوب ہو یعنی مجنون مغلوب، وہ وہ ہے جسکی عقل میں اختلاط ہو اس طور پر کہ وہ مانع ہو افعال اور اقوال کے جاری ہونے سے عقل کے طریقے پر مگر بہت کم، یا غیر مغلوب، وہ وہ ہے

جس کے کلام میں اختلاط ہو پس مشابہ ہو اس کا کلام کبھی سمجھاروں کے کلام کے اور کبھی نہ ہو، اور وہ معتوہ ہے اور عنقریب اس کا حکم آئے گا۔

﴿توضیح﴾

حجر کا لغوی معنی ہے روکنا، عقل کو حجر کہتے ہیں اسلئے کہ وہ قبح سے روکتی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ نے فرمایا: هل فی ذالک قسم لذی حجر ای لذی عقل، اور اصطلاحی معنی یہ ہے کہ تصرف قولی کے نافذ ہونے سے روکنا مثلاً غلام پر حجر قائم ہو جائے تو اس کے تصرفات قولیہ مثلاً بیع و شراء نافذ نہ ہوں گی۔

(انما قال... الخ) یہاں سے تصرف قولی کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے تصرف قولی اسلئے کہا کہ حجر صرف تصرف قولی کے نفاذ سے مانع ہوتا ہے تصرف فعلی کے نفاذ سے مانع نہیں ہوتا، یعنی حجر کے باوجود تصرف فعلی نافذ ہو جاتا ہے مثلاً بچے یا مجنون نے کسی کا مال تلف کر دیا یہ تصرف فعلی ہے جو نافذ ہوگا لہذا ضمان واجب ہوگا۔

(وسبہ... الخ) یہاں سے حجر کے اسباب بیان کرتے ہیں، حجر کے اسباب تین ہیں، صغر یعنی نابالغ ہونا اور جنون اور رقت، (یعنی مملوک ہونا)

(فلم یصح... الخ) یہ ماقبل پر تفریع ہے کہ چونکہ صغر اور جنون حجر کا سبب ہیں اسلئے کہ اگر بچے یا مجنون مغلوب نے اپنی بیوی کو طلاق دے دی تو یہ صحیح نہ ہوگا۔

(المجنون... الخ) یہاں سے مجنون اور مغلوب اور مجنوب غیر مغلوب کی تعریف کرتے ہیں کہ مجنون مغلوب وہ ہے جسکی عقل میں فتور ہو یاں طور کہ اس کی باتیں اور اس کے افعال بہت کم عقل کے موافق ہوں، اور مجنوب غیر مغلوب وہ ہے جس کی کلام میں فتور ہو، کبھی تو اس کی باتیں سمجھاروں کی طرح ہوں اور کبھی ایسی نہ ہوں، مجنون غیر مغلوب کو معتوہ بھی کہتے ہیں، شارح کہتے ہیں کہ اس کا حکم آگے آئے گا وہ یہ ہے کہ معتوہ کا حکم سمجھار بچے کی طرح ہے جس طرح مجنون مغلوب کا حکم غیر سمجھار بچے کی طرح ہوتا ہے۔

وَعَتَقَهُمَا وَاقْرَأَهُمَا وَصَحَّ طَلَاقُ الْعَبْدِ وَاقْرَأَهُ فِي حَقِّ نَفْسِهِ لَا فِي حَقِّ سَيِّدِهِ فَلَوْ اقْرَأَ الْإِبْدَ الْمَحْجُورُ بِمَالٍ أُخِّرَ إِلَى عَتَقِهِ وَبَحْدٍ وَقَوْدٍ عُجِّلَ فَإِنَّهُ فِي حَقِّ دَمِهِ مُبْقَى عَلَى أَصْلِ الْإِدْمِيَةِ حَتَّى لَا يَصَحَّ اقْرَأَ مُوَلَاهُ بِذَلِكَ عَلَيْهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور (صحیح ہے) ان کا آزاد کرنا اور ان کا اقرار، اور صحیح ہے غلام کا طلاق دینا اور اس کا اقرار کرنا اسکے نفس کے حق میں نہ کہ اس کے مولیٰ کے حق میں پس اگر اقرار کیا یعنی غلام مجبور نے مال کا تو موخر کیا جائیگا اس کی آزادی تک اور (اگر اقرار کیا) حد یا

قصاص کا تو جلدی کی جائیگی، اس لیے کہ وہ اپنے خون کے حق میں باقی رکھا جاتا ہے آدمیت کی اصل پر حق کہ صحیح نہیں ہے اس بارے میں اس کے مولیٰ کا اقرار اس کے خلاف۔

﴿توضیح﴾

(وعتقهما... الخ) بچے اور مجنون نے اگر اپنا غلام آزاد کر دیا یا کسی کے حق میں مال کا اقرار کر لیا تو یہ صحیح نہیں ہے۔
(وصح... الخ) غلام اگر اپنی بیوی کو طلاق دے تو یہ صحیح ہے اور اگر غلام نے کسی شے کا اقرار کر لیا تو یہ اقرار اس کے اپنے حق میں صحیح ہوگا اور اپنے مولیٰ کے حق میں صحیح نہ ہوگا اسکی صورت یہ ہے کہ غلام نے اپنے ذمے کسی کے مال کا اقرار کر لیا تو یہ مال اس پر فی الحال لازم نہ ہوگا بلکہ اسکے آزاد ہونے کے بعد اس غلام سے یہ مال مقربہ لیا جائیگا اس لیے کہ فی الحال یہ غلام اور اس غلام کے پاس جو مال ہے وہ بھی مولیٰ کا ہے اگر فی الحال اس پر مال لازم کیا جائے تو درحقیقت یہ مولیٰ پر لازم ہوگا لہذا فی الحال جائز نہیں آزادی کے بعد مولیٰ کا حق ختم ہو جائیگا لہذا اس وقت اس سے مال کا مطالبہ کیا جائیگا لیکن اگر غلام نے حد کا اقرار کر لیا مثلاً کہا میں نے زنا کیا ہے یا قصاص کا اقرار کیا مثلاً کہا میں نے زید کو قتل کیا ہے تو اب اس پر فی الحال حد و قصاص جاری ہونگے، حد فی الحال اس لیے لازم ہوگی کہ اگر حد فی الحال جاری ہو تو اسی کے خلاف جاری ہوگی نہ کہ مولیٰ کے خلاف کیونکہ مولیٰ کے خلاف لزوم مال میں ہو سکتا ہے اور یہاں اس نے مال کا اقرار نہیں کیا اور قصاص فی الحال اسلئے جاری ہوگا کہ غلام اپنے خون کے حق میں اصل آدمیت پر باقی رہتا ہے (یعنی خون کے معاملے میں غلام کا انسان ملحوظ ہوتا ہے اس کا مال ہونا ملحوظ نہیں ہوتا) اور آدمی پر قصاص جاری ہو سکتا ہے۔

(حتی لا یصح... الخ) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ خون کے معاملے میں غلام میں آدمیت ملحوظ ہوتی ہے کہ مولیٰ اپنے غلام کے خلاف قصاص کا اقرار نہیں کر سکتا مثلاً یہ نہیں کہہ سکتا کہ میرے غلام نے زید کو قتل کیا ہے اگر خون کے حق میں غلام میں مالیت ملحوظ ہوتی آدمیت ملحوظ نہ ہوتی تو مولیٰ کا یہ اقرار صحیح ہوتا اسلئے کہ اپنے مال کا دوسرے کے لیے اقرار صحیح ہوتا ہے۔

وَمَنْ عَقَدَ مِنْهُمْ وَهُوَ يَعْقِلُهُ أَجَازٌ وَلِيُّهُ أَوْ رَدَّ قَوْلُهُ مِنْهُمْ يَرْجِعُ إِلَى الصَّبِيِّ وَالْعَبْدِ وَالْمَجْنُونِ فَإِنَّ الْمَجْنُونِ قَدْ يَعْقِلُ الْبَيْعَ وَالشِّرَاءَ وَيَقْصِدُهُمَا وَإِنْ كَانَ لَا يَرْجِعُ الْمَصْلِحَةَ عَلَى الْمَفْسَدَةِ وَهُوَ الْمَعْتَوَةُ الَّذِي يَصْلَحُ وَكَيْلًا مِنَ الْغَيْرِ وَالْمَرَادُ بِالْعَقْدِ فِي قَوْلِهِ وَمَنْ عَقَدَ مِنْهُمْ الْعُقُودَ الدَّائِرَةَ بَيْنَ النِّفْعَةِ وَالْمَضَرَّةِ بِخِلَافِ الْإِتِّهَابِ فَإِنَّهُ يَصَحُّ بِلَا إِجَازَةِ الْوَلِيِّ وَبِخِلَافِ الطَّلَاقِ وَالْعَتَاقِ فَإِنَّهُمَا لَا يَصَحَّانِ وَإِنْ أَجَازَهُمَا الْوَلِيُّ وَإِنْ أَتْلَفُوا شَيْئًا ضَمِنُوا لِمَا بَيْنَنَا أَنَّهُ لَا حَجَرَ فِي أَعْمَالِ الْجَوَارِحِ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے ان میں سے کوئی عقد کیا حالانکہ وہ اس کو سمجھتا ہے تو اجازت دیدے اس کا ولی یا رد کردے، مصنف کا قول

منہم راجع ہے بچے اور غلام اور مجنون کی طرف اسلئے کہ مجنون کبھی بیع اور شراء کو سمجھتا ہے اور ان کا قصد کرتا ہے اگرچہ وہ ترجیح نہیں دے سکتا مصلحت کو فساد پر، اور وہ معتوہ ہے جو صلاحیت رکھتا ہے غیر کا وکیل بننے کی اور مصنف کے قول ومن عقد منہم میں عقد سے مراد وہ عقد ہیں جو منفعت اور مضرت کے درمیان دائر ہوں بخلاف ہبہ قبول کرنے کے اسلئے کہ یہ صحیح ہے بغیر ولی کی اجازت کے اور بخلاف طلاق دینے اور آزاد کرنے کے اسلئے کہ یہ دونوں صحیح نہیں اگر ولی ان کی اجازت دیدے، اور اگر انہوں نے کوئی شے تلف کردی تو ضامن ہونگے اس دلیل کی وجہ سے جو ہم نے بیان کی کہ اعضاء کے افعال میں کوئی حجر نہیں ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن عقد... الخ) بچے اور غلام اور مجنون میں سے کسی نے کوئی عقد کر لیا حالانکہ وہ عقد کو سمجھتا ہے تو اس کے ولی کو دو اختیار ہیں چاہے تو اس عقد کی اجازت دے اور چاہے تو رد کر دے۔

(قوله منہم... الخ) یہ منہم کی ضمیر کے مرجع کا بیان ہے کہ اس کا مرجع بچہ، غلام اور مجنون ہے۔

(فان المجنون... الخ) یہاں سے مجنون کے عقد کے جائز ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس کا عقد اس لیے جائز ہے کہ یہ بیع اور شراء کو سمجھتا ہے یعنی یہ سمجھتا ہے کہ بیع مبیع کو سب کرنے والی ہے اور شراء مبیع کو کھینچنے والی ہے اور مجنون بیع و شراء کا قصد بھی کرتا ہے یعنی بیع کے سالب ہونے اور شراء کے جالب ہونے کا قصد کرتا ہے، اگرچہ اس میں اتنی صلاحیت نہیں ہوتی کہ وہ مصلحت کو نقصان پر ترجیح دے سکے یہ وہ مجنون ہوتا ہے جسے معتوہ کہتے ہیں اور جو دوسرے کا وکیل بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔ (والمراد... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان تینوں میں سے کسی نے عقد کر لیا تو ولی اس عقد کی اجازت بھی دے سکتا ہے اور رد بھی کر سکتا ہے یہ منقوض ہے اہتہاب (ہبہ قبول کرنے کے) کیساتھ، اسلئے کہ اگر انہیں سے کسی کو کوئی چیز ہبہ کی گئی پھر اس نے یہ ہبہ قبول کر لیا تو صحیح ہوگا اگرچہ ولی اجازت نہ دے اور اسی طرح آپ کا یہ قول منقوض ہے طلاق وعتاق کے ساتھ کیونکہ اگر ان میں سے کسی نے اپنی بیوی کو طلاق دیدی یا اپنا غلام آزاد کر دیا تو یہ صحیح نہیں اگرچہ ولی نے طلاق وعتاق کی اجازت دیدی ہو؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ مصنف کی عبارت میں عقد سے مراد وہ عقد ہیں جو نفع اور نقصان کے درمیان دائر ہیں جیسے بیع و شراء، ان میں نفع بھی ہو سکتا ہے اور نقصان بھی، اب اہتہاب اور طلاق وعتاق کے ساتھ نقصان وارد نہ ہوگا اسلئے کہ اہتہاب میں نفع محض ہے نقصان بالکل نہیں ہے اور طلاق وعتاق میں مضرت محضہ ہے نفع بالکل نہیں ہے۔

(وان اتلفوا... الخ) اگر ان تینوں میں سے کسی نے کوئی شے تلف کردی تو وہ ضامن ہوگا اسلئے کہ کسی کا

مال تلف کرنا افعال کی قبیل سے ہے نہ کہ اقوال کی قبیل سے، اور حجر اقوال میں ہوتی ہے، اعضاء کے افعال میں حجر نہیں ہوتی یعنی حجر تصرفات فعلیہ کے نافذ ہونے سے مانع نہیں ہوتی لہذا یہ ضامن ہونگے۔

وَلَا يُحَجِّرُ حُرٌّ مَكْلَفٌ بِسَفْهِهِ وَفَسْقٍ وَدِينَ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَعِنْدَهُمَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يُحَجِّرُ عَلَى سَفْهِهِ وَ أَيْضاً إِذَا طَلَبَ الْقَاضِي غَرْمَاءَ الْمُفْلِسِ الْحَجَرَ عَلَيْهِ حَجَرَ الْقَاضِي وَمَنْعَهُ مِنَ الْبَيْعِ وَالْإِقْرَارِ وَعِنْدَهُمَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ يُحَجِّرُ عَلَى الْفَاسِقِ زَجْرًا لَهُ بَلْ مَفْتٍ مَاجِنٍ وَطَبِيبٍ جَاهِلٍ وَمُكَارٍ مُفْلِسٍ إَعْلَمَ أَنَّ أَبَا حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ يَرَى الْحَجَرَ عَلَى هَوْلَاءِ الثَّلَاثَةِ دَفْعاً لَضَرَرِهِمْ عَنِ النَّاسِ فَالْمُفْتِي الْمَاجِنُ هُوَ الَّذِي يُعَلِّمُ النَّاسَ الْحِيلَ وَالْمُكَارِي الْمُفْلِسُ هُوَ الَّذِي يُكَارِي الدَّابَّةَ وَيَأْخُذُ الْكِرَاءَ فَإِذَا جَاءَ أَوْانَ السَّفَرِ لَا دَابَّةَ لَهُ فَانْقَطَعَ الْمُكْتَرِي عَنِ الرَّفْقَةِ .

﴿ترجمہ﴾

اور مجبور نہیں کیا جائیگا آزار عاقل بالغ کو اسکے بے وقوف ہونے کی وجہ سے اور فسق کی وجہ سے اور دین (قرض) کی وجہ سے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک بے وقوف پر حجر قائم کی جائیگی اور نیز جب قاضی سے مفلس کے قرض خواہ مطالبہ کریں اس پر حجر قائم کرنے کا تو قاضی اسکو مجبور کر دے اور اسکو روک دے بیع اور اقرار سے اور صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک فاسق پر حجر قائم کی جائے گی اسے تنبیہ کرنے کیلئے، بلکہ (مجبور کیا جائیگا) بے پروا مفتی کو اور بے علم طبیب کو اور جانور کرائے پر دینے والے نادار کو، جان تو کہ امام صاحب ان تینوں پر حجر روا سمجھتے ہیں لوگوں سے انکے ضرر کو دور کرنے کیلئے، پس بے پروا مفتی وہ ہے جو لوگوں کو حیلے سکھاتا ہو اور جانور کرائے پر دینے والا نادار وہ ہے جو جانور کرائے پر دیتا ہو اور کرایہ لیتا ہو پس جب سفر کا وقت آجائے تو اسکے پاس کوئی جانور نہ ہو پس کرائے پر جانور لینے والا نکھڑ جائے اپنے ساتھیوں سے۔

﴿توضیح﴾

(ولا يحجر... الخ) آزاد عاقل بالغ پر حجر اس سبب سے قائم نہیں کی جائیگی کہ اس میں سفاهت ہے یعنی مال کو خلاف عقل اور خلاف مقتضی شرع خرچ کر ڈالتا ہے یا وہ فاسق ہے یا وہ مدیون ہے، سفاهت کی وجہ سے حجر قائم نہ کرنا امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اور امام شافعی کے نزدیک سفیہ پر حجر قائم کی جائے گی۔
(وایضاً... الخ) مفلس مدیون کے قرض خواہ قاضی سے اگر یہ مطالبہ کریں کہ اس مدیون پر حجر قائم کی جائے تو قاضی اس پر حجر قائم کرے اور بیع کرنے اور کسی کیلئے مال کا اقرار کرنے سے روک دے۔
(وعندهما... الخ) صاحبین اور امام شافعی کے نزدیک فاسق پر حجر قائم کی جائیگی اس پر حجر قائم کرنے کا مقصد ڈانٹ اور زجر ہے تاکہ وہ فضول خرچی اور لہو و لعب سے باز آجائے۔
(بل مفت... الخ) امام صاحب فرماتے ہیں کہ بے پروا منحولی مفتی اور جاہل طبیب اور جانور کرائے پر دینے والے مفلس آدمی پر حجر قائم کی جائیگی تاکہ لوگوں کو ضرر سے بچایا جاسکے۔

(فالمفتی... الخ) یہ مفتی ماجن کی وضاحت ہے کہ اس سے مراد ایسا آدمی ہے جو لوگوں کو (مسائل شرعیہ میں کسی شے کے لازم ہونے سے بچنے کے) حیلے سکھاتا ہے۔

(والمکاری... الخ) یہ مکاری مفلس کی وضاحت ہے کہ یہ ایسا شخص ہے جو جانور کرائے پر دیتا ہو اور کرایہ وصول کرتا ہو جب کوئی آدمی سفر کا ارادہ کرے اور اسکے پاس جانور لینے آئے تو اس کے پاس کرائے پر دینے کے لیے کوئی جانور موجود نہ ہو نتیجہ یہ نکلے کہ وہ شخص جو جانور لینے آیا تھا اپنے ساتھیوں سے اس سفر میں پیچھے رہ جائے اور طبیب جاہل وہ ہے جو بیمار کو مہلک دوا پلا دے خواہ وہ طبیب یہ جانتا ہو کہ یہ مہلک ہے یا نہ جانتا ہو اسی طرح جب وہ دو امریض کو ناموافق آجائے تو اس دوا کے ضرر کو وہ طبیب دور نہ کر سکتا ہو۔

فَإِنْ بَلَغَ غَيْرَ رَشِيدٍ لَمْ يُسَلِّمْ إِلَيْهِ مَالُهُ حَتَّى يَبْلُغَ خَمْسًا وَعَشْرِينَ سَنَةً وَصَحَّ تَصَرُّفُهُ قَبْلَهُ وَبَعْدَهُ يُسَلِّمُ إِلَيْهِ وَلَوْ بَلَّارُ شِدِّ إِعْلَمَ أَنَّ الصَّبِيَّ إِذَا بَلَغَ غَيْرَ رَشِيدٍ لَمْ يُسَلِّمْ إِلَيْهِ مَالُهُ اتِّفَاقًا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: وَلَا تَوْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ إِلَى قَوْلِهِ فَإِنْ آنَسْتُمْ مِنْهُمْ رُشْدًا. فَا بُو حَنِيفَةَ قَدَّرَ الْإِنْسَانَ بِالزَّمَانِ وَهُوَ خَمْسٌ وَعَشْرُونَ سَنَةً فَإِنَّ هَذَا سَنٌ إِذَا بَلَغَهُ الْمَرْءُ يُمَكِّنُ أَنْ يَصِيرَ جَدًّا لِأَنَّ أَدْنَى مَدَّةِ الْبُلُوغِ اثْنَا عَشْرَةَ حَوْلًا وَأَدْنَى مَدَّةِ الْحَمْلِ سِتَّةُ أَشْهُرٍ فَفِي هَذَا الْمَبْلَغِ يُمَكِّنُ أَنْ يُوَلَّدَ لَهُ ابْنٌ ثُمَّ فِي ضِعْفِ هَذَا الْمَبْلَغِ يُمَكِّنُ أَنْ يُوَلَّدَ لِابْنِهِ ابْنٌ فَالظَّاهِرُ أَنَّ يُونُسَ مِنْهُ رُشْدٌ مَا فِي سَنٍ خَمْسٍ وَعَشْرِينَ فَيُدْفَعُ فِيهِ إِلَيْهِ أَمْوَالُهُ وَقَبْلَ هَذَا السَّنِ إِنْ تَصَرَّفَ فِي مَالِهِ بَيْعًا أَوْ شِرَاءً أَوْ نَحْوَهَا يَصَحُّ تَصَرُّفُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَالَا لَا يَصَحُّ لِأَنَّهُ لَوْ صَحَّ لَمْ يَكُنْ مَنَعُ الْمَالِ عَنْهُ مَفِيدًا قَلْنَا بَلْ يُفِيدُ لِأَنَّ غَالِبَ تَبْذِيرِ السُّفَهَاءِ بِالْهَبَةِ فَيُمنَعُ الْمَالُ بِمَنَعِ الْهَبَةِ ثُمَّ بَعْدَ خَمْسٍ وَعَشْرِينَ سَنَةً يُسَلِّمُ إِلَيْهِ مَالُهُ وَإِنْ لَمْ يُونُسَ مِنْهُ رُشْدٌ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ فَإِنَّ هَذَا السَّنَ مَظَنَّةُ الرُّشْدِ فَيَدُورُ الْحُكْمُ مَعَهَا.

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بچہ بالغ ہو گیا در انحالیکہ وہ نا سمجھ ہے تو نہیں دیا جائیگا اس کو اس کا مال حتی کہ وہ پہنچ جائے پچیس سال کی عمر کو اور صحیح ہے اس کا تصرف اس سے پہلے، اور اس کے بعد اس کو مال دے دیا جائیگا اگر چہ (وہ) بغیر سمجھ کے ہو، جان تو کہ بچہ جب بالغ ہو جائے در اں حالیکہ وہ نا سمجھ ہو تو اس کو اس کا مال نہیں دیا جائیگا بالاتفاق، اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ”تم نہ دو بے وقوفوں کا ان کا مال“ اللہ تعالیٰ کے اس قول کہ ”اگر تم محسوس کرو ان سے سمجھ“ پس امام صاحبؒ نے ”محسوس کرنے“ کو زمانے کے ساتھ مقرر کیا ہے اور وہ پچیس سال ہیں اس لیے کہ اس عمر کو جب انسان پہنچ جائے تو ممکن ہے کہ وہ دادا بن جائے اس لیے کہ بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے اور حمل کی کم سے کم مدت چھ ماہ ہے پس اس عمر تک پہنچنے میں ممکن ہے کہ اس کا بیٹا پیدا ہو جائے پھر اس

﴿ توضیح ﴾

(وقیل... الخ) پچیس سال کی عمر تک پہنچنے سے پہلے اگر اس کم سمجھ آدمی نے اپنے مال میں کوئی تصرف کر لیا مثلاً بیع کردی یا شراء کر لی یا اس جیسا کوئی کام کیا تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس کا تصرف صحیح ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ اس کا تصرف صحیح نہ ہوگا صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ کم سمجھ والے آدمی کو اس کا مال نہیں دیا جاتا اگر اس کا یہ تصرف جو اس نے اپنے مال میں کیا ہے صحیح قرار دیا جائے تو اس سے مال روکنے کا کوئی فائدہ نہ ہوگا لیکن امام صاحب ان کو جواب یہ دیتے ہیں کہ کم سمجھ والے آدمی سے مال روکنے کا فائدہ ہے اگرچہ اسکے اس تصرف کو صحیح قرار دیا جائے اسلئے کہ عام طور پر کم سمجھ اور بے وقوف لوگ مال بہہ میں ضائع کر دیتے ہیں لہذا ان کو اس بات سے روکا جائیگا کہ وہ بہہ نہ کریں اور یہاں تو اس نے بیع یا شراء کی ہے لہذا اسکے تصرف کو

صحیح قرار دیا جائیگا۔

(ثم بعد... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ فان آنستم الخ سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب سمجھ پیدا ہو جائے تب ان کو ان کا مال حوالے کر دیا جائے لیکن امام صاحب کے نزدیک پچیس سال کے بعد مطلقاً مال حوالے کر دیا جائیگا اگرچہ سمجھ پیدا نہ ہوئی ہو، یہ تو اس آیت کے منافی ہے اس کا جواب دیا کہ پچیس سال کی عمر ایسی عمر ہے جس میں غالب گمان یہ ہوتا ہے کہ اس میں سمجھ پیدا ہو جاتی ہے لہذا حکم (یعنی مال حوالے کرنے کا) مدار اسی گمان پر ہوگا۔

وَحَبَسَ الْقَاضِي الْمَدْيُونُ اَيْ اُجْبِرَ الْمَدْيُونُ لِبَيْعِ مَالِهِ لَدَيْنِهِ وَقَضَى دِرَاهِمَ دَيْنِهِ مِنْ دِرَاهِمِهِ وَبَاعَ دَنَانِيرَهُ لِدِرَاهِمِ دَيْنِهِ وَبِالْعَكْسِ اسْتَحْسَانًا اَعْلَمَ اَنَّ الْقِيَاسَ اَنْ لَا يَبِيعَ الدِّرَاهِمَ لِاجْلِ دَنَانِيرِ الدِّينِ وَلَا الدَّنَانِيرَ لِاجْلِ دِرَاهِمِ الدِّينِ لَانَّهُمَا مُخْتَلِفَانِ لَكِنْ فِي الْاسْتِحْسَانِ يُبَاعُ كُلُّ وَاحِدٍ لِاجْلِ الْآخَرِ لَانَّهُمَا مُتَّحِدَانِ فِي الثَّمَنِ لَا عَرَضُهُ وَعَقَارُهُ خِلَافًا لَهُمَا فَاِنَّ الْمُفْلِسَ اِذَا امْتَنَعَ مِنْ بَيْعِ الْعَرَضِ وَالْعَقَارِ لِلدِّينِ فَالْقَاضِي يَبِيعُهَا وَيَقْضِي دَيْنَهُ بِالْحِصَصِ وَمَنْ اَفْلَسَ وَمَعَهُ عَرَضٌ شَرَاهُ وَلَمْ يُؤَدِّ ثَمَنَهُ فَبَائِعُهُ اُسْوَةٌ لِلْغَرَمَاءِ وَقَالَ الشَّافِعِيُّ يَحْجُرُ الْقَاضِي عَلَى الْمُشْتَرِي بَطْلَهُ ثُمَّ لِلْبَائِعِ خِيَارٌ لِلْفَسْخِ .

ترجمہ

اور قاضی قید کریگا مجنون کو یا مجبور کریگا مدیون کو تا کہ وہ اپنا مال بیچے اپنے، بن کیلئے اور قاضی ادا کرے اسکے دین کے دراہم اس کے دراہم میں سے اور بیچے اس کے دنانیر اسکے دین کے دراہم کیلئے اور عکس کیساتھ، استحسان کے طور پر، جان تو قیاس یہ ہے کہ دراہم نہ بیچے دین کے دنانیر ادا کرنے کیلئے اور نہ دنانیر بیچے دین کے دراہم کیلئے اسلئے کہ یہ دونوں مختلف ہوتے ہیں لیکن استحسان میں ہر ایک کو بیچا جائیگا دوسرے کیلئے اسلئے کہ یہ دونوں متحد ہیں ثمن ہونے میں، نہ (بیچا جائیگا) اس کا سامان اور اسکی زمین بخلاف صاحبین کے اسلئے کہ نادار جب سامان اور زمین کو بیچنے سے رک جائے دین کیلئے تو قاضی ان کو بیچے گا اور اس کا دین ادا کریگا حصوں کیساتھ، اور جو نادار ہو گیا حالانکہ اسکے پاس سامان ہے جس کو اس نے خریدا تھا اور اسکا ثمن ادا نہیں کیا تو اس کا بائع قرض خواہوں کے برابر ہوگا۔ یعنی نادار ہو گیا حالانکہ اسکے پاس سامان ہے جو اس نے خریدا تھا اور ثمن ادا نہیں کیا تھا تو اس کا بائع قرض خواہوں کے برابر ہوگا اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ قاضی حجر قائم کریگا مشتری پر اسکے طلب کرنے کی وجہ سے پھر بائع کے لیے فسخ کا اختیار ہوگا۔

توضیح

(وَحَبَسَ... الخ) ایک آدمی مدیون ہے اور دین ادا کرنے کے لیے اس کے پاس پیسے نہیں ہیں لیکن سامان موجود ہے تو قاضی اسکو مجبور، مجبوس کریگا تا کہ وہ اپنا مال بیچ کر دین ادا کر دے اور اگر اس پر دراہم کا دین ہے اور مدیون کے پاس دراہم

موجود ہیں تو قاضی انہی دراہم سے دین ادا کر دے اور اگر اس پر دین دراہم کی شکل میں ہے اور اسکے پاس دینار موجود ہیں تو اب قاضی اسکے دنا نیر کو بیچ کر دین ادا کریگا اسی طرح اگر اس پر دین دنا نیر کی شکل میں ہے اور اسکے پاس دراہم موجود ہیں تو قاضی اس کے دراہم کو بیچ کر دین ادا کر دے۔ یہ سب استحسان پر مبنی ہے قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ قاضی دراہم کو بیچ کر دنا نیر والا دین ادا نہ کرے اسی طرح دنا نیر کو بیچ کر دراہم والا دین ادا نہ کرے اس قیاس کی وجہ یہ ہے کہ جب دین کسی ایک جنس سے ہو اور جو چیز مدیون کے پاس موجود ہے وہ اور جنس سے ہو تو قاضی کیلئے جائز نہیں ہوتا کہ وہ اس چیز کو بیچ کر دین ادا کر دے بلکہ مدیون کو مجبور کرے کہ وہ خود بیچ کر اپنا دین ادا کرے یہاں پر بھی ایسا معاملہ ہے اسلئے کہ دراہم کی جنس اور ہے اور دنا نیر کی جنس اور ہے لہذا قاضی کیلئے دراہم کو بیچ کر دین ادا کرنا یا دنا نیر بیچ کر دین ادا کرنا جائز نہ ہوگا، لیکن ہم نے اس کو استحساناً جائز قرار دے دیا اسلئے کہ دراہم اور دنا نیر دونوں شمنیت میں متحد ہیں گویا یہ الگ الگ جنسیں نہیں ہیں۔

(لاعرضہ... الخ) مدیون کے پاس اگر سامان یا زمین ہے تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ قاضی سامان اور زمین بیچ کر مدیون کا دین ادا نہیں کر سکتا بلکہ اسی مدیون کو امر کریگا کہ اپنا سامان یا زمین بیچ کر دین ادا کرو، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ اگر مفلس مدیون خود اپنی زمین اور اپنا سامان نہیں بیچتا تو قاضی ان کو بیچ کر اس کا دین دائنین کے حصوں کے مطابق ادا کریگا بایں طور کہ زمین اور سامان بیچنے کے بعد دیکھے گا کہ اس سے تمام قرض خواہوں کا دین ادا ہو سکتا ہے یا نہیں، اگر ہو سکتا ہے تو تمام کا دین ادا کر دے اور اگر نہیں ہو سکتا تو اب مال کو مدیون کے حصوں پر تقسیم کریگا اور ہر ایک دائن (قرض خواہ) کو اسکے حصے کے تناسب سے مال دیگا، اور جتنا دین باقی بچتا ہے وہ اس مدیون پر لازم رہے گا، یہاں تک کہ وہ ادائیگی پر قادر ہو جائے اور دین ادا کر دے۔

(ومن افلس... الخ) مدیون اس حال میں مفلس ہو گیا کہ اس نے کوئی سامان خریدا تھا اور اس کا شمن ابھی تک ادا نہیں کیا تو اب اس سامان کا بائع، بیع کو فسخ کر کے بیع اپنے پاس نہیں رکھ سکتا بلکہ بیع اسی مشتری مدیون کے حوالے کر دیگا اور پھر وہ بائع باقی دائنین کے برابر ہوگا قاضی جس طرح باقی قرض خواہوں کا دین اس مدیون کے مال و متاع سے ادا کریگا اس بائع کا شمن بھی اسی طرح ادا کریگا، جبکہ امام شافعی فرماتے ہیں کہ اگر قاضی سے اس مشتری مدیون پر حجر قائم کر نیکا مطالبہ کیا جائے تو اس پر حجر قائم کر دے اور بائع کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا، جب وہ بیع فسخ کر لے گا تو اپنی بیع اپنے پاس رکھ لے گا۔

﴿فصل﴾

بَلُوغُ الْغُلَامِ بِالْإِحْتِلَامِ وَالْإِحْبَالِ وَالْإِنْزَالِ وَالْجَارِيَةِ بِالْإِحْتِلَامِ وَالْحَيْضِ وَالْحَبْلِ فَإِنْ لَمْ يُوجَدْ فَحِينَ يَتِمُّ لَهُ ثَمَانِي عَشْرَةَ سَنَةً وَبِهِ يُفْتَى وَادْنَى مَدَّةٍ لَهُ اثْنَا عَشْرَةَ سَنَةً وَلَهَا تِسْعُ سِنِينَ فَإِنْ رَأَاهُ فَقَالَا بَلَّغْنَا صَدَقَا وَهَمَا كَا بِلَاغٍ حُكْمًا.

﴿ترجمہ﴾

لڑکے کا بالغ ہونا احتلام اور حاملہ بنانے اور انزال کے ساتھ ہے اور لڑکی کا بالغ ہونا احتلام اور حیض اور حمل کے ساتھ

ہے پس اگر کوئی علامت نہ پائی جائے تو (ان کا بالغ ہونا) اس وقت ہوگا جب کہ پورے ہو جائیں لڑکے کیلئے اٹھارہ سال اور لڑکی کیلئے سترہ سال اور صاحبین قول کرتے ہیں ان دونوں میں (بلوغ کا) پندرہ سال کے پورا ہونے کے ساتھ، اور اسی پر فتویٰ ہے، اور لڑکے کیلئے کم سے کم عمر بارہ سال ہے اور لڑکی کیلئے نو سال ہے پس اگر دونوں قریب البلوغ ہو گئے پھر کہا کہ ہم بالغ ہو گئے ہیں تو ان دونوں کی تصدیق کی جائیگی اور وہ دونوں بالغ کی طرح ہو گئے احکام کے لحاظ سے۔

﴿توضیح﴾

(بلوغ... الخ) لڑکے کے بالغ ہونے کی تین علامتیں ہیں ۱۔ احتلام ۲۔ حاملہ کرنا یعنی کسی عورت سے وطی کی اور پھر اس کو حمل ہو گیا، ۳۔ انزال، اور لڑکی میں بھی بلوغ کی تین علامتیں ہیں ۱۔ احتلام ۲۔ حیض ۳۔ حمل، اگر ان تینوں علامتوں میں سے کوئی علامت نہ پائی جائے تو لڑکا اس وقت بالغ متصور ہوگا جبکہ اسکی عمر اٹھارہ سال ہو جائے اور لڑکی اس وقت بالغ متصور ہوگی جبکہ اسکی عمر سترہ سال ہو جائے۔ یہ تفصیل امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک جب لڑکا اور لڑکی پندرہ سال کے ہو جائیں تو وہ بالغ متصور ہو گئے، اور فتویٰ بھی صاحبین کے قول پر ہے۔

(وادنی... الخ) لڑکے کے بالغ ہونے کی کم سے کم مدت بارہ سال ہے اور لڑکی کے بالغ ہونے کی کم سے کم مدت نو سال ہے۔

(فان راہقا... الخ) لڑکا اور لڑکی اگر قریب البلوغ ہو گئے اور کہا ہم بالغ ہو گئے ہیں تو اس کی تصدیق کی جائیگی اور ان کا حکم بالغ والا حکم ہوگا یعنی تمام احکام میں یہ بالغ کے حکم میں ہو گئے۔

﴿کتاب الماذون﴾

الاذنُ فکُ الحَجَرِ واسْقَاطُ الحقِّ اعْلَمَنَّ اَنَّ الاصلَ فی الانسانِ انْ یَکونَ مالِکاً لِلتَّصَرُّفِ فاذا عَرَضَ له الرِّقُّ وَتَعَلَّقَ به حقُّ المَولی صارَ مَانِعاً لَکونِهِ مالِکاً لِلتَّصَرُّفِ فاذا اسْقَطَ المَولی وَازالَ المانعَ عَنِ التَّصَرُّفِ اِی مَنَعَهُ عَنِ التَّصَرُّفِ فَهُوَ الِاذنُ هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِی هُوَ تَوَکِیلٌ وَاِنَابَةٌ.

﴿ترجمہ﴾

اذن حجر کو کھولنا ہے اور حق کو ساقط کرنا ہے، جان تو کہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ تصرفات کا مالک ہو پس جب اس کو رقیق عارض ہو جائے اور اس کیساتھ مولیٰ کا حق متعلق ہو جائے تو یہ مانع ہو جاتا ہے اسکے تصرف کے مالک ہونے سے پس جب مولیٰ نے اپنا حق ساقط کر دیا اور تصرف سے مانع کو زائل کر دیا اور زائل کر دیا اس کے حجر کو یعنی اس کے تصرف سے روکنے کو تو یہ اذن ہے ہمارے نزدیک اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ وکیل بنانا اور نائب بنانا ہے۔

﴿توضیح﴾

ماذون مجبور کے مقابلے میں ہے، ماذون اس کو کہتے ہیں جس کو تصرفات کی اجازت دی گئی ہو یہاں ماذون سے مراد بچہ اور غلام ہیں، جس کو تصرف کی اجازت حاصل ہو، مجنون مراد نہیں ہو سکتا اس لیے کہ مجنون کسی کام کی صلاحیت نہیں رکھتا اور نہ ہی اسے کسی کام کی اجازت حاصل ہو سکتی ہے۔

(الاذن... الخ) اذن کا لغوی معنی ہے اجازت دینا اور اصطلاح میں اذن کا معنی ہے فک الحجر واسقاط الحق، یعنی ممانعت کو ختم کرنا اور ان تصرفات کی اجازت دینا جن کی پہلے اجازت نہیں تھی اسقاط الحق میں حق سے مراد مولیٰ کا حق ہے، اسکی وضاحت یہ ہے کہ تصرفات کا روکنا مولیٰ کا حق ہوتا ہے جب وہ غلام کو تصرفات کی اجازت دیتا ہے تو اپنا یہ حق ساقط کر رہا ہوتا ہے۔

(اعلم... الخ) یہاں سے ایک فائدہ بیان کرتے ہیں کہ انسان میں اصل یہ ہے کہ وہ تصرفات کا مالک ہو جب اس کو رقیق عارض ہوتی ہے اور اس کیساتھ مولیٰ کا حق متعلق ہو جاتا ہے تو یہ رقیق اس کیلئے مانع بن جاتی ہے اور اس کو تصرفات کا مالک بننے سے روک دیتی ہے لیکن جب مولیٰ اس کو تصرفات کی اجازت دیکر اپنا حق ساقط کر دیتا ہے اور تصرف سے جو چیز مانع ہوتی ہے وہ زائل ہو جاتی ہے اور مولیٰ اس سے حجر ختم کر دیتا ہے تو اب ہمارے نزدیک یہ ”اذن“ ہے یعنی غلام موزون ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ توکیل اور انابت (نائب بنانا) ہے لہذا غلام مولیٰ کا وکیل و نائب بن جاتا ہے۔

ثم يتصرف العبد لنفسه باهليته فانه ليس بتوكيل والوكيل هو الذي يتصرف لغيره فقولہ ثم يتصرف عطف على محذوف فان قوله الاذن فک الحجر معناه اذا اذن المولى ينفك العبد عن الحجر فعطف قوله يتصرف فلم يرجع بالعهد على سيده هذا تفریع على انه يتصرف لنفسه فانه اذا اشترى شيئاً لا يطلب الثمن من المولى لكونه مُشترى لنفسه بخلاف الوكيل فانه يطلب الثمن من الموكِّل لانه اشترى للموكِّل .

﴿ترجمہ﴾

پھر وہ تصرف کرے گا اپنی ذات کیلئے اپنی اہلیت کیساتھ اسلئے کہ یہ توکیل نہیں اور وکیل وہ ہوتا ہے جو تصرف کرتا ہے اپنے غیر کے لیے پس مصنف کا قول ثم يتصرف معطوف ہے محذوف پر اسلئے کہ اس کا قول الاذن فک الحجر اس کا معنی یہ ہے کہ جب مولیٰ نے اجازت دیدی تو غلام چھوٹ جائیگا حجر سے پھر عطف کیا اپنے اس قول یسفک پر اپنے اس قول يتصرف کا، پس رجوع نہیں کریگا ذمہ داری کا اپنے مولیٰ سے، یہ تفریع ہے اس بات پر کہ وہ تصرف کرتا ہے اپنی ذات کیلئے اس لیے کہ جب اس نے کوئی شے خریدی تو وہ ثمن مولیٰ سے طلب نہیں کریگا بوجہ اسکے اپنی ذات کے لیے مشتری ہونے کے بخلاف

وکیل کے اس لیے کہ وہ ثمن طلب کرتا ہے موکل سے اس لیے کہ اس نے موکل کے لیے ثراء کی۔

﴿توضیح﴾

(ثم يتصرف... الخ) جب غلام کو اجازت مل جائیگی تو وہ تصرفات اپنی اہلیت کیساتھ اپنی ذات کے لیے کریگا نہ کہ مولیٰ کے لیے، اسلئے کہ غیر کے لیے تصرف وکیل کرتا ہے اور غلام یہاں وکیل نہیں ہے لہذا اذن ہمارے نزدیک توکیل نہیں ہے۔

(فقوله... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ ثم عاطفہ ہے اور يتصرف کا عاطفہ ہے الاذن فک الخ پر، اور یہ عاطفہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ يتصرف جملہ فعلیہ ہے اور الاذن الخ جملہ اسمیہ ہے اور جملہ فعلیہ کا جملہ اسمیہ پر عاطفہ درست نہیں ہوتا، اس کا جواب دیا کہ يتصرف کا عاطفہ محذوف پر ہے اصل میں عبارت اس طرح ہے الاذن فک الحجر فاذا اذن المولى لعبده ينفك العبد عن الحجر ثم يتصرف الخ تو يتصرف کا عاطفہ ينفك پر ہے جو کہ محذوف ہے، اب جملہ فعلیہ کا عاطفہ جملہ فعلیہ پر ہو جائیگا۔

(فلم يرجع... الخ) یہ فاء تفریعیہ ہے اس سے مصنف کی غرض اس بات پر تفریع بیان کرنا ہے کہ ماذون اپنی ذات کے لیے تصرف کرتا ہے نہ کہ اپنے مولیٰ کے لیے، حاصل یہ ہے کہ ماذون اپنی ذمہ داری کا رجوع اپنے مولیٰ سے نہیں کر سکتا، مثلاً ماذون نے کوئی شے خریدی تو اس کا ثمن اسی پر لازم ہوگا اور وہ اس ثمن کا رجوع اپنے مولیٰ سے نہیں کریگا اس لیے کہ اس نے ثراء اپنی ذات کے لیے ہی کیا ہے نہ کہ مولیٰ کے لئے۔

(بخلاف... الخ) یہاں سے لنفسہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ وکیل چونکہ اپنی ذات کیلئے تصرف نہیں کرتا بلکہ موکل کیلئے تصرف کرتا ہے اس لیے وکیل نے اگر ثراء کی تو اس کے ثمن کا وہ موکل سے مطالبہ کر سکتا ہے۔

ولم يُتَوَقَّطْ هذا تفریع علیٰ انہ إسقاط الحق لا توکیل فانَّ الإسقاط لا يُتَوَقَّطْ والتوکیل يُتَوَقَّطْ فعبدٌ اذن يوماً ماذونٌ حتیَّ یحجر علیہ ولم یخصَّص بنوع فان اذن فی نوع عمَّ اذنه فی الانواع هذا تفریع علیٰ انہ فک الحجر ولس بتوکیل لانَّ فک الحجر هو الاطلاق عن القید فلا یخصَّص بتصرف وفيه خلافٌ نشافعی والمراد انہ اذا اذن فی نوع من التجارة عمَّ اذنه فی الانواع وكذا اذا قیل أقعد صباغاً فانه اذنٌ بشراءٍ ما لا بدُّ لهذا العمل منه فیعمُّ وكذا اذا قیل آذ الی الغلَّة کلَّ شهرٍ کذا بخلاف ما اذا اذن بشراءٍ شیءٍ معینٍ فانَّ هذا استخدامٌ لا اذنٌ .

﴿ترجمہ﴾

اور اذن موقت نہ ہوگا یہ تفریع ہے اس بات پر کہ اذن حق کو ساقط کرنا ہے نہ کہ وکیل بنانا، اس لیے کہ ساقط کرنا موقت

نہیں ہوتا اور توکیل موقت ہوتی ہے، پس وہ غلام جس کو مولیٰ نے ایک دن کے لیے ماذون بنایا، وہ ماذون ہوگا حتیٰ کہ وہ اس پر حجر قائم کر دے اور اذن خاص نہ ہوگا کسی نوع کیساتھ پس اگر اجازت دی کسی ایک نوع کی تو اس کا اذن عام ہوگا تمام انواع میں، یہ تفریع ہے اس بات پر کہ اذن حجر کھولنا ہے وکیل بنانا نہیں ہے اسلئے کہ حجر کھولنا وہ بیڑی سے کھولنا ہے پس وہ خاص نہ ہوگا کسی ایک تصرف کیساتھ، اور اس میں امام شافعیؒ کا اختلاف ہے اور مراد اس سے یہ ہے کہ جب اس نے تجارت کی ایک نوع میں اجازت دی تو اس کا اذن عام ہوگا تمام انواع میں، اور اسی طرح جب اسے کہا گیا کہ تم رنگریز بٹھاؤ پس تحقیق یہ اذن ہے ان تمام اشیاء کو خریدنے کا جو اس کام کے لیے ضروری ہیں پس یہ اذن عام ہوگا، اور اسی طرح جب اسے کہا گیا مجھے ہر مہینے اتنا نفع دو بخلاف اس صورت کے کہ اس نے اجازت دی کسی معین شئی کی شراء کی، پس تحقیق یہ خدمت لینا ہے نہ کہ اجازت دینا۔

﴿توضیح﴾

(ولم... یتوقت) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ اذن، مولیٰ کے حق کا اسقاط ہے، توکیل نہیں ہے، حاصل یہ ہے کہ ”اذن“ موقت نہیں ہوتا، یعنی غلام جب ماذون بن جائے تو ہمیشہ ماذون ہی رہے گا لہذا اگر اس کو مولیٰ نے ایک دن کیلئے ماذون بنایا تو وہ ہمیشہ کے لیے ماذون ہی رہے گا تا وقتیکہ دوبارہ اس پر حجر قائم نہ کر دے، اگر ”اذن“ توکیل ہوتا تو موقت ہوتا، (مثلاً اس صورت میں صرف ایک دن کے بعد اذن ختم ہو جاتا) اسلئے کہ توکیل موقت ہوتی ہے۔

(ولم یتخصص... الخ) یہ اس بات پر تفریع ہے کہ اذن نام ہے فک الحجر کا، نہ کہ توکیل کا، حاصل یہ ہے کہ اذن کسی نوع کے ساتھ خاص نہ ہوگا لہذا اگر مولیٰ نے غلام کو تجارت کی ایک خاص نوع کی اجازت دی مثلاً کہا تم کپڑے کا کاروبار کر سکتے ہو تو اس کو تمام انواع کی اجازت حاصل ہو جائیگی لہذا وہ کپڑے کیساتھ دوسری چیزوں کا بھی کاروبار کر سکتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ اذن نام ہے فک الحجر کا، یعنی قید سے کھول دینا، اگر یہ توکیل ہوتا تو مولیٰ کے خاص کرنے کی وجہ سے یہ اذن اس نوع کے ساتھ خاص ہو جاتا۔

(وفیه خلاف... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر مولیٰ غلام کو تجارت کی ایک خاص نوع کی اجازت دیدے تو اذن اسی نوع کیساتھ خاص ہوگا، مثلاً اگر کپڑے کی تجارت کی اجازت دی تو غلام صرف کپڑے کی تجارت کر سکتا ہے۔
(والمراد... الخ) یہ تعین مراد ہے کہ مصنفؒ کی عبارت میں بنوع سے مراد نوع من التجارة ہے یعنی اگر مولیٰ کی تجارت کی ایک نوع کی اجازت دیتا ہے تو یہ اجازت تمام انواع کو عام ہوگی۔

(وکذا... الخ) اگر مولیٰ نے غلام کو کہا کہ تم رنگریز بٹھاؤ تو غلام کیلئے ان تمام چیزوں کی شراء جائز ہوگی جو اس کام کے لیے ضروری ہوتی ہیں لہذا یہ اذن بھی عام ہوگا۔

(وکذا... الخ) اگر مولیٰ نے اس سے کہا کہ مجھے ہر ماہ اتنا نفع دے دیا کرو تو اب بھی غلام کیلئے ہر قسم کی تجارت

جائز ہوگی جس سے نفع حاصل ہو۔

(بخلاف... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ اذن عام ہوتا ہے کسی نوع کیساتھ مولیٰ کے خاص کر دینے سے خاص نہیں ہوتا یہ منقوض ہے اس مسئلے کیساتھ کہ مولیٰ نے غلام کو ایک معین شے مثلاً دس ذراع کپڑے کی شراء کی اجازت دی (یعنی مولیٰ نے اپنے گھر والوں کیلئے اسکی شراء کا امر کیا) تو اب اس کا یہ اذن عام نہ ہوگا بلکہ غلام کیلئے صرف اسی دس ذراع کپڑے کی شراء ہی جائز ہوگی؟ اسکا جواب دیا کہ اس صورت میں درحقیقت اذن نہیں ہے بلکہ استخدام (خدمت لینا) ہے، لہذا اس صورت کے ساتھ نقض وارد نہ ہوگا۔

وَيُثْبِتُ دَلَالَةَ فِعْلِهِ رَأَى سَيِّدُهُ يَبِيعُ وَيَشْتَرِي وَسَكَّتْ مَازُونٌ هَذَا عِنْدَنَا خِلَافًا لَزَقْفَرٍ وَالشَّافِعِيِّ وَأَنَّمَا يَكُونُ مَازُونًا دَفْعًا لِلغُرُورِ وَصَرِيحًا فَلَوْ أَذِنَ مُطْلَقًا صَحَّ كُلُّ تِجَارَةٍ مِنْهُ أَجْمَاعًا تَخْصِيصُ الشَّيْءِ بِالذِّكْرِ فِي الرِّوَايَاتِ إِنْ دَلَّ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ فَتَعْمِيمُ التِّجَارَةِ أَجْمَاعًا يَخْتَصُّ بِمَا إِذَا أُطْلِقَ أَمَّا إِذَا قَيِّدَ فَعِنْدَنَا يَعْمُ التِّجَارَاتِ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ .

ترجمہ

اور اذن ثابت ہوگا دلالت پس وہ غلام جس کو دیکھا اسکے مالک نے کہ بیع و شراء کرتا ہے اور خاموش رہا تو یہ مازون ہوگا یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف امام زقر اور امام شافعی کے اور جزیں نیست کہ یہ مازون ہوگا دھوکہ دور کرنے کے لیے، اور (اذن ثابت ہوگا) صراحۃ پس اگر اجازت دے دی مطلقاً تو صحیح ہوگی اسکے ساتھ ہر تجارت بالا جماع، شے کو روایات میں ذکر کے ساتھ خاص کرنا اگر اس کے ماسوا سے حکم کی نفی پر دلالت کرے تو تجارت کی تعیم بالا جماع خاص ہوگی اس صورت کیساتھ جب کہ مولیٰ نے اطلاق کیا ہو بہر حال اگر اس نے مقید کیا ہو تو ہمارے نزدیک تجارت عام ہوگی بخلاف امام شافعی کے۔

توضیح

(و یثبت... الخ) غلام کیلئے اذن کے ثابت ہونے کی دو صورتیں ہیں، ایک یہ ہے کہ اذن دلالت ثابت ہو اور ایک یہ ہے کہ صراحۃ ثابت ہو، دلالت ثابت ہو اسکی صورت یہ ہے کہ مولیٰ نے اپنے غلام کو بیع و شراء کرتے ہوئے دیکھا اور خاموشی اختیار کر لی تو اب اس کا یہ غلام مازون ہو جائیگا، اور امام زقر اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ دلالت اذن ثابت نہیں ہوتا لہذا صورت مذکورہ میں غلام مازون نہ ہوگا۔

(وانما... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ صورت مذکورہ میں غلام اسلئے مازون ہوگا کہ جب غلام بیع و شراء کر رہا ہے اور مولیٰ خاموشی سے اسے دیکھ رہا ہے، تو لوگ یہی سمجھیں گے کہ اس نے اپنے غلام کو اجازت دے رکھی ہے لہذا وہ لوگ اس غلام کیساتھ معاملات کریں گے اب اگر اسکو مازون قرار نہ دیا جائے تو اس سے لوگوں کو دھوکہ ہوگا، پس وہ مازون ہوگا تاکہ لوگ

دھوکے میں نہ رہیں۔

(فلو اذن... الخ) اگر مولیٰ نے صریحاً اپنے غلام کو مطلقاً ماذون بنایا یعنی تجارت کی کوئی خاص نوع متعین نہیں کی تو بالاتفاق اس غلام سے ہر قسم کی تجارت جائز ہوگی ہمارے نزدیک بھی اور امام شافعیؒ کے نزدیک بھی۔

(تخصیص... الخ) یہ بیان فائدہ ہے، جس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ ایک شے کو جب خاص طور پر ذکر کر دیا جائے اور اس پر حکم لگا دیا جائے تو کیا یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ حکم اس شے کے ماسوا کے لیے ثابت نہیں ہے؟ مثلاً جہاں نسی زید میں زید کیلئے آنے کا حکم ثابت ہے تو کیا یہ اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ آنے کا حکم خالد کیلئے ثابت نہیں ہے؟ اس میں تفصیل ہے اگر اس قسم کی صورت حال نصوص میں ہو تو یہ اس بات پر دلالت نہیں ہے کہ حکم اس شے کے ماسوا کیلئے ثابت نہیں ہے اور اگر روایات میں ہو تو اب اس بات پر دلالت ہے کہ حکم اس شے کے ماسوا کیلئے ثابت نہیں ہے، اس جیسی صورت حال کو مفہوم مخالف کہتے ہیں، اب یہ سمجھیں کہ مصنفؒ نے اپنی عبارت میں کہا: فلو اذن مطلقاً صح تجارة منه اتفاقاً، یہاں مصنف نے یہ کہا کہ اگر مولیٰ نے غلام کو مطلقاً تجارت کی اجازت دی تو بالا جماع اس کیساتھ ہر قسم کی تجارت جائز ہوگی پس مصنف نے مطلقاً کو خاص طور پر ذکر کیا تو مفہوم مخالف کے طور پر یہ عبارت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اگر مولیٰ نے تجارت کی اجازت مطلقاً نہیں دی بلکہ تجارت کی ایک خاص نوع متعین کر دی تو اب اس کے ساتھ ہر قسم کی تجارت کا جائز ہونا بالا جماع نہ ہوگا، بلکہ ہمارے نزدیک اس کے ساتھ ہر قسم کی تجارت جائز ہوگی اور امام شافعیؒ کے نزدیک اسکے ساتھ صرف اسی نوع کی تجارت جائز ہوگی جو مولیٰ نے متعین کر دی ہے۔

فَبَيْعٌ وَ يَشْتَرِي وَلَوْ بَغْنٍ فَاحِشٍ وَلَا يَصْحُ عَنْهُمَا بِالْغَبْنِ الْفَاحِشِ لِأَنَّهُ تَبَرُّعٌ وَلَهُ أَنَّهُ مِنْ بَابِ
التَّجَارَةِ وَيُؤْكَلُ بِهِمَا وَيَرْهَنُ وَيَرْتَهَنُ وَيَتَقَبَّلُ الْأَرْضَ أَيْ يَأْخُذُهَا قُبَالَةً بِالْأَسْتِجَارِ وَالْمُسَاقَاةِ وَيَأْخُذُهَا
مَزَارَعَةً وَيَشْتَرِي بِذَرَايَ زَرْعِهِ وَيُشَارِكُ عَنَانًا أَيْ قَالَ عَنَانًا احْتِرَازًا عَنِ الْمُفَاوَضَةِ وَيُدْفَعُ الْمَالَ
وَيَأْخُذُهُ مُضَارَبَةً وَيَسْتَأْجِرُ أَيْ يَسْتَأْجِرُ شَيْئًا كَالْأَجِيرِ وَالْبَيْتِ وَغَيْرِهِمَا وَيُوجِرُ نَفْسَهُ هَذَا عِنْدَنَا
خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ وَيُقَرَّبُ بِوَدِيعَةٍ وَغَصْبٍ وَدَيْنٍ وَيُهْدَى طَعَامًا يَسِيرًا وَيُضَيَّفُ مَنْ يَطْعُمُهُ وَيَحْطُ
مِنَ الثَّمَنِ بَعِيْبٍ قَدَرِ عَهْدٍ.

﴿ترجمہ﴾

پس بیع کریگا اور شراء کریگا اگرچہ زیادہ خسارے کے ساتھ ہو اور صحیح نہیں ہے صاحبین کے نزدیک زیادہ خسارے کے ساتھ بیع و شراء کرنا اسلئے کہ یہ تبرع (احسان) ہے، اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت کے باب سے ہے اور وکیل بنائے گا ان دونوں کا اور رہن رکھوائے گا اور رہن اپنے پاس رکھے گا اور زمین قبول کریگا یعنی زمین لے گا قبول کرتے ہوئے اجرت پر

لینے کیساتھ اور درختوں کو اجرت پر پانی دینے کیساتھ، اور زمین لے گا کاشتکاری کے لیے اور خریدے گا بیج، تاکہ اسے بوئے اور شریک بنائے گا عنان کے ساتھ جزیں نیست کہ عنانا کہ "احتر از کرتے ہوئے شرکت مفاوضہ سے اور مال دے گا اور مال لے گا مضاربہ کے طور پر اور اجرت پر لیگا یعنی شے اجرت پر لے گا جیسے مزدور اور کمرہ وغیرہ اور اپنے آپ کو اجرت پر دیگا یہ ہمارے نزدیک ہے بخلاف امام شافعیؒ کے اور اقرار کریگا ودیعت کا اور غصب کا اور دین کا اور ہدیہ دیگا تھوڑے کھانے کا اور دعوت کریگا اس شخص کی جو اس کھانا کھلاتا ہے اور شمن میں کمی کریگا عیب کی وجہ سے معروف مقدار کی۔

﴿توضیح﴾

(فیبيع... الخ) ماذون بیع و شراء کر سکتا ہے اگرچہ بہت زیادہ خسارے کیساتھ ہو جبکہ صاحبین کے نزدیک خسارہ فاحش کیساتھ بیع و شراء کرنا درست نہیں ہے، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ خسارہ فاحش کے ساتھ بیع کرنا تبرع ہے (یعنی یہ ماذون اپنا نقصان کر کے جس کے ساتھ عقد کر رہا ہے گویا اس کو فائدہ پہنچا کر اس پر احسان کر رہا ہے) اور ماذون کو تبرع کا حق نہیں ہے، اس لیے کہ اس کو تبرع کی اجازت نہیں ہے اور امام صاحبؒ کی دلیل یہ ہے کہ عقد میں جو نقصان ہوتا ہے وہ بھی باب تجارت میں سے ہے اس لیے کہ تجارت میں نفع و نقصان ہوا کرتا ہے، جب اسے تجارت کی اجازت ہے تو نقصان فاحش کے ساتھ بیع و شراء کی بھی اجازت ہوگی۔

(وویو کل... الخ) ماذون بیع اور شراء کا وکیل بھی بنا سکتا ہے اور کوئی چیز دوسرے کے پاس بطور رہن رکھ سکتا ہے اور دوسرے کی چیز اپنے پاس بطور رہن رکھ سکتا ہے اور دوسرے کی زمین کرائے پر لے سکتا ہے اور مساقات کے طور پر لے سکتا ہے بایں طور کہ کسی کی زمین میں لگے ہوئے درختوں اور پھلوں کو پانی دے اور مالک زمین سے اس کی اجرت طلب کرے، اسی طرح زمین کاشتکاری کے لیے بھی لے سکتا ہے اور بونے کے لیے بیج بھی خرید سکتا ہے۔

(ویشارک... الخ) ماذون دوسرے کے ساتھ شرکت عنان کر سکتا ہے، شرکت عنان یہ ہے کہ کسی دوسرے آدمی کے ساتھ کاروبار کرے جس میں یہ دونوں راس المال اور نفع میں شریک ہو جائیں اور ان میں ہر ایک دوسرے کا وکیل ہو۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے عنانا کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ عنانا کہتا کہ شرکت مفاوضہ سے احتراز ہو جائے، کیونکہ ماذون دوسرے کیساتھ شرکت مفاوضہ نہیں کر سکتا ہے شرکت مفاوضہ یہ ہے کہ دو آدمی راس المال اور منفعت میں شریک ہو جائیں اور ان میں ہر ایک دوسرے کا وکیل بھی ہو اور کفیل بھی، باقی ماذون شرکت مفاوضہ اس لیے نہیں کر سکتا کہ شرکت مفاوضہ میں دونوں کا ہر چیز میں برابر ہونا ضروری ہے دونوں راس المال اور نفع میں برابر ہوں اور دونوں آزاد بھی ہوں جبکہ ماذون آزاد نہیں ہے۔ جبکہ شرکت عنان میں برابری ضروری نہیں دونوں کا راس المال اور منفعت برابر ہو تب بھی ٹھیک ہے اور اگر کسی ایک کا راس المال اور نفع کم ہو اور دوسرے کا زیادہ ہو تب بھی ٹھیک ہے، ایک غلام ہو اور دوسرا آزاد ہو تب بھی ٹھیک

ہے۔ لہذا ماذون دوسرے کے ساتھ شرکت نہ کر سکتا ہے۔

(ویدفع... الخ) ماذون کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنا مال دوسرے کو بطور مضاربہ کے دے سکتا ہے، اسی طرح دوسرے کا مال بطور مضاربہ کے لے سکتا ہے اور کوئی چیز اجرت پر لے سکتا ہے مثلاً مزدور یا کمرہ وغیرہ اجرت پر لینا اس کیلئے جائز ہے۔

(ویوجر... الخ) ماذون ہمارے نزدیک اپنے آپ کو اجرت پر دے سکتا ہے جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ یہ اپنے آپ کو اجرت پر نہیں دے سکتا۔

(ویقر... الخ) ماذون کسی دوسرے کی ودیعت کا اقرار کر سکتا ہے (مثلاً کہے کہ میرے پاس زید کی امانت رکھی ہوئی ہے)، اسی طرح غصب اور دین کا اقرار بھی کر سکتا ہے اور تھوڑی مقدار میں کھانا دوسرے کو بطور ہدیہ کے دے سکتا ہے اور جو آدمی ماذون کو کھانا کھلا دے اس کی ماذون دعوت بھی کر سکتا ہے۔

(ویحط... الخ) ماذون اگر عیب دار شے فروخت کرے تو عیب کے بقدر اس شے کی قیمت میں کمی کر سکتا ہے مثلاً بدون عیب اس کی قیمت ہزار ہے اور عیب کے ساتھ آٹھ سو ہے تو ماذون دو سو کم کر کے اسے آٹھ سو میں بیچ سکتا ہے۔

وَلَا يَتَزَوَّجُ وَلَا يُزَوِّجُ رَقِيقَهُ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ يُزَوِّجُ الْأَمَةَ لِأَنَّهُ تَحْصِيلُ الْمَالِ لَهَا إِنْ لَيْسَ مِنَ التِّجَارَةِ وَلَا يُكَاتِبُهُ وَلَا يُعْتَقُ أَصْلًا وَلَا يُقْرِضُ وَلَا يَهَبُ وَلَوْ بَعُوضٍ وَقَالُوا لَا بَأْسَ لِلْمَرْأَةِ أَنْ يَتَصَدَّقَ لَشَيْءٍ يَسِيرٍ كَالرَّغِيفِ مَثَلًا مِنْ بَيْتِ زَوْجِهَا هَذِهِ الْمَسْأَلَةُ لَيْسَتْ مِنْ هَذَا الْبَابِ لَكِنَّهَا ذُكِرَتْ لِلْمُنَاسَبَةِ فَإِنَّ الْمَرْأَةَ مَازُونَةٌ عَادَةً بِهَذَا .

ترجمہ

اور نکاح نہیں کریگا اور نہ اپنے مملوک کا نکاح کریگا۔ امام ابو یوسفؒ کے نزدیک وہ باندی کا نکاح کر سکتا ہے اس لیے کہ یہ مال کی تحصیل ہے، اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ یہ تجارت کے باب میں سے نہیں ہے اور اسکو مکاتب نہیں بنایگا اور آزاد نہیں کریگا بالکل اور قرض نہیں دیگا اور ہبہ نہیں کریگا اگرچہ عوض کیساتھ ہو اور مشائخ نے کہا کہ کوئی حرج نہیں عورت کے لیے کہ وہ معمولی شے کا صدقہ کرے مثلاً روٹی کا، اپنے شوہر کے گھر سے، یہ مسئلہ اس باب سے نہیں ہے لیکن اسکو ذکر کیا گیا مناسبت کی وجہ سے اس لیے کہ عورت عادتاً اس کی ماذون ہوتی ہے۔

توضیح

(ولا يتزوج... الخ) ماذون اپنا نکاح نہیں کر سکتا اس لیے کہ اس کو فقط تجارت کی اجازت ہے اور نکاح تجارت کی قبیل سے نہیں ہے بلکہ الٹا اپنے اوپر مہر لازم کرنے کا سبب ہے۔

(ولا ینزوج... الخ) ماذون اپنے مملوک کا نکاح بھی نہیں کر سکتا خواہ اس کا مملوک غلام ہو یا باندی ہو یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ ماذون اپنی باندی کا نکاح کر سکتا ہے امام ابو یوسفؒ کی دلیل یہ ہے کہ باندی کا نکاح کرانے سے مال حاصل ہوگا اس لیے کہ اس کو مہر ملے گا جس میں نفع ہے اور ماذون کو نفع والا کام کرنے کی اجازت ہے، جبکہ طرفین کی دلیل یہ ہے کہ ماذون کو فقط تجارت کی اجازت ہے اور باندی کا نکاح کرانا تجارت کی قبیل سے نہیں ہے۔

(ولا یکاتبہ... الخ) ماذون اپنے مملوک کو مکاتب بھی نہیں بنا سکتا اس لیے کہ کتابت تجارت کی قبیل سے نہیں ہے اسی طرح اپنے مملوک کو آزاد بھی نہیں کر سکتا، ماذون دوسرے کو قرض نہیں دے سکتا، کوئی چیز ہبہ نہیں کر سکتا، اگرچہ یہ ہبہ عوض کے ساتھ ہو۔

(وقالوا... الخ) فقہاء کا قول نقل کرتے ہیں کہ عورت کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے شوہر کے لھر سے کوئی معمولی چیز مثلاً روٹی کا صدقہ کرے حضور ﷺ نے فرمایا جب عورت اپنے گھر کے کھانے سے کوئی چیز صدقہ کرے در آنحالیکہ وہ فاسد کرنے والی نہ ہو تو اسکے لیے اس مال کا اجر ہوگا جو اس نے خرچ کیا اور اس کے شوہر کے لیے اس چیز کا اجر ہوگا جو اس نے کمایا۔

(هذه المسئلة... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس مسئلے کو باب سے کوئی مناسبت نہیں ہے تو مصنفؒ نے اسکو کیوں ذکر کیا؟ اس کا جواب دیا کہ اس مسئلے کی باب سے مناسبت موجود ہے وہ اس طرح کہ یہ باب ماذون کے بارے میں ہے اور عورت بھی عادتہ معمولی چیز صدقہ کرنے میں ماذون ہوتی ہے۔

وکلّ دینٍ وجبَ بتجارةٍ او بما هو فی معناه کالبيع والشراء واجارة واستيجارٍ وغرمٍ ودیعةٍ وغصبٍ وامانةٍ جَحَدَها وُعُقِرَ وجبَ بوطنٍ مُشترَاةٍ بعدَ الاستحقاقِ يتعلّقُ برقبته یباعُ فیهِ ويُقسَمُ ثمنُهُ بالحَصَصِ وبکسبِهِ حصلَ قبلَ الدینِ او بعده وبما اتَّهَبَ اى بما وُهبَ له فقبلَ الهبةِ هذا عندنا وقالَ زفرٌ والشافعیُّ لا یباعُ هو فی الدینِ لکن یباعُ کسبُهُ لآنَّ غرضَ المولی تحصيلُ مالٍ لم یکن لافوٹٍ ماقد کانَ ولنا انّ الدینَ ظہَرَ فی حقِّ المولی فیتعلّقُ برقبته دفعاً للضررِ عن الناسِ لا بما اخذَهُ سیدُهُ منه قبلَ الدینِ وطولِبَ بما بقى بعدَ عتقِهِ اى اذا قَضی دینُهُ من ثمنِ رقبته اذا بیعتَ ومن کسبِهِ فانْ بقى شئٌ من الدینِ طُولِبَ به اذا اُعتِقَ وللسیدِ اخذُ غلّةٍ مثله مع وجودِ دینٍ وما زاد للغرماءِ .

ترجمہ

اور ہر وہ دین جو واجب ہو تجارت کی وجہ سے یا اس چیز کی وجہ سے جو تجارت کے معنی میں ہے جیسے بیع اور شراء اور اجرت پر دینا اور اجرت پر لینا اور تاوان اور ودیعت اور غصب اور امانت جس کا اس نے انکار کیا اور مہر جو واجب ہو خریدی ہوئی باندی کیساتھ وطی کرنے کی وجہ سے استحقاق کے بعد، یہ متعلق ہوگا اس کی ذات کیساتھ، اسکو اس دین میں بیچا جائیگا اور تقسیم کیا جائیگا اس

کے ثمن کو حصوں کیساتھ اور (دین متعلق ہوگا) اسکی کمائی کیساتھ جو حاصل ہوئی دین سے پہلے یا اسکے بعد اور (متعلق ہوگا) اس چیز کیساتھ جس کا اس نے ہبہ قبول کیا یعنی اس چیز کیساتھ جو اسے ہبہ کی گئی پس اس نے ہبہ قبول کر لیا، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ نہیں بیچا جائیگا اسکو دین میں لیکن بیچا جائیگا اس کی کمائی کو اسلئے کہ مولیٰ کی غرض اس مال کو حاصل کرنا ہے جو موجود نہیں ہے نہ کہ فوت کرنا اس مال کو جو موجود ہے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ دین مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوا پس متعلق ہوگا اس کی ذات کے ساتھ لوگوں سے ضرر کو دور کرنے کیلئے، (دین متعلق نہ ہوگا) اس مال کیساتھ جو اس سے اس کا مالک لے چکا ہے دین سے پہلے، اور اس سے مطالبہ کیا جائیگا اس دین کا جو باقی ہے، اسکے آزاد ہونے کے بعد یعنی اگر اس کا دین ادا کر دیا گیا اس کی ذات کے ثمن سے جب اس کی ذات کو بیچا گیا اور (ادا کر دیا گیا) اسکی کمائی سے پس اگر کچھ دین باقی ہے تو اس کا اس سے مطالبہ کیا جائیگا جب کہ وہ آزاد کر دیا جائیگا اور مولیٰ کیلئے جائز ہے اسکی مثل کا نفع لینا دین کے پائے جانے کیساتھ اور جو بڑھ جائے وہ قرض خواہوں کے لیے ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وکل دین... الخ) ہر وہ دین جو تجارت یا معنی تجارت کے سبب سے ماذون پر لازم ہو وہ دین اس ماذون کی ذات کے ساتھ متعلق ہوگا لہذا اس غلام کو بیچا جائیگا اور بیچ کر جو ثمن حاصل ہوگا اس سے دائنین کا دین ان کے حصوں کے تناسب سے ادا کیا جائیگا، وہ دین جو اس پر تجارت کے سبب سے لازم ہو اس کی مثال جیسے اس نے بیع کی تھی یا شراء کی تھی جس میں اس پر دین لازم ہو گیا تھا اسی طرح اس نے کوئی شے اجرت پر دی تھی یا کوئی چیز اجرت پر لی تھی جس سے اس پر دین لازم ہو گیا اور وہ دین جو اس پر معنی تجارت کے سبب سے لازم ہو اس کی مثال جیسے اس نے تاوان ادا کیا یا شے غصب کی تھی پھر اس کی ضمان ادا کی یا ودیعت و امانت ماذون کے پاس رکھی ہوئی تھی اس نے انکار کر دیا جس کی وجہ سے اس پر ودیعت اور امانت کی ضمان لازم کر دی گئی یا اس نے باندی خریدی پھر اس سے وطی کر لی اس کے بعد پتہ چلا کہ یہ باندی بائع کے علاوہ کسی اور کی تھی لہذا ماذون پر اس باندی کا عقرب (مہر) لازم کر دیا گیا۔

(وبکسبہ... الخ) ماذون کا دین اس کی کمائی سے بھی ادا کیا جائیگا خواہ وہ کمائی اس کو دین کے لازم ہونے سے پہلے حاصل ہوئی ہے یا اس بعد حاصل ہوئی ہے۔

(اولما... الخ) ماذون کا دین اس کے اس مال سے بھی ادا کیا جائیگا جو اسکو بطور ہبہ کے حاصل ہوا تھا اور اس نے ہبہ قبول کر لیا تھا۔

(هذا... الخ) یہ جو کہا کہ ماذون کو اس کے دین کی ادائیگی کی خاطر بیچا جائیگا اور جو ثمن حاصل ہوگا اس سے اس کا دین ادا کیا جائیگا، یہ ہمارا مذہب ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اس کو دین کی خاطر نہیں بیچا جائیگا، بلکہ اس کی کمائی

کو بیچا جائیگا اور پھر اس کا دین ادا کیا جائیگا انکی دلیل یہ ہے کہ مولیٰ نے اسے اس لیے ماذون بنایا تھا تا کہ مال حاصل کرے جو پہلے سے حاصل نہیں تھا، ماذون بنانے سے یہ مقصد نہیں تھا کہ جو کچھ حاصل ہے وہ بھی فوت ہو جائے، اب اگر ماذون کو اسکے دین کی خاطر بیچا جاتا ہے تو مولیٰ کو جو کچھ پہلے سے حاصل ہے یعنی غلام کی ذات، وہ بھی اس سے فوت ہو جائیگی، اس سے اذن کا مقصد فوت ہو جائے گا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ دین غلام پر لازم ہوا اور غلام میں مولیٰ کا حق ہے لہذا دین مولیٰ کے حق میں ظاہر ہوا پس یہ دین غلام کی ذات کیساتھ متعلق ہوگا اور اسے بیچ کر دین ادا کیا جائیگا، تا کہ لوگوں سے ضرر کو دور کیا جاسکے۔
(لابما اخذ... الخ) ماذون پر جو دین لازم ہے اس کی ادائیگی اس مال سے نہیں کی جائیگی جو مال مولیٰ سے اس ماذون سے دین کے لازم ہونے سے پہلے لے چکا ہے۔

(وطولب... الخ) ماذون مدیون کو بیچ دیا گیا اور اس سے جو ثمن حاصل ہوا اس سے اور اسکی کمائی سے دین ادا کر دیا گیا اسکے باوجود بھی اگر کچھ دین باقی رہتا ہے تو اب اس کا مطالبہ اس ماذون سے اس وقت کیا جائیگا جب یہ آزاد ہو جائیگا۔
(وللسید... الخ) ماذون جبکہ اسکو دین لاحق ہو گیا تو مولیٰ کیلئے جائز ہے کہ وہ اس ماذون سے اتنی مقدار نفع کے طور پر لے جتنی مقدار دین کے لاحق ہونے سے پہلے لیا کرتا تھا، مثلاً دین کے لاحق ہونے سے پہلے اس سے یومیہ پانچ درہم لیا کرتا تھا، تو اب دین کے لاحق ہونے کے بعد بھی یومیہ اس سے پانچ درہم لے سکتا ہے اور جو رقم مولیٰ کے لینے کے بعد باقی بچتی ہے اس سے دائن دین ادا کیا جائیگا۔

وَيَتَحَجَّرُ انْ أَبَقَ هَذَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ لَا يَتَحَجَّرُ لَأَنَّ الْإِبَاقَ لَا يُنَافِي الْإِذْنَ فَانَّهُ يَصَحُّ إِذْنُ الْآبِقِ وَلِنَا انْ دَلَالَةَ الْحَجَرِ قَائِمَةٌ لَأَنَّ الْمَوْلَى لَا يَرْضَى بِإِسْقَاطِ حَقِّهِ حَالِ تَمَرُّدِهِ أَمَّا إِذَا إِذْنُهُ صَرِيحًا فَهُوَ يُفَوِّتُ الدَّلَالََةَ أَوْ مَاتَ سَيِّدُهُ أَوْ جُنَّ مُطَبِّقًا أَوْ لَحِقَ بِدَارِ الْحَرْبِ مُرْتَدًّا أَوْ حَجَرَ عَلَيْهِ بِشَرِّطٍ أَنْ يَعْلَمَ هُوَ وَكَثَرُ أَهْلِ سَوْقِهِ دَفْعًا لِلْغُرُورِ عَنِ النَّاسِ وَالْأَمَةُ إِنْ اسْتَوْلَدَهَا أَيْ تَتَحَجَّرُ الْأَمَةُ إِنْ اسْتَوْلَدَهَا عِنْدَنَا وَعِنْدَ زَفَرٍ لَا تَتَحَجَّرُ لَأَنَّهُ يَجُوزُ إِذْنُ الْمُسْتَوْلَدَةِ قَلْنَا فِيهِ دَلَالَةُ الْحَجَرِ إِذَا لَظَاهَرُ أَنَّهُ لَا يَرْضَى أَنْ تَخْرُجَ وَتُعَامَلَ مَعَ النَّاسِ لَكِنْ إِذَا إِذْنُهَا فَالصَّرِيحُ يُفَوِّتُ دَلَالََةَ الْحَجَرِ لِأَنَّ دَبْرَهَا وَضَمَّنَ قِيمَتَهَا لِلْغَرِيمِ أَيْ فِي صُورَةِ الْإِسْتِيلَادِ وَالتَّدْبِيرِ إِنْ كَانَ عَلَى الْمُسْتَوْلَدَةِ وَعَلَى الْمُدَبِّرَةِ دَيْنٌ مُحِيطٌ غَرَمَ السَّيِّدُ قِيمَتَهَا وَلَا يَغْرُمُ مَا زَادَ عَلَى الْقِيَمَةِ لِأَنَّهُ لَمْ يَحْبَسَ إِلَّا الرِّقْبَةَ فَعَلَيْهِ قِيمَتُهَا .

ترجمہ

اور غلام مجبور ہو جائیگا اگر وہ بھاگ جائے یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعی کے نزدیک وہ مجبور نہ ہوگا اس لیے کہ

بھاگ جانا اذن کے منافی نہیں ہے کیونکہ بھگوڑے کو ماذون بنانا صحیح ہے، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ حجر کی دلالت موجود ہے اس لیے کہ مولیٰ راضی نہیں ہوگا اپنے حق کو ساقط کرنے پر اسکی سرکشی کی حالت میں، لیکن جب اس کو صراحتاً ماذون بنالے تو یہ دلالت کو فوت کر دیگا، یا اس کا مالک مر جائے یا اسکو جنون مطبق لاحق ہو جائے یا وہ لاحق ہو جائے دار الحرب کیساتھ مرتد ہو کر یا اس پر مولیٰ حجر قائم کر دے بشرطیکہ جانتا ہو (اس حجر کو) وہ اور اسکے بازار والے لوگوں سے دھوکہ کو دور کرنے کیلئے، اور (مجبور ہو جائیگی) باندی اگر اس کو ام ولد بنالیا یعنی باندی مجبور ہو جائیگی اگر اسکو مولیٰ نے ام ولد بنالیا ہمارے نزدیک، اور امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ مجبور نہ ہوگی اسلئے کہ جائز ہے ام ولد کو ماذون بنانا، ہم کہتے ہیں کہ اس میں حجر کی دلالت ہے کیونکہ ظاہر یہ ہے کہ مولیٰ راضی نہ ہوگا کہ وہ نکلے اور لوگوں کیساتھ معاملہ کرے لیکن جب اس نے اس کو اجازت دے دی تو صریح حجر کی دلالت کو فوت کر دیگا، (مجبور نہ ہوگی) اگر اسکو مدبرہ بنالیا اور ضامن ہوگا اس کی قیمت کا قرض خواہ کیلئے، یعنی ام ولد بنانے اور مدبرہ بنانے کی صورت میں اگر ام ولد اور مدبرہ پر دین لازم ہو جو اسکی ذات کو محیط ہو تو مالک اسکی قیمت کا ضامن ہوگا، اور ضامن نہ ہوگا دین کے اس حصے کا جو اس کی قیمت سے زائد ہے اس لیے کہ اس نے مجبوس نہیں کیا مگر ذات کو پس اس پر لازم ہوگی اس کی قیمت۔

﴿توضیح﴾

(ویتحجر... الخ) اگر عبد ماذون بھاگ جائے تو ہمارے نزدیک وہ مجبور ہو جائیگا اور امام شافعی کے نزدیک مجبور نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ اباق (بھگوڑا ہونا) اذن کے منافی نہیں ہے لہذا بھگوڑا ہونے سے وہ مجبور نہ ہوگا وہ ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ بھگوڑے غلام کو ابتداءً ماذون بنانا صحیح ہے جب ابتداءً بھگوڑے غلام کو ماذون بنانا صحیح ہے تو بقاءً بھی بھگوڑے غلام کا اذن باطل نہ ہوگا۔

(ولنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ غلام کا بھگوڑا ہونا حجر کے قائم ہونے کی دلیل ہے اسلئے کہ مولیٰ نے اس کو ماذون بنا کر اپنا حق اس سے ساقط کر دیا تھا، وہ اپنے حق کو ساقط کرنے پر اس صورت میں راضی تھا جبکہ اس کا یہ غلام سرکشی نہ کرے جب اس نے بھگوڑا بن کر اپنے سرکش ہونے کا ثبوت دیا تو مولیٰ کی رضا فوت ہوگئی لہذا وہ دوبارہ مجبور ہو جائیگا۔

(اما اذا... الخ) یہ امام شافعی کے قیاس کا جواب ہے کہ جب ابتداءً بھگوڑے غلام کو ماذون بنا دیا جائے تو وہ مجبور اسلئے نہ ہوگا کہ اگرچہ اس میں حجر کے قائم ہونے کی دلیل موجود ہے لیکن مولیٰ نے اسکو اب چونکہ صراحتاً ماذون بنا دیا تو اس صراحت کے مقابلے میں دلیل حجر کا کوئی اعتبار نہ ہوگا، بخلاف اس صورت کے کہ جس میں ماذون اذن کے بعد بھگوڑا ہو جائے جیسا کہ مانحن فیہ میں ہے تو اس میں اس کا اذن اسلئے باطل ہو جائیگا کہ اب مولیٰ نے بھگوڑا ہونے کی حالت میں اس کو صراحتاً ماذون نہیں بنایا ہے۔

(او مات... الخ) اس کا عطف ابق پر ہے، تقدیر عبارت اس طرح ہے ویتحجر ان مات الخ حاصل یہ ہے

کہ اگر عبد ماذون کا مولیٰ مرجائے یا مولیٰ کو جنون مطبق لاحق ہو جائے یا مولیٰ مرتد ہو کر دار الحرب کیساتھ لاحق ہو جائے تو ان صورتوں میں ماذون مجبور ہو جائیگا، جنون مطبق کی حد ایک روایت کے مطابق ایک ماہ ہے اور ایک روایت کے مطابق ایک سال ہے۔ (او حجر... الخ) مولیٰ نے اگر عبد ماذون پر حجر قائم کر دی تو بھی وہ مجبور ہو جائیگا بشرطیکہ اس عبد ماذون کو اور اکثر اہل بازار کو حجر قائم ہونے کا پتہ چل جائے، اس ”علم“ کی شرط اسلئے لگائی گئی تاکہ لوگ دھوکہ میں مبتلا نہ ہوں، کیونکہ وہ تو عبد ماذون کیساتھ معاملات کرتے رہیں گے یہ سمجھتے ہوئے کہ یہ ماذون ہے۔

(والامۃ... الخ) اگر باندی ماذونہ کو اس کے مولیٰ نے ام ولد بنادیا تو وہ مجبور ہو جائیگی امام زفر فرماتے ہیں کہ وہ مجبور نہ ہوگی انکی دلیل ایک قیاس ہے کہ ابتداً ام ولد کو ماذونہ بنایا جاسکتا ہے لہذا ماذونہ کو اگر ام ولد بنالیا جائے تو انتہاء بھی اس کا اذن باقی رہے گا۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ ام ولد میں حجر کی دلیل پائی جاتی ہے اسلئے کہ مولیٰ نے اسکو اسوقت ماذونہ بنایا تھا جبکہ مولیٰ اس کے باہر نکلنے اور لوگوں کے ساتھ معاملات کرنے پر راضی تھا لیکن جب اس کو ام ولد بنالیا تو ظاہر یہ ہے کہ مولیٰ اس کے باہر نکلنے اور لوگوں کے ساتھ معاملات کرنے پر راضی نہ ہوگا۔

(لکن... الخ) یہ امام زفر کے قیاس کا جواب ہے کہ جب ام ولد کو ماذونہ بنادیا جائے تو یہ اسلئے جائز ہے کہ گویہاں بھی حجر کی دلیل پائی جاتی ہے لیکن جب صراحۃً مولیٰ اس کو ماذون بنا رہا ہے تو صراحت کے مقابلے میں حجر کی دلیل فوت ہو جائیگی، بخلاف اس صورت کے کہ جس میں وہ پہلے ماذونہ تھی پھر ام ولد بن گئی ہے، اس میں ام ولد بننے کے بعد مولیٰ کی طرف سے صراحۃً اذن نہیں پایا گیا، لہذا وہ مجبور ہو جائیگی۔

(لان دبرھا... الخ) اگر مولیٰ نے اپنی باندی ماذونہ کو مدبرہ بنالیا (اسے یہ کہا کہ تم میرے مرنے کے بعد آزاد ہو) تو اب وہ مجبور ہوگئی۔

(وضمن... الخ) باندی ماذونہ کو ام ولد بنالیا یا مدبرہ بنالیا، اس حال میں کہ اس باندی پر لوگوں کے دین ہیں جو کہ اس کی ذات کو محیط ہیں (یعنی اس پر اتنا دین ہے کہ جو باندی کی قیمت کے برابر ہے یا اس سے بھی زائد ہے) تو اب مولیٰ اس باندی کی قیمت کا دائنین کیلئے ضامن ہوگا۔

(ولا یغرم... الخ) اگر دین اس کی قیمت سے زیادہ ہے تو اس زیادتی کا مولیٰ ضامن نہ ہوگا، اسلئے کہ مولیٰ نے باندی پر حجر قائم کر کے صرف اس کی ذات کو تصرفات سے روک دیا ہے لہذا مولیٰ پر صرف باندی کی ذات کی قیمت لازم ہوگی۔

ولو حَجَرَ فَاَقْرَأَنَّ مَا مَعَهُ اِمَانَةً اَوْ غَصَبَ وَاَقْرَأَ بَدِينٍ عَلَيْهِ صَحَّ هَذَا عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَقَالَا: لَا يَصَحُّ لَانَ مَصْحَحِ الْاِقْرَارِ الْاِذْنُ وَقَدْ زَالَ وَاِنَّ الْمَصْحَحَ الْيَدُ وَهِيَ بَاقِيَةٌ.

﴿ترجمہ﴾

اور اگر وہ مجبور ہو گیا پھر اس نے اقرار کیا کہ اسکے پاس جو مال ہے وہ امانت ہے یا غصب ہے اور اقرار کیا اپنے اوپر دین کا تو صحیح ہے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اقرار کو قرار دینے والی شے اذن ہے اور تحقیق وہ زائل ہو چکا ہے اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ صحیح کرنے والی شے قبضہ ہے اور وہ باقی ہے۔

﴿توضیح﴾

(ولو حجر... الخ) عبد ماذون پر حجر قائم کی گئی پھر اس نے اقرار کیا کہ جو مال میرے قبضے میں ہے وہ کسی کی امانت ہے یا میں نے وہ مال غصب کیا ہے یا اس وقت اس نے اپنے ذمے کسی کے دین کا اقرار کیا تو امام صاحب کے نزدیک یہ صحیح ہے اور صاحبین کے نزدیک صحیح نہیں، یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ اقرار کے لئے مصحح (اقرار کو صحیح کرنے والا) کیا ہے؟ (یعنی وہ چیز جس کی موجودگی کی وجہ سے اقرار صحیح ہوتا ہے وہ کونسی چیز ہے؟) امام صاحب کے نزدیک مصحح اذن ہے اور وہ اذن زائل ہو گیا ہے لہذا اقرار بھی باطل ہے اور صاحبین کے نزدیک مصحح قبضہ ہے چونکہ عبد ماذون جو کہ اب مجبور ہو گیا ہے اس کا قبضہ موجود ہے لہذا اس کا اقرار صحیح ہوگا۔

ولو شَمَلَ دَيْنُهُ مَالَهُ وَرَقْبَتَهُ لَمْ يَمْلِكْ سَيِّدُهُ مَامَعَهُ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَمْلِكُ لَأَنَّ الرِّقْبَةَ مِلْكُهُ فَكَذَلِكَ الْكَسَابُ وَلَهُ أَنَّ مَلِكَ الْمَوْلَى يَثْبُتُ خِلَافَةً عَنِ الْعَبْدِ عِنْدَ فِرَاقِهِ عَنْ حَاجَتِهِ كَمِلْكِ الْوَارِثِ وَهُنَا مَشْغُولٌ بِهَا فَلَمْ يَعْتَقِ عَبْدٌ كَسْبَهُ بِاعْتِقِ سَيِّدِهِ أَيْ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا يَعْتَقُ وَيَضْمَنُ السَّيِّدُ قِيَمَتَهُ لِلْغَرَمَاءِ وَعَتَقَ إِنْ لَمْ يُحِطْهُ دَيْنُهُ أَيْ بِرَقْبَتِهِ وَكَسْبِهِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر شامل ہو اس کا دین اسکے مال کو اور اس کی ذات کو تو اس کا مولی مالک نہ ہوگا اس مال کا جو اس کے قبضے میں ہے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ مالک بن جائیگا اسلئے (غلام کی) ذات اس کی ملک ہے پس اسی طرح وہ اسباب ہیں اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ مولی کی ملک ثابت ہوتی ہے غلام کی نیابت کیساتھ اس کی ضرورت سے فارغ ہونے کے بعد مثل وارث کی ملک کے اور یہاں مشغول ہے اس کی ضرورت کیساتھ، پس آزاد نہ ہوگا اس کی کمائی کا غلام اس کے مولی کے آزاد کرنے کی وجہ سے یعنی امام صاحب کے نزدیک اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگا اور آقا ضامن ہوگا اس کی قیمت کا قرض خواہوں کے لیے، اور آزاد ہو جائیگا اگر محیط نہ ہو اس کا دین اس کی ذات کو اور اس کی کمائی کو۔

﴿توضیح﴾

(ولو شمل... الخ) اگر غلام پر اتنا دین ہو کہ جو اس کے پاس موجود مال اور اس کی ذات دونوں کو شامل ہو (یعنی

غلام کے پاس جو مال ہے اور غلام کی جتنی قیمت ہے، وہ سب ملائی جائے تو وہ دین کے برابر ہو جائے یا دین پھر بھی بڑھ جائے (تو امام صاحبؒ کے نزدیک اس مال کا مالک نہ ہوگا جو غلام کے پاس موجود ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ مالک ہو جائے گا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غلام کی ذات مولیٰ کی ہے لہذا غلام کے قبضہ میں جو اس کا مال ہوگا، وہ بھی مولیٰ کا ہوگا۔

(ولہ... الخ) یہ امام صاحبؒ کی دلیل ہے کہ مولیٰ کو جو غلام کے مال میں ملکیت حاصل ہوتی ہے وہ غلام کی نیابت میں حاصل ہوتی ہے (یعنی مولیٰ غلام کے مال کا مالک ہونے میں اس غلام کا خلیفہ اور نائب ہوتا ہے) اور مولیٰ اس مال کا مالک تب بن سکتا ہے جبکہ وہ مال غلام کی ضرورت سے فارغ ہو اور یہاں غلام کا مال اسکی ضرورت سے فارغ نہیں ہے اسلئے کہ اس پر دین لازم ہے جو اس نے ادا کرنا ہے۔

(کملک... الخ) یہ امام صاحب کا قیاس ہے کہ وارث اپنے مورث (میت) کے مال کا جو مالک بنتا ہے وہ میت کے نائب ہونے کی حیثیت ہوتا ہے اور تب مالک بنتا ہے جبکہ وہ مال میت کی ضرورت تجہیز و تکفین سے فارغ ہو جائے بالکل اسی طرح مولیٰ بھی اپنے غلام کے مال کا مالک تب بنے گا جب کہ اس کا مال ادائیگی دین سے فارغ ہو جائے۔

(فلم یعتق... الخ) یہ ماقبل کے اختلاف پر تفریع ہے کہ چونکہ امام صاحبؒ کے نزدیک مولیٰ اپنے اس غلام کے مال کا مالک نہیں ہوتا ہے جس پر اتنا دین ہو جو غلام کے مال اور اس کی ذات کو محیط ہو اور صاحبین کے نزدیک مالک ہو جاتا ہے لہذا اگر غلام نے اپنی کمائی سے ایک غلام خریدا اور اس خریدے ہوئے غلام کو مولیٰ نے آزاد کر دیا تو امام صاحب کے نزدیک وہ آزاد نہ ہوگا اسلئے کہ اس پر مولیٰ کی ملک نہیں ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ آزاد ہو جائیگا اس لیے کہ مولیٰ پر اس کی ملک قائم ہے جب وہ آزاد ہو جائیگا تو مولیٰ اپنے غلام کے قرض خواہوں کے لیے غلام کی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(وعتق... الخ) اگر غلام پر اتنا دین نہ ہو جو اس کے مال اور رقبہ کو محیط ہو تو اب مولیٰ اگر غلام کے غلام کو آزاد کرتا ہے تو بالاتفاق وہ آزاد ہو جائے گا۔

وَبِیْعُ مِنْ سَيِّدِهِ بِمِثْلِ الْقِيَمَةِ لَا بِأَقْلٍ وَسَيِّدُهُ مِنْهُ بِمِثْلِهَا أَوْ بِأَقْلٍ أَيْ يَجُوزُ بَيْعُ الْمَاذُونِ الَّذِي يَشْمَلُ دَيْنُهُ مَالَهُ وَرَقْبَتَهُ مِنْ سَيِّدِهِ وَأَنْمَا يَجُوزُ لِأَنَّ سَيِّدَهُ أَجْنَبِيٌّ مِنْ مَالِهِ إِذَا كَانَ عَلَيْهِ دَيْنٌ مُحِيطٌ وَعِنْدَهُمَا أَنْ بَاعَ بِأَقْلٍ مِنْ قِيَمَتِهِ يَجُوزُ الْبَيْعُ وَيُخَيَّرُ الْمَوْلَى بَيْنَ إِزَالَةِ الْمُحَابَاةِ وَنَقْضِ الْبَيْعِ لِأَنَّ الضَّرَرَ عَنِ الْغَرَمَاءِ يَنْدَفِعُ بِذَلِكَ وَأَنْمَا لَمْ يُجَازِ أَبُو حَنِيفَةَ لِلتَّهْمَةِ كَمَا فِي الْوَارِثِ وَلَا تَهْمَةٌ فِيمَا إِذَا حَا بَنَى الْأَجْنَبِيُّ فَلَوْ بَاعَ بِالْأَكْثَرِ حَطَّ الْفَضْلُ أَوْ نَقَضَ الْبَيْعَ أَيْ يَوْمَرُ السَّيِّدُ بِإِزَالَةِ الْمُحَابَاةِ أَوْ نَقَضَ الْبَيْعَ وَبَطَلَ ثَمَنُهُ لَوْ سَلَّمَ مَبِيعَهُ قَبْلَ قَبْضِهِ وَلَوْ حَبَسَ مَبِيعَهُ لَثَمَنِهِ أَيْ لِلْسَّيِّدِ وَلَا يَتَّحَسِبُ الْمَبِيعُ بِقَبْضِ الثَّمَنِ فَإِنْ سَلَّمَ الْمَبِيعَ قَبْلَ قَبْضِ الثَّمَنِ أَبْطَلَ حَقَّهُ فِي الْعَيْنِ فَلَمْ يَبْقَ لَهُ حَقٌّ إِلَّا فِي الدِّينِ وَالْمَوْلَى لَا يَسْتَوْجِبُ عَلَى عَبْدِهِ دِينَاً فَيَبْطُلُ الثَّمَنُ .

﴿ترجمہ﴾

اور ماذون بیع کریگا اپنے مولیٰ کیساتھ مثل قیمت کے بدلے میں نہ کہ اس سے کم کے بدلے میں اور (بیع کرے گا) اس کا آقا اسکے ساتھ قیمت کے مثل کے بدلے میں یا کم کے بدلے میں، یعنی جائز ہے اس مدیون کی بیع جسکا دین شامل ہوا اسکے مال اور اسکی ذات کو (بیع جائز ہے) اپنے مولیٰ کیساتھ، اور جزیں نیست کہ جائز ہے اسلئے کہ اس کا مالک اجنبی ہوتا ہے اسکے مال سے جبکہ اس پر دین ہو جو احاطہ کرنے والا ہو اور صاحبین کے نزدیک اگر بیع کی اس کی قیمت سے کم کے بدلے میں تو بیع جائز ہوگی اور مولیٰ کو اختیار دیا جائیگا قیمت میں کمی کو زائل کرنے اور بیع فسخ کرنے کے درمیان، اس لیے کہ قرض خواہوں سے ضرر ختم ہو جائیگا اس طریقے سے، اور جزیں نیست کہ امام صاحب نے اسکو جائز قرار نہیں دیا تہمت کی وجہ سے، جیسا کہ وارث میں اور کوئی تہمت نہیں اس صورت میں جس میں اجنبی قیمت کی کمی کیساتھ بیع کرے، پس اگر بیع کی زیادہ قیمت کے ساتھ تو کمی ختم کر دے یا بیع فسخ کر دے یعنی آقا کو امر کیا جائیگا قیمت میں زیادتی کو ختم کرنے کا یا بیع کو فسخ کرنے کا اور باطل ہو جائیگا اس کا ثمن اگر اس نے اپنی بیع سپرد کردی ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے اور اس کے لیے جائز ہوگا اپنی بیع کو روکنا اسکے ثمن کیلئے یعنی آقا کے لئے ولایت ہے بیع کو روکنے کی ثمن پر قبضہ کرنے کے لیے پس اگر بیع سپرد کردی ثمن پر قبضہ کرنے سے پہلے تو اس نے اپنا حق باطل کر دیا عین میں، پس نہیں باقی رہا اس کا حق مگر دین میں، اور مولیٰ واجب نہیں کر سکتا اپنے بندے پر دین کو پس ثمن باطل ہو جائیگا۔

﴿توضیح﴾

(و یبیع... الخ) عبد ماذون جس پر اتنا دین ہو کہ وہ دین اسکے مال اور اسکے رقبہ کو محیط ہو تو اس کیلئے جائز ہے کہ وہ اپنے مولیٰ کے ہاتھ کوئی شے مثل قیمت کیساتھ فروخت کرے (یعنی وہ چیز اتنے پیسوں کے بدلے فروخت کرے جتنی اس شے کی عام قیمت ہے) اگر مثل قیمت سے کم میں اس کے ہاتھ بیچتا ہے تو جائز نہ ہوگا اور اگر اس کا مولیٰ اپنے اس غلام کے ہاتھ کوئی چیز فروخت کرے تو مطلقاً جائز ہے خواہ مثل قیمت کے ساتھ ہو یا کم قیمت کے ساتھ ہو۔

(وانما یجوز... الخ) یہاں سے مولیٰ اور اس کے اس عبد ماذون کے درمیان بیع و شراء کے جائز ہونے کی وجہ کا بیان ہے کہ یہ جائز اسلئے ہے کہ غلام پر جب اتنا دین ہو جو اسکے مال اور رقبہ کو محیط ہو تو اس وقت مولیٰ اپنے اس غلام کے مال سے اجنبی ہوتا ہے تو جس طرح اجنبی کیساتھ بیع و شراء ہو سکتی ہے اسی طرح غلام اور مولیٰ کے درمیان بھی بیع و شراء جائز ہوگی۔ (وعندہما... الخ) اوپر جو حکم گزرا کہ غلام کا اپنے مولیٰ کے ہاتھ مثل قیمت سے کم میں بیچنا جائز نہیں،

یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ یہ جائز ہے لیکن اس کے بعد مولیٰ کو دو باتوں میں سے ایک کو اختیار کرنا ہوگا یا غلام کو اس شے کی پوری قیمت ادا کر دے جو وہ کم قیمت کیساتھ اپنے اس غلام سے خرید چکا ہے اور یا بیع کو فسخ کر دے۔

(لان الضرر... الخ) یہ صاحبین کی دلیل ہے کہ امام صاحب جو اس قسم کی بیع کو ناجائز قرار دیتے ہیں تو وہ

اس لیے کہ تا کہ قرض خواہوں کا نقصان نہ ہوا سلئے کہ ان کا دین اسی غلام کے مال سے ہی ادا ہونا ہے، اب اگر مولیٰ اس کو تھوڑا ثمن دیتا ہے تو ظاہر ہے قرض خواہوں کا نقصان ہے اور یہ نقصان تو اس طرح بھی رفع ہو سکتا ہے کہ مولیٰ کو کہا جائے یا تو پوری قیمت ادا کرو یا بیع کو منسوخ کر و لہذا بیع جائز ہو جائیگی۔

(وانما... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب عبد ماذون مدیون اور مولیٰ ایک دوسرے سے اجنبی کے حکم میں ہیں تو جس طرح عبد ماذون کا اجنبی کے ہاتھ کوئی چیز کم قیمت کیساتھ فروخت کرنا جائز ہے چاہے کہ امام صاحب کے نزدیک مولیٰ کے ہاتھ بھی کم قیمت کیساتھ جائز ہو اس کا جواب دیا کہ امام صاحب کے نزدیک عبد ماذون کا اپنے مولیٰ کے ہاتھ کم قیمت کے ساتھ بیع کرنا اس لیے جائز نہیں کہ یہاں تہمت ہے (لوگ کہیں گے غلام اپنے مولیٰ کی رعایت کر رہا ہے جو اسے کم قیمت پر شے بیچ رہا ہے) اور غلام اگر اجنبی کے ہاتھ کوئی چیز کم قیمت کے ساتھ بیچے تو یہاں تہمت نہیں ہے۔ لہذا اجنبی کیساتھ اس قسم کی بیع جائز ہوگی، امام صاحب ایک اور مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ مریض اگر اپنے کسی وارث کو کوئی شے فروخت کرے تو جائز نہیں ہوتا خواہ مثل قیمت کیساتھ فروخت کرے یا کم قیمت کیساتھ، اسلئے کہ یہاں تہمت ہے ورنہ کہیں گے کہ مریض اپنے اس خاص وارث کی رعایت کر رہا ہے تو جس طرح مریض کا اپنے وارث کے ہاتھ کوئی شے فروخت کرنا تہمت کی وجہ سے جائز نہیں اسی طرح عبد ماذون کا اپنے مولیٰ کے ہاتھ بھی کوئی شے فروخت کرنا کم قیمت کے بدلے میں تہمت کی وجہ سے ناجائز ہوگا۔

(فلو باع... الخ) اگر مولیٰ نے اپنے عبد ماذون مدیون کے ہاتھ کوئی شے زائد قیمت کیساتھ بیچی تو مولیٰ پر لازم ہے کہ دو کاموں میں سے ایک کام کرے یا تو ثمن میں کمی کرے اور مثل قیمت اپنے غلام سے وصول کرے اور یا بیع منسوخ کر دے۔ (وبطل... الخ) مولیٰ نے اپنے غلام مدیون کے ہاتھ کوئی شے فروخت کر دی تو اسکے لیے جائز ہے کہ وہ اپنے اس مشتری غلام سے بیع کو روکے رکھے تا وقتیکہ وہ اس مولیٰ کو ثمن ادا کر دے، لیکن اگر اس نے ابھی تک ثمن ادا نہیں کیا کہ مولیٰ نے اس کو بیع حوالے کر دی تو پھر مولیٰ اس مشتری غلام سے ثمن نہیں لے سکتا اس کا ثمن باطل ہو جائیگا، اس لیے کہ بیع عین ہوتی ہے اور ثمن دین ہوا کرتا ہے جب مولیٰ بیع واپس کر کے اپنا حق عین میں یعنی بیع میں باطل کر دیا تو اب اس کا حق فقط دین یعنی ثمن میں باقی رہ گیا اب اگر یہ کہیں کہ غلام پر ثمن لازم ہے تو لازم آئیگا کہ مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب کر رہا ہے، حالانکہ مولیٰ اپنے غلام پر دین واجب نہیں کر سکتا لہذا ثمن باطل ہو جائیگا۔

وصح عتاقہ مدیوناً ای صح عتاق المولی العبد الماذون حال کونہ مدیوناً سواء کان الدین مُحیطاً او لم یکن لان ملکہ فیہ باقی وضمن السید الاقل من دینہ و قیمتہ ای اذا کان الدین اقل من القیمۃ یضمن الدین اذلاحق للغرماء الا فی الدین وان کان القیمۃ اقل من الدین یضمن القیمۃ لانه تعلّق حقہم بالرقبۃ وهو اتلفها وهو فضل دینہ معتقاً ای ضمن الماذون الذی عتق فضل دینہ علی القیمۃ .

﴿ترجمہ﴾

اور صحیح ہے اس کا آزاد کرنا درآں حالیکہ وہ مدیون ہو یعنی صحیح ہے مولیٰ کا اپنے اس غلام کو آزاد کرنا جو ماذون ہو اس کے مدیون ہونے کی حالت میں برابر ہے خواہ دین احاطہ کرنے والا ہو یا نہ ہو اسلئے کہ اس کی ملک اس غلام میں باقی ہے، اور ضامن ہو مولیٰ اس کے دین اور اس کی قیمت میں سے کم کا، یعنی اگر دین قیمت سے کم ہو تو دین کا ضامن ہوگا اس لیے کہ قرض خواہوں کا حق نہیں ہے مگر دین میں اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اس لیے کہ ان کا حق متعلق ہو چکا ہے ذات کے ساتھ، اور مولیٰ نے اسی ذات کو تلف کیا ہے، اور وہ ماذون (ضامن ہوگا) اپنے زائد دین کا درآں حالیکہ وہ آزاد ہو گیا ہے یعنی ضامن ہوگا وہ ماذون جو آزاد ہو گیا ہے، قیمت سے زائد اپنے دین کا۔

﴿توضیح﴾

(وصح... الخ) اگر مولیٰ نے عبد ماذون مدیون کو آزاد کر دیا تو یہ صحیح ہے عام ازیں اس غلام پر دین محیط ہو یا نہ ہو، (خواہ اس پر اتنا دین ہو جو اس کی قیمت کو گھیرنے والا ہو یا نہ اتنا دین نہ ہو بلکہ اس سے کم ہو) آزاد کرنا اس لیے صحیح ہے کہ عبد ماذون مدیون پر مولیٰ کی ملکیت باقی رہتی ہے اور انسان اپنے مملوک کو آزاد کر سکتا ہے۔

(وضمن... الخ) جب صورت مذکورہ میں عبد ماذون مدیون کو آزاد کرنا صحیح ہے تو اب مولیٰ اس کے دائنین (قرض خواہوں) کیلئے ضامن بنے گا باقی ضمان کتنا ادا کریگا تو اس میں دیکھیں گے اگر غلام کی قیمت دین سے کم ہے تو وہ قیمت کا ضامن ہوگا اور اگر دین قیمت سے کم ہے تو وہ دین کا ضامن ہوگا اگر دین قیمت سے کم ہو تو دین کا ضامن اسلئے ہوگا کہ غرماء کا حق فقط دین میں ہے اور اگر قیمت دین سے کم ہو تو قیمت کا ضامن اس لیے ہوگا کہ غرماء کا حق غلام کی رقبہ (ذات) کے ساتھ متعلق ہے یہی وجہ ہے کہ دین کی ادائیگی کی ایک صورت یہ بھی ہوتی ہے کہ غلام کو بیچ کر دین ادا کیا جائے جس کو مولیٰ نے آزاد کر کے تلف کر دیا ہے، اور رقبہ میں تو قیمت ملحوظ ہوتی ہے لہذا مولیٰ قیمت کا ضامن ہوگا۔

(وہو فضل... الخ) جب غلام کی قیمت اسکے دین سے کم ہو اور مولیٰ قیمت کا ضامن بن جائے تو وہ غلام ماذون مدیون جس کو اس کے مولیٰ نے آزاد کر دیا ہے، وہ دین کی اتنی مقدار کا ضامن ہوگا جو قیمت سے زائد ہے مثلاً دین ایک ہزار ہے اور قیمت آٹھ سو ہے اور مولیٰ نے آٹھ سو غرماء کو دے دیے تو اب یہ غلام غرماء کے لیے دو سو کا ضامن ہوگا۔

فان بیع عبد ذو دین محیط برقبته وغیبه المشتري أجاز الغريم بيعه وله ثمنه او ضمن المشتري
او البائع قيمته فان ضمنه ای البائع ورد عليه بعيب يرجع البائع على الغريم بقيمته وعاد حقه في العبد
ای رجع البائع على الغريم وعاد حق الغريم في العبد .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر غلام بیچا گیا جو ایسے دین والا تھا جو محیط تھا اس کی ذات کو مشتری نے اس کو غائب کر دیا تو قرض خواہ اس کی بیع

جائز قرار دے اور اس کیلئے اس کا ثمن ہوگا یا ضامن بنائے مشتری یا بائع کو اس کی قیمت کا پس اگر ضامن بنایا اس کو یعنی بائع کو اور اس پر وہ غلام لوٹا دیا گیا عیب کی وجہ سے تو بائع رجوع کریگا قرض خواہ پر اس کی قیمت کا اور اس کا حق لوٹ آئیگا غلام میں، یعنی رجوع کریگا بائع قرض خواہ پر اور قرض خواہ کا حق لوٹ آئیگا غلام میں۔

﴿توضیح﴾

(فان بیع... الخ) اگر غلام مدیون کو بیچا گیا جس کا دین اس کی رقبہ کو محیط ہے اور مشتری نے خرید کر اس کو غائب کر دیا تو اب قرض خواہ کو دو اختیار ہیں یا تو اس بیع کو جائز قرار دے دے اور اس کا ثمن لے لے اور یا مشتری یا بائع کو غلام کی قیمت کا ضامن بنائے۔

(فان ضمنہ... الخ) اگر غریم (دائن) نے بائع کو غلام کی قیمت کا ضامن بنایا اور پھر وہ غلام اس بائع پر عیب کی وجہ سے واپس لوٹا دیا گیا تو اب بائع غریم سے اس کی قیمت کا رجوع کریگا اور غریم کا حق دوبارہ غلام میں لوٹ آئیگا، جس طرح کہ بیع سے پہلے غریم کا حق غلام کی ذات کے ساتھ متعلق تھا۔

فَإِنْ بَاعَهُ سَيِّدُهُ مُعَلِّمًا بَدِينِهِ فَلِلْغَرِيمِ رَدُّ بَيْعِهِ إِنْ لَمْ يَصِلْ ثَمَنُهُ إِلَيْهِ وَإِنْ وَصَلَ وَلَا مُحَابَاةً فِي الْبَيْعِ لَا وَإِنَّمَا قَالَ مُعَلِّمًا بَدِينِهِ لِأَنَّ الْبَائِعَ إِذَا أَعْلَمَ الْمُشْتَرِيَ أَنَّ عَلَى الْعَبْدِ الدِّينَ وَالْمُشْتَرِيَ رَضِيَ بِذَلِكَ تَوَهَّمَ أَنْ يَنْفُذَ الْبَيْعَ بِرِضَاءِ الْبَائِعِ وَالْمُشْتَرِيَ فَنَقُولُ إِنَّ مَعَ هَذَا يَكُونُ لِلْغَرَمَاءِ وَلَايَةٌ رَدِّ الْبَيْعِ إِذَا لَمْ يَصِلِ الثَّمَنُ إِلَيْهِ وَإِنْ وَصَلَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْبَيْعِ مُحَابَاةٌ فَلَا وَإِنْ كَانَتْ فَإِمَّا أَنْ تَرْفَعَ الْمُحَابَاةُ أَوْ يُنْقَضَ الْبَيْعُ وَلَا يُخَاصِمُ الْمُشْتَرِيَ مُنْكَرًا دِينَهُ إِنْ غَابَ بَائِعُهُ إِذَا كَانَ الْبَائِعُ غَائِبًا وَالْمُشْتَرِيَ مُنْكَرًا لِلدِّينِ فَالْدَائِنُ لَا يُخَاصِمُهُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ لِأَنَّهُ لَيْسَ خَصْمًا لَهُ وَعِنْدَ أَبِي يُوسُفَ هُوَ خَصْمُهُ وَيُقْضَى لِلْغَرِيمِ بَدِينُهُ لِأَنَّهُ يَدَّعِي الْمَلِكَ لِنَفْسِهِ فَيَكُونُ خَصْمًا لِكُلِّ مَنْ يُنَازِعُهُ وَلَهُمَا أَنَّ الدَّعْوَى يَتَضَمَّنُ فسخَ الْعَقْدِ وَفِي الْفَسْخِ قَضَاءٌ عَلَى الْغَائِبِ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر بیچ دیا اس کو اسکے مولیٰ نے درآں حالیکہ بتلانے والا تھا اسکے دین کا تو قرض خواہ کیلئے جائز ہوگا اسکی بیع کو واپس کرنا اگر نہ پہنچا ہوا اسکا ثمن اس کی طرف، اور اگر پہنچ گیا ہو اور بیع میں قیمت میں کوئی کمی نہ ہو تو نہیں، اور جزیں نیست کہ کہا معلما بدینہ اس لئے کہ بائع جب مشتری کو بتا دے کہ غلام پر دین ہے اور مشتری اس پر راضی ہو جائے تو اس بات کا وہم ہے کہ نافذ ہو جائے بائع اور مشتری کی رضاء کی وجہ سے پس ہم کہتے ہیں کہ اس کے باوجود قرض خواہوں کیلئے ولایت ہوگی بیع ختم کرنے کی جب کہ ثمن بائع کو نہ ملا ہو اور اگر مل گیا ہو پس اگر بیع میں قیمت کی کمی نہ ہو تو نہیں، اور اگر (قیمت کی کمی) ہو تو یا تو یہ کمی ختم کی جائے

گی یا بیع کو فسخ کیا جائیگا، اور مشتری سے مخاصمت نہیں کی جائیگی درآں حالیکہ وہ اس کے دین کا منکر ہوا اگر اس کا بائع غائب ہو جب بائع غائب ہو اور مشتری دین کا منکر ہو تو دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کریگا امام صاحب اور امام محمد کے نزدیک اس لیے کہ وہ اس دائن کا خصم نہیں ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک وہ اس کا خصم ہوگا اور فیصلہ کیا جائیگا قرض خواہ کیلئے اسکے دین کا اس لیے کہ وہ اپنی ذات کے لیے ملک کا دعویٰ کرتا ہے پس وہ خصم ہوگا ہر اس شخص کیلئے جو اس کے ساتھ منازعت کرتا ہے اور طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دعویٰ عقد کے فسخ کو متضمن ہوتا ہے اور فسخ میں غائب کے خلاف فیصلہ ہے۔

﴿توضیح﴾

(فان باعه... الخ) اگر عبد مدیون کو اس کے مولیٰ نے فروخت کیا اور مشتری کو یہ بھی بتا دیا کہ غلام مدیون ہے تو اب غریم (قرض خواہ) کو بیع ختم کرنے کا اختیار ہے یا نہیں؟ دیکھیں گے اگر مولیٰ کو غلام کا ثمن نہیں ملا تو اب غریم اس بیع کو فسخ کر سکتا ہے اور اگر مل گیا ہے تو پھر تفصیل ہے اگر مولیٰ نے اس غلام کو اس کی مثل قیمت کیساتھ بیچا ہو تو اب غریم اس بیع کو ختم نہیں کر سکتا بلکہ اس کو اس غلام کا ثمن ملے گا اور اگر مولیٰ نے مثل قیمت سے کم میں بیچا ہو مثلاً اس کی قیمت سو درہم ہے اور مولیٰ نے اسے اسی درہم میں بیچا تو اب دو صورتیں ہیں یا تو ثمن میں کمی ختم کی جائیگی اور مشتری مزید بیس درہم ادا کرے گا یا پھر غریم بیع کو ختم کر دے گا۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے معلما بدینہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے معلما بدینہ کہا تاکہ ایک وہم کا ازالہ ہو جائے وہ وہم یہ ہے کہ جب مولیٰ مشتری کو یہ بتلا دے کہ اس غلام پر دین ہے اسکے باوجود بھی مشتری اس کو خرید لے تو شاید یہ بیع نافذ ہو جائیگی اور غریم اس کو فسخ نہیں کر سکے گا، اسلئے کہ یہاں بائع اور مشتری دونوں اس بیع پر راضی ہیں؟ تو مصنف نے معلما بدینہ کہہ کے یہ بتلایا کہ جب مولیٰ مشتری کو غلام کے مدیون ہونے کے بارے میں بتلا بھی دے تب بھی غریم کو بیع فسخ کرنے کا اختیار ہوگا۔

(ولا یخاصم... الخ) بائع نے مدیون غلام بیچ دیا پھر غائب ہو گیا تو دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کریگا بشرطیکہ مشتری دین کا منکر ہو، یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسف کے نزدیک دائن مشتری سے مخاصمت کریگا اور دائن کے لیے اس کے دین کا فیصلہ کر لیا جائیگا، بایں طور کہ دائن یا تو بیع کو جائز رکھتے ہوئے اس کا ثمن لے لے یا مشتری کو اس غلام کی قیمت کا ضامن بنائے، طرفین کی دلیل یہ ہے کہ دائن مشتری کا خصم نہیں ہے بلکہ بائع کا خصم ہے کیونکہ بائع نے ہی اس غلام کو دوسرے کے حوالے کیا ہے جسکی ذات کے ساتھ دائن کا حق متعلق ہو چکا تھا، لہذا دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کر سکتا۔

(لانه یدعی... الخ) یہ امام ابو یوسف کی دلیل ہے کہ مشتری اس غلام پر اپنی ملک کا دعویٰ کرتا ہے لہذا یہ ہر اس شخص کا خصم (مدعی علیہ) ہوگا جو اس سے تنازع کریگا پس دائن اس سے مخاصمت کر سکتا ہے۔

(ولہما... الخ) یہ طرفین کی دوسری دلیل ہے کہ دائن جب اس غلام پر دین کا دعویٰ کرے جسکو بیچ دیا گیا ہو تو یہ دعویٰ فسخ بیع کو متضمن ہوتا ہے (یعنی اس کے دعویٰ کے نتیجے میں بیع فسخ ہو جاتی ہے) حالانکہ بیع بائع اور مشتری کی رضاء کے ساتھ منعقد ہوتی ہے پس اگر دائن مشتری سے مخاصمت کرے اور بیع کو فسخ کر دیا جائے تو یہ بائع کے خلاف فیصلہ ہو جائیگا حالانکہ وہ غائب ہے اور غائب کے خلاف فیصلہ جائز نہیں لہذا دائن مشتری سے مخاصمت نہیں کریگا۔

ولو اشترى عبداً وباعه ساكتاً عن اذنه وحجره فهو ماذونٌ عبدٌ قديمٌ مصرًا وقال انا عبدٌ فلان ماذونٌ في التجارة ويبيع ويشترى فهو ماذونٌ وكذا ان سكت عن الاذن والحجر فان تصرفه دليلٌ على اذنه ولا يباع لدينه الا اذا اقر سيده باذنه لان المولى اذا لم يقر بالاذن فالدين لا يعتبر في حقه والمعاملون انما تضرروا ولا نهم اعتمدوا على ظاهر الحال والمولى لم يغرهم .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر غلام خرید اور اس کو بیچ دیا درآں حالیہ خاموشی اختیار کرنے والا تھا اسکے اذن سے اور اسکے مجبور ہونے سے تو یہ ماذون ہوگا، ایک غلام شہر آیا اور کہا میں فلاں کا غلام ہوں تجارت میں ماذون ہوں اور بیع کرتا ہے اور شراء کرتا ہے تو یہ ماذون ہوگا اور اسی طرح ہوگا اگر مولیٰ نے خاموشی اختیار کر لی اس کے ماذون ہونے اور اس کے مجبور ہونے میں اس لیے کہ اس کا تصرف اس کے ماذون ہونے کی دلیل ہے اور غلام کو بیچا نہیں جائیگا اسکے دین کے لیے مگر جبکہ اقرار کر لے مولیٰ اس کے ماذون ہونے کا، اس لیے کہ مولیٰ نے جب اذن کا اقرار نہیں کیا تو دین اس کے حق میں معتبر نہ ہوگا اور معاملہ کرنے والے جزیں نیست کہ ان کو ضرر ہوگا اس لیے کہ انہوں نے اعتماد کر لیا ظاہر حال پر اور مولیٰ نے ان کو دھوکہ نہیں دیا۔

﴿توضیح﴾

(ولو اشترى... الخ) ایک غلام شہر آیا اور کہا کہ میں فلاں کا عبد ماذون ہوں اس نے مجھے تجارت کی اجازت دی ہے، پھر وہ غلام بیع و شراء کرنے لگتا ہے تو یہ غلام ماذون سمجھا جائیگا۔
(و کذا... الخ) اگر غلام شہر آیا اور بیع و شراء کرنے لگا اور یہ نہیں بتایا کہ میں ماذون ہوں بلکہ خاموشی اختیار کر لی تو بھی وہ ماذون سمجھا جائیگا اس لیے کہ اس کا تصرف (بیع و شراء کرنا) اس بات کی دلیل ہے کہ وہ ماذون ہے۔
(ولا يباع... الخ) صورت مذکورہ میں اگر غلام پر دین لازم ہو جاتا ہے تو اس کا دین ادا کرنے کے لیے اسے بیچا نہیں جائیگا ہاں اگر مولیٰ خود اقرار کر لے کہ میں نے اسکو ماذون بنایا تھا تب اس کو بیچا جاسکتا ہے۔
(لان المولى... الخ) مولیٰ اگر اپنے غلام کے ماذون ہونے کا اقرار نہیں کرتا تو اس کو دین کے لیے اس لیے نہیں بیچا جائیگا کہ جب اس نے اس کے ماذون ہونے کا اقرار نہیں کیا تو اب دین مولیٰ کے حق میں معتبر نہیں ہوگا (یعنی یوں

نہیں سمجھیں گے کہ دین مولیٰ کے مال کے ساتھ متعلق ہے) لہذا مولیٰ کے مال (غلام) کو بیچا بھی نہیں جائیگا۔

(والمعاملون... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب اس صورت مذکورہ میں غلام کو دین کی ادائیگی کیلئے نہیں بیچا جائیگا، تو اس سے قرض خواہوں کا ضرر ہوگا لہذا اس کی بیع جائز ہونی چاہیے؟ اس کا جواب دیا کہ قرض خواہوں کا اگرچہ ضرر ہوگا لیکن پھر بھی غلام کو نہیں بیچا جائیگا اس لیے کہ اس میں مولیٰ کا کوئی قصور نہیں ہے اس لیے کہ اس نے ان کو کوئی دھوکہ نہیں دیا بلکہ خود انہوں نے دھوکہ کھایا کہ ظاہر حال پر اعتماد کر لیا۔

وتصرف الصبي ان نفع كالا سلام والاتهاب صح بلا اذن وان ضرر كالاتلاق والعناق لا وان اذن به وما نفع وضرر كالبيع والشراى غلق باذن وليه اكتفاء بالاهلية القاصرة فى النافع واشترائطاً للكمالۃ فى الضرر ودفعاً للضرر بانضمام راي الولي فى المتردد بينهما وعند الشافعى لا تصح تصرفه باجازة الولي فكذا لا يصح اسلامه وشرطه ان يعقل البيع سالباً للملك والشراء جالباً له .

ترجمہ

اور بچے کا تصرف اگر نفع مند ہو جیسے اس کا اسلام لانا اور ہبہ قبول کرنا، صحیح ہے بغیر اجازت کے اور اگر (تصرف) مضر ہو جیسے طلاق دینا اور آزاد کرنا، صحیح نہیں، اگرچہ اس کی ولی نے اجازت دی ہو اور جو (تصرف) نفع مند ہو اور نقصان دہ ہو جیسے بیع و شراء، وہ معلق ہوگا اس کے ولی کی اجازت کے ساتھ، اکتفاء کرتے ہوئے کم اہلیت پر نفع دینے والے تصرف میں اور شرط لگاتے ہوئے مکمل اہلیت کی مضر تصرف میں اور دور کرتے ہوئے ضرر کو ولی کی رائے ملانے کے ساتھ اس تصرف میں جو نفع و ضرر کے درمیان متردد ہو اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس کا تصرف صحیح نہیں ولی کی اجازت کے ساتھ، پس صحیح نہ ہوگا اس کا مسلمان ہونا، اور اس (تصرف کی صحت) کی شرط یہ ہے کہ بچہ سمجھتا ہو کہ بیع ملک کو سلب کرنے والی ہے اور شراء اس کو کھینچنے والی ہے۔

توضیح

(وتصرف... الخ) بچہ اگر تصرف کر لے تو اس کا تصرف صحیح ہوگا یا نہیں؟ اس میں تفصیل ہے کہ اس تصرف میں نفع محض ہوگا یا ضرر محض ہوگا یا اس میں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہوگا اگر وہ تصرف نفع محض ہے تو بچے کا یہ تصرف صحیح ہے اگرچہ مولیٰ نے اجازت نہ دی جیسے اسلام لانا اور ہبہ قبول کرنا، اور اگر وہ تصرف ضرر محض ہے تو بالکل صحیح نہیں اگرچہ مولیٰ نے اجازت دے دی جیسے اپنی بیوی کو طلاق دینا یا اپنا غلام آزاد کرنا یہ صحیح نہ ہوگا اور اگر اس تصرف میں نفع اور ضرر دونوں پہلوؤں کا احتمال ہے تو اس کی صحت ولی کی اجازت کیساتھ معلق ہوگی اگر ولی اجازت دے تو صحیح ہوگا ورنہ نہیں، جیسے بیع و شراء کرنا۔

(اکتفاء... الخ) یہ مسئلہ مذکورہ کی دلیل ہے کہ جس تصرف میں نفع محض ہوا سکے جائز ہونے کے لیے اہلیت قاصرہ (معمولی اہلیت) بھی کافی ہے اور بچے میں اہلیت قاصرہ موجود ہوتی ہے لہذا اس کا وہ تصرف جسمیں نفع محض ہو وہ

جائز ہوگا اگرچہ ولی نے اجازت نہ دی ہو اور وہ تصرف جس میں ضرر محض ہو اسکے جائز ہونے کے لیے اہلیت کاملہ ضروری ہے اور بچے میں اہلیت کاملہ نہیں پائی جاتی، لہذا اس کا وہ تصرف جس میں ضرر محض ہو وہ جائز نہ ہوگا، اگرچہ ولی نے اجازت دیدی ہو اس لیے کہ ولی کی ولایت بچے کے نفع کیلئے ہوتی ہے اور اگر وہ ولی اس بچے کو ضرر محض کے تصرف کی اجازت دے دیتا ہے تو یہ کوئی نفع نہیں ہے اور وہ تصرف جس میں نفع اور ضرر دونوں کا احتمال ہو اس میں ضرر تب دور ہوگا جبکہ ولی بچے کو اس تصرف کی اجازت دے کر اپنی رائے شامل کر دے لہذا بچے کا یہ تصرف جائز ہوگا اگر ولی اجازت دیدے، کیونکہ اس وقت ضرر نہ ہوگا نفع ہوگا اور اگر ولی اجازت نہ دے تو یہ تصرف جائز نہ ہوگا اس لیے کہ اس میں غالباً ضرر ہوگا۔

(وعند الشافعی... الخ) امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ اگر بچے نے تصرف کر لیا تو جائز نہ ہوگا اگرچہ ولی نے اجازت دے دی ہو اسی طرح ان کے نزدیک اگر بچہ اسلام لے آئے تو بھی صحیح نہیں لیکن ہم کہتے ہیں کہ حضرت علیؓ بچپن میں مسلمان ہوئے تھے اور ان کے اسلام کو صحیح قرار دیا گیا اور کسی نے نکیر نہیں کی معلوم ہوا بچے کا اسلام لانا صحیح ہے۔

(وشرطہ... الخ) بچہ اگر بیع و شراء کرے تو اس کے صحیح ہونے کی شرط یہ ہے کہ بچہ یہ سمجھتا ہو کہ بیع بیع سے ملک کو سلب کر دیتی ہے اور شراء بیع میں ملک کو واجب کرتی ہے۔

ووليُّه ابوه ثم وصيُّه ثم جدُّه ثم القاضي او وصيُّه انما قال ثم وصيُّه في الاولين وقال او وصيُّه في الاخيرة لان وصيَّ الاب من استخلفه بعد موته في التصرف في مال ولده واما الذي اذن له في التصرف حال حياته فوكيل لا وصي وكذا في الجد واما وصيُّ القاضي فهو الذي امره بالتصرف في مال اليتيم فهو يتصرف في حال حيوة القاضي وانما سُمي وصياً مع ان الايصاء هو الاستخلاف بعد الموت لان هنا يصير خليفة للاب كان الاب جعله وصياً فان فعل القاضي يصير كفعله فمعنى الكلام ان وليه ابوه ثم وصيُّه بعد موته ثم الجد ان لم يكن الاب ولا وصيُّه ثم وصيُّه بعد موته ثم القاضي او وصيُّه ايُّهما تصرف صح.

ترجمہ

اور اس بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا وصی ہے پھر اس کا دادا ہے پھر اس کا وصی ہے یا اس کا وصی ہے۔ جزیں نیست کہ مصنف نے کہا ثم وصیہ پہلی دو صورتوں میں اور او وصیہ کہا آخری صورت میں اس لیے کہ باپ کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو باپ جانشین بناتا ہے اپنی موت کے بعد اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کا اور بہر حال وہ آدمی جس کو باپ نے اجازت دی ہو تصرف کرنے کی اپنی زندگی میں تو وہ وکیل ہے نہ کہ وصی اور اسی طرح ہے دادا میں اور بہر حال قاضی کا وصی پس وہ ہے جس کو اس نے امر کیا ہو یتیم کے مال میں تصرف کرنے کا قاضی کی زندگی میں اور جزیں نیست کہ اس کا نام وصی

رکھا گیا حالانکہ وصی بنانا وہ جانشین بنانا ہے موت کے بعد اسلئے کہ یہاں وہ باپ کا خلیفہ ہے گویا کہ باپ نے اس کو وصی بنایا ہے اسلئے کہ قاضی کا فعل باپ کے فعل کی طرح ہے پس کلام کا معنی یہ ہے کہ بچے کا ولی اس کا باپ ہے پھر اس کا وصی ہے اس کی موت کے بعد پھر دادا ہے اگر باپ نہ ہو اور اس کا وصی نہ ہو، پھر اس کا وصی ہے اس کے مرنے کے بعد پھر قاضی ہے یا اس کا وصی ہے، ان میں جو بھی تصرف کرے، صحیح ہے۔

﴿توضیح﴾

(و ولیہ... الخ) یہاں سے بچے کے اولیاء کی ترتیب ذکر کرتے ہیں کہ بچے کا سب سے پہلے ولی اس کا باپ ہوگا اگر وہ نہ ہو تو اس کا ولی وہ شخص ہوگا جس کو اس کے باپ نے وصی بنایا اگر یہ نہ ہو تو ولی بچے کا دادا ہوگا اور اگر یہ نہ ہو تو ولی وہ شخص ہوگا جس کو اس کے دادا نے وصی بنایا ہو اگر یہ نہ ہو تو ولی قاضی ہوگا یا قاضی کا وصی ہوگا۔

(انما قال... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ مصنفؒ نے باپ اور دادا کے وصی کا تذکرہ ”ثم“ کے ساتھ کیا اور قاضی کے وصی کا تذکرہ ”او“ کے ساتھ کیا؟ اس کا جواب دیا جسکو سمجھنے سے پہلے یہ جاننا چاہیے کہ باپ اور دادا کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو باپ یا دادا اپنا خلیفہ مقرر کر لیں تاکہ وہ اس کے بچے کے مال میں اس کی موت کے بعد تصرف کریں اور وہ شخص جس کو یہ اپنی زندگی میں اپنے بچے کے مال میں تصرف کرنے کی اجازت دے دیں وہ وصی نہیں ہوتا بلکہ وکیل ہوتا ہے، اور قاضی کا وصی وہ ہوتا ہے جس کو قاضی یتیم کے مال میں تصرف کرنے کا امر کرے، باپ اور دادا کے وصی اور قاضی کے وصی میں فرق یہ ہے کہ باپ اور دادا کا وصی انکے مرنے کے بعد تصرف کرتا ہے اور قاضی کا وصی قاضی کی زندگی میں تصرف کرتا ہے۔ اب جواب کا حاصل یہ ہے کہ باپ اور دادا کا وصی چونکہ باپ اور دادا کے مرنے کے بعد تصرف کرتا ہے اس لیے اب اور جد کے وصی کا ذکر ”ثم“ کیساتھ کیا جو تراخی مع الترتیب پر دل ہے اور قاضی کا وصی چونکہ قاضی کی زندگی میں تصرف کرتا ہے اسلئے قاضی کے وصی کا ذکر او کیساتھ کیا جو احد الامرین کیلئے آتا ہے۔ مطلب یہ ہے کہ قاضی بھی تصرف کر سکتا ہے اور اس کا وصی بھی۔

(وانما سمي... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ قاضی کے وصی کا نام وصی رکھنا درست نہیں اسلئے کہ ایصاء کہتے ہیں استخلاف بعد الموت کو یعنی وصی وہی ہوتا ہے جو موت کے بعد کسی کا جانشین اور خلیفہ ہوتا ہے جبکہ یہاں قاضی کا وصی قاضی کی زندگی ہی میں اس کا نائب ہوتا ہے لہذا اس کا نام وصی رکھنا کیسے درست ہوا؟ اس کا جواب دیا کہ قاضی کا وصی درحقیقت باپ کا خلیفہ ہوتا ہے نہ کہ قاضی کا، گویا باپ نے اسکو وصی بنایا ہے کیونکہ قاضی کا فعل باپ کے فعل کی طرح ہے۔ جب یہ وصی درحقیقت باپ کا خلیفہ ہے تو اس کا نام وصی رکھنا درست ہوا اسلئے کہ یہ باپ کے مرنے کے بعد اس کا خلیفہ اور جانشین ہے۔ (فمعنی... الخ) یہ متن کی وضاحت ہے کہ مصنف کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ بچے کا ولی اس کا باپ ہوگا اگر باپ مر جائے تو ولی اس کا وصی ہوگا اگر باپ یا اس کا وصی موجود نہ ہو تو ولی اس کے بچے کا دادا ہوگا اگر وہ موجود نہ ہو مر گیا ہو ولی

اس دادا کا وصی ہوگا اور اگر دادا اور اس کا وصی موجود نہ ہو تو پھر ولی قاضی ہوگا یا قاضی کا وصی ہوگا ان دونوں (قاضی اور اس کے وصی) میں سے جو کوئی بھی تصرف کر لے تو یہ صحیح ہوگا۔

ولو أَقَرَّ بِمَا مَعَهُ مِنْ كَسْبِهِ أَوْ ارْتَهَ صَحَّ فَإِنَّ الْوَلِيَّ إِذَا أَدِنَ الصَّبِيَّ بِالتَّجَارَةِ صَحَّ أَقْرَارُهُ بِكَسْبِهِ لِأَنَّهُ مِنْ تَمَامِ التَّجَارَةِ أَذْلُو لَمْ يَصَحَّ أَقْرَارُهُ لَا يُعَامِلُهُ النَّاسُ مَعَ أَنَّ أَقْرَارَ الْوَلِيِّ لَا يَصَحُّ لِأَنَّهُ أَقْرَارٌ عَلَى الْغَيْرِ وَأَقْرَارُ الصَّبِيِّ أَقْرَارٌ عَلَى نَفْسِهِ وَالْحَجَرُ ارْتَفَعَ بِالْأَذْنِ فَصَارَ كَالْبَالِغِ فَصَحَّ أَقْرَارُهُ بِالْأَرْتِ أَيْضًا فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَعَنْ أَبِي حَنِيفَةَ أَنَّهُ لَا يَصَحُّ فِي الْأَرْتِ لِأَنَّهُ أَيْضًا يَصَحُّ فِي الْكَسْبِ لِأَنَّهُ مِنْ تَوَابِعِ التَّجَارَةِ وَلَا كَذَلِكَ فِي الْأَرْتِ .

﴿ترجمہ﴾

اگر ماذون بچے نے اقرار کر لیا اس مال کا جو اسکے پاس ہے اس کی کمائی میں سے یا وراثت میں سے تو صحیح ہے اسلئے کہ ولی جب بچے کو تجارت کی اجازت دے دے تو اس کا اقرار اس کی کمائی کے بارے میں صحیح ہوتا ہے اسلئے کہ یہ تجارت کے متمہ میں سے ہے کیونکہ اگر اس کا اقرار صحیح نہ ہو تو لوگ اسکے ساتھ معاملات نہیں کریں گے باوجودیکہ ولی کا اقرار صحیح نہیں ہے اس لیے کہ یہ اقرار ہے غیر پر اور بچے کا اقرار، اقرار ہے اپنے نفس پر اور حجر ختم ہوگئی ہے اذن کے ساتھ، پس یہ بالغ کی طرح ہو گیا لہذا صحیح ہوگا اس کا اقرار وراثت کے بارے میں بھی ظاہر الروایہ میں اور امام صاحب سے ایک روایت ہے کہ وراثت میں اس کا اقرار صحیح نہیں ہے اسلئے کہ اقرار جزیں نیست صحیح ہوتا ہے کمائی میں اسلئے کہ یہ تجارت کے توابع میں سے ہے اور اسی طرح حال نہیں ہے وراثت میں۔

﴿توضیح﴾

(ولو اقر... الخ) صبی ماذون نے اپنی کمائی کے مال میں سے کسی کیلئے اقرار کیا تو صحیح ہے، مثلاً کہا میں نے جو مال مثلاً سو درہم کمایا ہے اس میں دس درہم فلاں کیلئے ہیں، اس طرح اپنے مورث کے متروکہ مال میں غیر کیلئے اقرار کیا تو بھی صحیح ہے مثلاً کہا میرے باپ نے جو سو درہم ترکہ میں چھوڑے ہیں ان میں دس درہم فلاں کے لیے ہیں۔

(فان... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ صبی ماذون کا اپنی کمائی کے مال میں سے غیر کے لیے اقرار صحیح ہے حاصل یہ ہے کہ جب ولی نے بچے کو تجارت کی اجازت دے دی تو اب اپنی کمائی کے مال سے غیر کے لیے اقرار درست ہوگا اسلئے کہ یہ اقرار تجارت کے متمہ میں سے ہے کیونکہ اگر اس کے اقرار کو صحیح قرار نہ دیا جائے تو لوگ اس کے ساتھ تجارت کا معاملہ نہیں کریں گے۔

(مع ان... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اگر ولی بچے کے مال میں سے کسی کے لیے مال کا اقرار کرے تو صحیح

نہیں ہے پس چاہیے کہ بچہ اگر اپنی کمائی کے مال میں سے غیر کیلئے اقرار کرے تو یہ صحیح نہ ہو؟ اس کا جواب دیا کہ ولی کا یہ اقرار اس لیے صحیح نہیں کہ اس کا یہ اقرار غیر پر اقرار ہے اور وہ غیر بچہ ہے، اور بچے کا یہ اقرار اسلئے صحیح ہے کہ اس کا یہ اقرار اپنے نفس پر اقرار ہے، غیر پر اقرار جائز نہیں ہوتا اپنے نفس پر اقرار جائز ہوتا ہے۔

(والحجر... الخ) یہاں سے اس بات کی دلیل بیان کرتے ہیں کہ بچے کا اپنے مورث کے متروکہ مال میں سے کسی کے لیے مال کا اقرار صحیح ہے حاصل یہ ہے کہ جب اس بچے کو ماذون بنا دیا گیا تو حجر ختم ہو گئی لہذا یہ بالغ کی طرح ہوگا تو جس طرح بالغ اپنے مورث کے متروکہ مال میں سے غیر کیلئے اقرار کر سکتا ہے اس طرح بچہ بھی اپنے مورث کے متروکہ مال میں سے غیر کے لیے اقرار کر سکتا ہے۔

(وعن ابی حنیفۃ... الخ) غیر ظاہر الروایہ میں امام صاحب سے یہ روایت منقول ہے جس کو شارح بیان کرتے ہیں کہ اگر بچہ مورث کے مال میں سے کسی کیلئے اقرار کرتا ہے تو صحیح نہیں ہے دلیل یہ ہے کہ اگر بچہ ماذون غیر کے لیے مال کا اقرار کرے تو وہ تب صحیح ہوگا جبکہ وہ اس کو تجارت سے حاصل ہوا ہو کمائی کا مال تجارت سے حاصل ہوا ہے اس لیے اس کا اقرار صحیح ہے اور وراثت کا مال تجارت سے حاصل نہیں ہوتا اس لیے اس کے بارے میں اقرار صحیح نہ ہوگا۔

﴿کتاب الغصب﴾

هو اخذ مالٍ متقومٍ محترماً بلا اذن مالکِهِ یُزیلُ یدَهُ فالغصبُ لا یتحققُ فی المیتةِ لانَّها لیست بمالٍ وکذا فی الحرِّ ولا فی خمرِ المسلمِ لانَّها لیست بمتقومةٍ ولا فی مالِ الحربیِّ لانه لیس بمُحترَمٍ وقولُهُ بلا اذن مالکِهِ احترازٌ عن الودیعةِ وانما قال یُزیلُ یدَهُ لان عند اصحابنا هو ازالةُ الیدِ المُحَقَّقةِ باثباتِ الیدِ المُبطلَةِ وعند الشافعیِّ هو اثباتُ الیدِ المُبطلَةِ ولا یُشترطُ ازالةُ الیدِ المُحَقَّقةِ قلنا کلامنا فی الفعلِ الذی هو سببُ للضمانِ وهو ازالةُ الیدِ ویُفرَّغُ علی هذا مسائلُ کثیرةٌ منها انَّ زوائدِ المَغصوبِ لا تكونُ مضمونةً عندنا خلافاً لانه لان اثباتِ الیدِ متحققٌ بدونِ ازالةِ الیدِ ومنها الاختلافُ فی غصبِ العقارِ وسیاتی و منها ما قال فی المتنِ فاستخدامُ العبدِ وحملُ الدابةِ غصبٌ لا جلوسُهُ علی البساطِ اذ فی الاولینِ نقلُهُما من مکانٍ الی مکانٍ وفی الآخرِ البساطُ علی حالِهِ ولم یفعلْ فیهِ شیئاً یكونُ ازالةُ لیدِ وقد فُرِّغَ علی هذا الاختلافِ تبعیذُ المالكِ عن المَواشیِ حتی هَلَكْتَ وامساکُ الغیرِ حتی قَلَعَ الآخرُ ضررَہِ و لیس هذا التفریعُ بمستقیمٍ لان اثباتِ الیدِ لم یُوجد فی هاتینِ المسالتینِ ثم لا بُدَّ ان یُزَادَ علی هذا التعریفِ لا علی سبیل الخفیةِ لیخرجَ السرقةُ .

﴿ترجمہ﴾

غصب ایسا مال لینا ہے جو مقوم ہو محترم ہو بغیر اس کے مالک کی اجازت کے جو اس کے قبضہ کو زائل کر دے، پس غصب ثابت نہ ہوگا مردار میں اس لیے کہ یہ مال نہیں اور اسی طرح آزاد میں اور نہ مسلمان کی شراب میں اس لیے کہ یہ مقوم نہیں اور نہ حربی کے مال میں اس لیے کہ یہ محترم نہیں ہے، اور مصنف کا قول بلا اذن مالکہ احتراز ہے ودیعت سے، اور جزیں نیست کہ مصنف نے کہا یزید یدہ اس لیے کہ ہمارے اصحاب کے نزدیک غصب زائل کرنا ہے حق قبضے کو باطل قبضے کے ثابت کرنے کے ساتھ، اور امام شافعیؒ کے نزدیک غصب باطل قبضے کا اثبات ہے اور مشروط نہیں حق قبضے کو زائل کرنا، ہم کہتے ہیں کہ ہمارا کلام اس فعل میں ہے جو ضمان کا سبب ہے اور وہ قبضے کو زائل کرنا ہے اور متفرع ہوتے ہیں اس پر بہت سارے مسائل، ان میں سے ایک یہ ہے کہ مغضوب کے زوائد مضمون نہیں ہوتے ہمارے نزدیک، بخلاف ان کے اسلئے کہ قبضے کا اثبات ثابت ہے بغیر قبضے کے ازالے کے اور ان میں اسے ایک زمین کے غصب میں اختلاف ہے اور عنقریب آئیگا اور ان میں سے ایک وہ ہے جو مصنف نے بیان کیا متن میں، پس غلام سے خدمت لینا اور جانور پر لادنا غصب ہے نہ کہ اسکا بیٹھنا بچھونے پر، اسلئے کہ پہلی دو صورتوں میں انکو نقل کرنا ہے ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف اور دوسری صورت میں بچھونا اپنے حال پر ہے اور اسمیں اس نے کوئی ایسی چیز نہیں کی جو قبضے کا ازالہ ہو جائے اور تحقیق متفرع کیا گیا ہے اس اختلاف پر مالک کو جانوروں سے دور لے جانا حتی کہ وہ ہلاک ہو جائیں اور غیر کو روکے رکھنا حتی دوسرا اسکی ڈاڑھ اکھیڑ لے اور یہ تفریع ٹھیک نہیں ہے، اسلئے قبضے کا اثبات نہیں پایا گیا ان دونوں مسئلوں میں پھر ضروری ہے کہ اس تعریف پر اضافہ کیا جائے لا علی سبیل الخفیہ کی قید کا تا کہ چوری خارج ہو جائے۔

﴿توضیح﴾

غصب کا لغوی معنی ہے چھیننا، اور اصطلاح میں غصب کہتے ہیں اس مال مقوم (مقوم کی وضاحت بیع فاسد کے بیان میں گزر چکی ہے) کو لینا جو محترم ہو بغیر مالک کی اجازت کے اس طور پر (لینا) کہ مالک کا قبضہ زائل ہو جائے۔

(فالغصب... الخ) یہاں سے اس تعریف کے فوائد قیود بیان کرتے ہیں کہ ”مال“ کا لفظ میتہ سے احتراز ہے کہ اگر کوئی آدمی میتہ (مردار) چھین لیتا ہے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ یہ مال نہیں ہے، اور ”مقوم“ آزاد اور مسلمان کی شراب سے احتراز ہے لہذا ان میں غصب متحقق نہ ہوگا اس لئے کہ یہ مقوم نہیں ہے اور ”محترم“ حربی کے مال سے احتراز ہے، پس اگر کوئی حربی سے مال چھین لے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ حربی کا مال محترم نہیں ہوتا اور ”بلا اذن مالکہ“ ودیعت سے احتراز ہے اس لیے کہ ودیعت کا اخذ مالک کی اجازت کے ساتھ ہوتا ہے۔

(وانما قال... الخ) یہاں سے یزید یدہ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ مصنف نے یزید یدہ کہا تاکہ شواہد کے قول سے احتراز ہو جائے اس لیے کہ ہمارے نزدیک غصب تب متحقق ہوگا جب کہ دو باتیں پائی جائیں۔ حق

قبضہ (مالک کا قبضہ) زائل ہو جائے ۲۔ ناحق قبضہ (غاصب کا قبضہ) ثابت ہو جائے، جبکہ امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ غصب کے متحقق ہونے کے لیے ناحق قبضے کا ثابت ہونا کافی ہے، حق قبضے کا زائل ہونا ضروری نہیں، مصنف نے یزید کا کہہ کر شوافع کے قول سے احتراز کر دیا کہ غصب تب ثابت ہوگا جب کہ مالک کا قبضہ زائل ہو جائے۔

(قلنا... الخ) یہاں سے شوافع کے قول سے احتراز کرنے اور ان کے قول پر رد کرنے کی وجہ کا بیان ہے کہ ہمارا کلام غاصب کے اس فعل میں ہے جو ضمان کا سبب ہے (جس فعل کی وجہ سے غاصب پر ضمان آتا ہے) اور وہ سبب مالک کے قبضہ کا زائل ہونا ہے اس لیے کہ یہ ضمان تب لازم ہوگا جبکہ مالک کا قبضہ زائل ہو جائے۔

(وینفرد... الخ) یہاں سے شارح ہمارے اور شوافع کے اختلاف پر چند مسائل بطور تفریع کے ذکر کرتے ہیں۔
(منہا... الخ) ان مسائل میں سے ایک مسئلہ یہ ہے جس کو سمجھنے سے پہلے یہ سمجھیں کہ مغضوب کے زوائد وہ چیزیں ہوتی ہیں جو غاصب کے پاس اسی مغضوب شے سے پیدا ہو جائیں مثلاً لونڈی غصب کی پھر غاصب کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا یا درخت غصب کیا پھر غاصب کے پاس اس کا پھل پیدا ہو گیا پس بچہ اور پھل زوائد شمار ہونگے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ ہمارے نزدیک غاصب پر مغضوب کے زوائد کا ضمان واجب نہیں ہوتا اور امام شافعیؒ کے نزدیک واجب ہوتا ہے، ہمارے نزدیک ان کا ضمان اس لیے واجب نہیں کہ زوائد میں حق قبضے کا ازالہ نہیں پایا گیا (کیونکہ ازالہ تب ہوتا جب یہ زوائد پہلے سے مالک کے قبضے میں ہوتے حالانکہ یہ تو غاصب کے پاس وجود میں آئے ہیں) اور شوافع کے نزدیک غاصب زوائد کا ضامن اس لیے ہوگا کہ ان پر باطل قبضہ ثابت ہے (کیونکہ غاصب کا ان زوائد پر قبضہ، قبضہ باطل ہے۔)

(ومنہا... الخ) ان مسائل میں سے ایک مسئلہ زمین کے غصب کا ہے شارح کہتے ہیں کہ اس کا بیان آگے آئے گا۔
(ومنہا... الخ) ان مسائل میں سے ایک مسئلہ وہ ہے جو مصنف نے متن میں بیان کیا، کہ اگر کسی نے دوسرے کا غلام بغیر اذن مالک اپنی خدمت میں لگا لیا یا کسی کے جانور کے پر بغیر اذن کے اپنا سامان لا دیا تو یہ غصب ہوگا اور اگر کسی کے بچھونے پر بغیر اس کے اذن کے بیٹھ گیا تو یہ غصب نہ ہوگا، پہلی دو صورتوں میں غصب اس لیے متحقق ہو جائیگا وہاں ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف نقل پایا جاتا ہے، جب غلام کو اپنی خدمت میں لگا لیا یا جانور پر اپنا سامان لا دے گا تو ان کو دوسری جگہ لے جائیگا لہذا مالک کا قبضہ زائل ہو جائیگا پس غاصب پر ضمان لازم ہوگا لیکن اگر بچھونے پر بغیر اذن مالک کے بیٹھ گیا تو اس میں غاصب نے کوئی ایسا فعل نہیں کیا جس سے مالک کا قبضہ زائل ہو جائے کیونکہ بچھونا اپنی جگہ پر موجود ہے لہذا اس میں ضمان لازم نہ ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک بچھونے والے مسئلے میں ضمان لازم ہوگا اس لیے کہ اگرچہ ”ازالہ ید مالک“ نہیں پایا گیا، لیکن ”اثبات قبضہ باطل“ موجود ہے، جو ان کے نزدیک موجب ضمان ہے۔

(وقد فرع... الخ) بعض حضرات نے اس اختلاف پر دو تفریعیں ذکر کی ہیں شارح ان کو ذکر کر کے ان پر رد کرتے ہیں پہلی تفریع یہ ہے کہ ایک آدمی کے جانور تھے دوسرا آدمی ان جانوروں کے مالک کو جانوروں سے دور لے گیا

حتیٰ کہ وہ جانور بھوک و پیاس سے مر گئے تو وہ آدمی ضامن نہ ہوگا، جبکہ شوافع کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور دوسری تفریع یہ ہے کہ کسی نے ایک آدمی کو پکڑا اور اسے روکے رکھا حتیٰ کہ دوسرے آدمی نے اس کا دانت اکھیڑ لیا اور پہلا آدمی جو کہ روکنے والا ہے وہ دانت اکھیڑنے والے کو روک نہیں سکتا تو اب پکڑنے والا ضامن نہ ہوگا اور امام شافعی کے نزدیک ضامن ہوگا۔

(ولیس... الخ) شارح نے ان دونوں تفریعوں پر رد کر دیا کہ یہ تفریعیں بیان کرنا درست نہیں ہیں اسلئے کہ ہمارا اور ان کا اختلاف اس بات میں ہے محض ”اثبات ید غاصب“ ضامن کو واجب کرتا ہے یا ”اثبات ید غاصب“ اور ”ازالہ ید مالک“ کا مجموعہ صمان کو واجب کرتا ہے؟ شوافع اول کے قائل ہیں اور ہم ثانی کے۔ اور یہ جو دو تفریعیں بیان کی گئی ہیں ان میں ”ازالہ ید مالک“ تو اگرچہ پایا جاتا ہے (بایں طور کہ پہلے مسئلے میں جانور مالک سے دور ہو گئے اور دوسرے مسئلے میں وہ شخص جس کا دانت اکھیڑا جا رہا ہے اس کا اپنی ذات پر اختیار باقی نہیں رہا ہے) لیکن ”اثبات ید باطل“ نہیں پایا گیا، اسلئے کہ پہلے مسئلے میں جانور غاصب کے قبضے میں نہیں ہیں بلکہ دور کہیں مقام پر ہلاک ہو گئے ہیں اور دوسرے مسئلے میں جس کا دانت اکھیڑا گیا اس پر قلع (دانت اکھیڑنے والے) کا قبضہ نہیں ہے۔ بلکہ اس پر اس شخص کا قبضہ ہے جس نے اسے پکڑا تھا چونکہ ان دونوں مسئلوں میں ”اثبات ید باطل“ موجود نہیں لہذا ان کو بطور تفریع کے ذکر کرنا درست نہ ہوگا۔

(ثم لا بد... الخ) یہاں سے شارح غصب کی مذکورہ تعریف پر اعتراض کرتے ہیں کہ یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں اس لیے کہ ”سرقہ“ پر صادق ہے کیونکہ چوری میں بھی ”اخذ مال محترم الخ“ ہوتا ہے لہذا ضروری ہے کہ اس میں ایک قید کا اضافہ کیا جائے اور وہ ہے، ”لا علی سبیل الخفیة“ یعنی مال کا لینا خفیہ طریقے پر نہ ہو، یہ قید اسلئے ضروری ہے تاکہ سرقہ خارج ہو جائے اس لیے کہ سرقہ میں مال کا اخذ خفیہ طریقے سے ہوتا ہے۔

و حکمہ الاثم لمن علم ورد العين قائمة والغرم لها لكة ويجب المثل في المثلي كالمكيل والموزون والعددي المتقارب اعلم انه جعل هذه الاقسام الثلاثة مثليا مع ان كثيرا من الموزونات ليس بمثلي بل من ذوات القيم كالقمقمة والقدر نحوها فاقول ليس المراد بالوزني مثل ما يؤزن عند البيع بل ما يكون مقابلته بالثمن مبنيا على الكيل او الوزن او العدد ولا يختلف بالصنعة فانه اذا قيل هذا الشيء قفيز بدرهم او من بدرهم او عشرة بدرهم انما يقال اذا لم يكن فيه تفاوت واذا لم يكن فيه تفاوت كان مثليا وانما قلنا ولا يختلف بالصنعة حتى لو اختلفت القمقمة والقدر لا يكون مثليا ثم ما لا يختلف بالصنعة اما غير مصنوع واما مصنوع لا يختلف كالدراهم والدنانير والفلس النافقة فكل ذلك مثلي واذا عرفت هذا عرفت حكم المذروعات فكل ما يقال يباع من هذا الثوب ذراع بكذا فهذا انما يقال فيما لا يكون فيه تفاوت وهو ما يجوز فيه السلم فانه يعرف ببيان طوله وعرضه ورقيقته وقد فصل الفقهاء المثليات وذوات القيم فلا يحتاج الى ذلك فما يوجد له مماثل في ...

الأسواقِ بِلاتفاوتٍ يُعتدُّ به فهو مثليٌّ وما ليسَ كذلكَ فَمِنْ ذَوَاتِ الْقِيَمِ وما ذُكِرَ مِنَ الْكَيْلِيِّ وَأَخَوَاتِهِ
فَمَبْنِيٌّ عَلَى هَذَا .

﴿ترجمہ﴾

اور غصب کا حکم گناہ ہے اس شخص کے لیے جو جانتا ہو اور عین واپس کرنا ہے در اس حالیکہ وہ موجود ہو اور تاوان ہے در اس حالیکہ وہ ہلاک ہو گیا ہو اور مثل واجب ہے مثلی میں جیسے کیلی اور وزنی اور عددی متقارب، جان تو مصنف نے ان تینوں قسموں کو مثل یا بنا یا حالانکہ بہت سارے موزونات مثلی نہیں ہیں بلکہ ذوات القیم میں سے ہیں جیسے ققمہ اور ہانڈی وغیرہ پس میں کہتا ہوں کہ وزنی سے مراد اس شے کی مثل نہیں ہے جس کا بیع کے وقت وزن کیا جاتا ہے بلکہ وہ ہے جس کا مقابلہ ثمن کیساتھ مبنی ہو کیلی یا وزن یا عدد پر اور وہ مختلف نہ ہو صنعت کیساتھ پس جب یہ کہا جائے: یہ شے ایک ققمیز ایک درہم کے بدلے میں ہے یا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں ہے یا دس ایک درہم کے بدلے میں ہیں تو جزیں نیست کہ یہ اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اس میں تفاوت نہ ہو اور جب اس میں تفاوت نہ ہو تو یہ مثلی ہوگی اور جزیں نیست کہ ہم نے کہا ولا یختلف بالصنعة حتی کہ اگر وہ مختلف ہو جیسے ققمہ اور ہانڈی تو یہ مثلی نہ ہوگی، پھر وہ چیز جو صنعت کیساتھ مختلف نہ ہو یا تو غیر مصنوع ہوگی یا مصنوع ہوگی جو مختلف نہ ہوگی جیسے دراہم اور دنانیر اور رائج پیسے، پس یہ سب مثلی ہیں اور جب تو یہ بات جان لی تو تم نے جان لیا اندروعات کا حکم بھی پس جب بھی یہ کہا جاتا ہے کہ اس کپڑے کا ایک ذراع اتنے کے بدلے میں بیچا جاتا ہے تو یہ جزیں نیست کہ یہ اس کپڑے میں کہا جاتا ہے جس میں تفاوت نہ ہو اور وہ وہ کپڑا ہے جس میں بیع سلم جائز ہو اس لیے کہ یہ کپڑا معلوم ہو جاتا ہے اس کی لمبائی، چوڑائی اور مادہ بیان کرنے کیساتھ اور تحقیق فقہاء نے تفصیل بیان کر دی ہے مثلیات اور ذوات القیم میں، پس ضرورت نہیں ہے ان کو بیان کرنے کی پس وہ چیز جس کے لیے مماثل پایا جائے بازار میں بغیر اس تفاوت کے جو معتد بہ ہو تو وہ مثلی ہے اور جو شے ایسی نہ ہو تو ذوات القیم میں سے ہے اور کیلی اور اس کے نظائر جو ذکر کیے گئے تو یہ اسی پر مبنی ہیں۔

﴿توضیح﴾

(و حکمہ... الخ) یہاں سے غصب کے حکم کو بیان کرتے ہیں، غصب کے دو حکم ہیں، ایک دنیوی اور ایک اخروی، اخروی حکم یہ ہے کہ اگر غاصب کو پتہ ہو کہ شے مغصوب غیر کا مال ہے تو وہ گنہ گار ہوگا اور دنیوی حکم یہ ہے کہ اگر غاصب کے پاس مغصوبہ شے بعینہ موجود ہے تو اسے واپس لوٹا دے اور اگر ہلاک ہو گئی ہے تو غاصب ضامن ہوگا، پھر دیکھیں گے اگر مغصوبہ شے ذوات القیم میں سے ہو تو اس کی قیمت واجب ہوگی اور اگر ذوات الامثال میں سے ہو جیسے مغصوبہ شے کیلی ہو یا وزنی ہو یا عددی متقارب ہو تو اس کی مثل واجب ہوگی، (عددی متقارب ان چیزوں کو کہتے ہیں جن کا گن کر عقد کیا جائے اور ان میں جسامت کے لحاظ سے بالکل فرق نہیں ہوتا یا معمولی فرق ہوتا ہے جیسے انڈے اور اخروٹ وغیرہ۔)

(اعلم... الخ) یہاں سے شارح ایک اعتراض ذکر کر کے اس کا جواب دیتے ہیں، اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے کیلی، وزنی اور عددی متقارب ان تینوں کو مثلی قرار دیا ہے حالانکہ بہت ساری وزنی اشیاء ایسی ہیں جو مثلی نہیں بلکہ وہ ذوات القیم کی قبیل سے ہیں جیسے ققمہ اور ہانڈی وغیرہ یہ موزونی ہیں لیکن ذوات القیم میں سے ہیں نہ کہ ذوات الامثال میں سے؟

(فاقول... الخ) یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دیتے ہیں کہ یہاں وزنی سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جن کا بیع کے وقت وزن کیا جاتا ہے اسی طرح کیلی اور عددی سے مراد وہ چیزیں نہیں ہیں جن کو بیع کے وقت کیل یا شمار کیا جاتا ہے بلکہ ان سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کا ثمن کیساتھ مقابلہ کیل یا وزن یا عدد پر مبنی ہوتا ہے، اور ان میں صنعت کے ساتھ اختلاف نہیں ہوتا ہے (یعنی ان اشیاء میں ایک شے جس سانچے اور ساز کیساتھ بنی ہو دوسری اشیاء بھی اسی ساز کیساتھ بنے ہوں جیسے دراہم اس لیے کہ سارے دراہم شکل و شباهت اور کاریگری میں ایک جیسے ہوتے ہیں) مثلاً جب کہا جائے اس شے کا ایک قفیز ایک درہم کے بدلے میں ہے (یہ کیلی کی مثال ہے) یا اس شے کا ایک سیر ایک درہم کے بدلے میں ہے (یہ وزنی کی مثال ہے) یا اس شے کے دس عدد ایک درہم کے بدلے میں ہیں (یہ عددی کی مثال ہے) دیکھیں ان مثالوں میں شے کا ثمن کے ساتھ مقابلہ کیل وزن یا عدد پر مبنی ہے تو ایسا اس وقت کہا جاتا ہے جبکہ اُس شے میں تفاوت و اختلاف نہ ہو، جب کیلی، وزنی اور عددی شے ایسی ہو کہ اس میں صنعت (کاریگری) کے لحاظ سے تفاوت نہ ہو تو وہ شے مثلی کہلائیگی اور مصنف کے مراد بھی یہی ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ معترض کے اعتراض کا منشاء یہ تھا کہ مثلاً وزنی وہ ہے جس کا بیع کے وقت وزن کیا جائے اور جواب کا حاصل یہ نکلا کہ وزنی سے مراد وہ ہے کہ جس کے مقابلے میں ثمن وزن پر مبنی ہو اور اس میں صنعت کا اختلاف نہ ہو۔

(وانما قلنا... الخ) یہاں سے ”لا یختلف بالصنعة“ کے فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ یہ اسلئے کہا کہ اگر شے ایسی ہو جس میں صنعت کا تفاوت ہو (یعنی اس شے کی جنس میں سے بعض اشیاء کا ساز دوسرے بعض اشیاء سے مختلف ہو یا بناوٹ بعض اشیاء کی دوسرے بعض سے مختلف ہو) جیسے ققمہ اور ہانڈی، (اب دیکھیں سارے ققمے ایک جیسے نہیں ہوتے اس طرح ساری ہانڈیاں ایک جیسی نہیں ہوتیں) تو ایسی چیز مثلی نہیں کہلائیگی بلکہ یہ ذوات القیم میں شمار ہوں گی۔

(ثم ما لا یختلف... الخ) یہاں سے ما لا یختلف بالصنعة میں تعمیم ذکر کرتے ہیں کہ وہ چیز جو کاریگری کے لحاظ سے متفاوت نہ ہو اس میں تعمیم ہے خواہ اس میں بالکل صنعت و کاریگری ہی نہ ہو یا اس میں صنعت تو ہو لیکن اس صنعت میں تفاوت نہ ہو، جیسے دراہم اور دنانیر اور رانچ پیسے، یہ ساری چیزیں مثلی کہلاتی ہیں۔

(واذا عرفت... الخ) یہ بیان فائدہ ہے کہ جب وزنی، کیلی اور عددی اشیاء کا حکم معلوم ہو گیا (کہ کب ان کو مثلی کہا جائیگا) تو اس سے مذروعات (وہ اشیاء جن کو ناپا جاتا ہے) کا حکم بھی معلوم ہو گیا پس مذروعی شے اس وقت مثلی ہوگی جب اس کا ثمن کے ساتھ مقابلہ ذرع پر مبنی ہو اور اس میں صنعت کے لحاظ سے تفاوت نہ ہو پس جب یہ کہا جائے کہ اس کپڑے کا ہر ذراع اتنے درہم کے بدلے میں ہے تو ایسا اس وقت کہا جائیگا جبکہ اس کپڑے میں تفاوت نہ ہو اور وہ ایسا کپڑا ہوگا جس میں بیع

سلم جائز ہوگی اسلئے کہ بیع سلم اس کپڑے میں جائز ہوتی ہے جو معلوم ہو بایں طور کہ اسکی لمبائی، چوڑائی اور مادہ بیان کر دیا جائے (کہ وہ کپڑا کس چیز سے بنا ہے) اور وہ کپڑا جس میں تفاوت نہ ہو اس کی لمبائی، چوڑائی اور مادہ بیان کیا جاسکتا ہے۔

(وقد فصل... الخ) یہاں سے ایک فائدے کو بیان کرتے ہیں کہ فقہاء نے ذوات الامثال اور ذوات

القیم کی تفصیل بیان کی ہے (کہ کوئی اشیاء مثلی ہیں اور کوئی قیمی ہیں) لہذا ان کو یہاں بیان کرنے کی ضرورت نہیں ہے۔

(فما یوجد... الخ) یہاں سے شارح کسی شے کے مثلی اور قیمی ہونے کے بارے میں ایک ضابطہ بیان کرتے

ہیں کہ ہر ایسی شے کہ بغیر معتد بہ تفاوت کے بازار میں اس کا مماثل موجود ہو تو وہ مثلی ہے اور جس کا ایسا مماثل موجود نہ ہو تو وہ ذوات القیم میں سے ہے، اور یہاں جو کیلی، وزنی اور مذروعی کا تذکرہ کیا گیا وہ بھی اسی ضابطے پر مبنی ہے کہ اس کا مماثل بازار میں موجود ہو تو وہ مثلی ہے ورنہ وہ ذوات القیم کے قبیل سے ہے۔

فَإِنْ انْقَطَعَ الْمُثَلَّى فَقِيمَتُهُ يَوْمَ يَخْتَصِمَانِ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ لِأَنَّ الْقِيَمَةَ يَجِبُ يَوْمَ الْخُصُومَةِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ يَجِبُ يَوْمَ الْانْقِطَاعِ لِأَنَّهُ حِينَئِذٍ يَنْتَقِلُ الْمُثَلَّى إِلَى الْقِيَمَةِ وَعِنْدَ أَبِي يُونُسَ يَوْمَ تَحْقِيقِ السَّبَبِ وَهُوَ الْغَضَبُ فَإِنَّهُ إِذَا انْقَطَعَ الْمُثَلَّى تَحَقَّقَ إِلَى مَا لَا مِثْلَ لَهُ أَقُولُ هَذَا أَعْدَلُ إِذْ لَمْ يَبْقَ شَيْءٌ مِنْ نَوْعِهِ فِي يَوْمِ الْخُصُومَةِ وَالْقِيَمَةُ تُعْتَبَرُ بِكثَرَةِ الرِّغَابِ وَقِلَّتِهَا وَفِي الْمَعْدُومِ هَذَا مُتَعَدِّرٌ أَوْ مُتَعَسِّرٌ وَيَوْمَ الْانْقِطَاعِ لَا ضَبْطَ لَهُ وَإِذَا لَمْ يُنْتَقِلْ إِلَى الْقِيَمَةِ فِي هَذَا الْيَوْمِ أَذْلَمَ يُوجَدُ مِنَ الْمَالِكِ طَلَبٌ وَإِذَا عِنْدَ وَجُودِ الْمُثَلَّى لَمْ يُنْتَقِلْ إِلَى الْقِيَمَةِ وَعِنْدَ عَدَمِهِ لَا قِيَمَةَ لَهُ وَفِي غَيْرِ الْمُثَلَّى قِيَمَةٌ يَوْمَ غَضَبِهِ كَالْعَدَدِيِّ الْمُتَفَاوِتِ أَيْ الشَّيْءِ الَّذِي يُعَدُّ وَيَكُونُ أَفْرَادُهُ مُتَفَاوِتَةً لَا يُرَادُ هَهُنَا مَا يُقَابَلُ بِالثَّمَنِ مَبْنِياً عَلَى الْعَدَدِ كَالْحَيَوَانِ مَثَلًا فَإِنَّهُ يُعَدُّ عِنْدَ الْبَيْعِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يُقَالَ يُبَاعُ الْغَنَمُ عَشْرَةً بِكَذَا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر مثلی منقطع ہوگئی تو اسکی قیمت ہوگی اس دن کی جس دن یہ دونوں مخاصمت کریں یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اسلئے کہ قیمت واجب ہوتی ہے خصومت کے دن اور امام محمدؒ کے نزدیک واجب ہوگی انقطاع والے دن کی اس لیے کہ اس وقت مثلی منتقل ہوتی ہے قیمت کی طرف، اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک سبب کے پائے جانے والے دن کی قیمت ہوگی اور وہ غصب ہے اس لیے کہ مثلی منقطع ہوگئی تو وہ لاحق ہوگئی ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی مثل نہیں ہوتی میں کہتا ہوں کہ یہ قول سب سے بہتر ہے اس لیے کہ باقی نہیں رہی مغصوب کی نوع میں سے کوئی شے خصومت والے دن اور قیمت معتبر ہوتی ہے رغبتوں کی کثرت اور ان کی قلت کیساتھ اور معدوم میں یہ محال ہے یا مشکل ہے اور انقطاع والے دن کا کوئی ضبط نہیں ہے اور نیز انتقال نہیں ہوا قیمت کی طرف اس دن میں اس لیے کہ نہیں پائی گئی مالک کی طرف سے طلب اور نیز مثل کے پائے جانے کے وقت

انتقال نہیں ہوا قیمت کے وقت اور اسکے معدوم ہونے کے وقت اس کی کوئی قیمت نہیں اور غیر مثلی میں اسکے غصب کے دن کی قیمت ہوگی جیسے عددی متفاوت، یعنی وہ شے جو شمار کی جاتی ہو اور اسکے افراد مختلف ہوں، یہاں مراد وہ نہیں ہے جسکا ثمن کیساتھ مقابلہ مبنی ہوشمار کرنے پر جیسے حیوان مثلاً، اس لیے کہ یہ شمار کیا جاتا ہے بیچ کے وقت بغیر اس کے کہ کہا جائے کہ دس بکریاں اتنے درہم میں بیچی جا رہی ہیں۔

﴿توضیح﴾

(فان انقطع... الخ) کسی نے ایک مثلی شے غصب کی پھر اس شے کی مثل بازار منقطع (معدوم) ہوگئی تو اب غاصب پر اس شے کی قیمت لازم ہوگی، پھر امام صاحب فرماتے ہیں کہ اس پر خصومت والے دن کی قیمت لازم ہوگی (یعنی مالک جس دن غاصب سے اپنی مغصوبہ شے کے بارے میں خصومت کریگا دیکھیں گے کہ اس دن اس شے کی کیا قیمت ہے تو وہی قیمت لازم ہوگی) اور امام محمدؒ کے نزدیک اس پر اس دن والی قیمت لازم ہوگی جس دن اس شے کی مثل بازار سے منقطع ہوگئی، اور امام ابو یوسفؒ فرماتے ہیں کہ اس پر اس دن کی قیمت لازم ہوگی جس دن سبب ضمان متحقق ہوگا جو کہ غصب ہے یعنی غصب والے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

(لان القيمة... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ غاصب پر قیمت اس دن واجب ہوئی جس دن مالک نے اس سے خصومت کی، جب اس پر قیمت کا وجوب خصومت والے دن ہے۔ تو قیمت کا اعتبار بھی خصومت والے دن کے ساتھ ہوگا لہذا خصومت والے دن شے کی جتنی قیمت بنتی ہے وہی واجب ہوگی۔

(لان حينئذ... الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ مثلی شے کے غصب میں اولاً مثل ہی واجب ہوتی ہے مثل سے قیمت کی طرف انتقال اس وقت ہوتا ہے جبکہ اسکی مثل منقطع ہو جائے، چونکہ مثل سے قیمت کی طرف انتقال انقطاع مثل والے دن ہوتا ہے لہذا قیمت کا اعتبار بھی انقطاع مثل والے دن کیساتھ ہوگا پس غاصب پر انقطاع مثل والے دن کی قیمت واجب ہوگی۔

(فانه اذا... الخ) یہ امام ابو یوسفؒ کی دلیل ہے کہ جب مغصوبہ مثلی شے کی مثل منقطع ہوگئی تو اس کا حکم غیر مثلی والا ہو گیا اور غیر مثلی کو اگر غصب کیا جائے تو اس کی وہ قیمت واجب ہوتی ہے جو غصب کے دن ہو لہذا وہ مثلی جس کی مثل منقطع ہو جائے اس کی قیمت بھی وہی واجب ہوگی جو غصب کے دن تھی۔

(هذا عدل... الخ) یہاں سے شارح امام ابو یوسفؒ کے قول کی ترجیح اور دیگر دو قولوں کے مرجوح ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ امام ابو یوسفؒ کا قول امام صاحب اور امام محمدؒ دونوں سے اعدل و انسب و ارنج ہے۔

(اذلم يبق... الخ) یہاں سے امام صاحب کے قول کے مرجوح ہونے کی وجہ کا بیان ہے، کہ امام صاحب جو یہ فرماتے ہیں کہ خصومت والے دن کی قیمت واجب ہوگی یہ بہت مشکل ہے اسلئے کہ جس دن خصومت ہوئی اس دن

مغصوبہ شے کی کوئی نوع بازار میں موجود نہیں تھی، کیونکہ خصومت انقطاع کے بعد ہوئی ہے، اور قیمت کا اعتبار کثرت رغبت اور قلت رغبت کیساتھ ہوتا ہے یعنی جس شے میں رغبت زیادہ ہو اسکی قیمت زیادہ ہوتی ہے اور جسمیں رغبت قلیل ہو اسکی قیمت تھوڑی ہوتی ہے اور خصومت کے دن تو مغصوبہ شے کی مثل بالکل معدوم تھی، جس میں رغبت کی قلت اور کثرت کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا اور معدوم میں قیمت کا اعتبار کرنا یا تو محال ہے یا بہت مشکل ہے۔ لہذا یہ کہنا کہ اس شے کی خصومت والے دن کی قیمت واجب ہوگی بہت مشکل ہے۔

(و یوم الانقطاع... الخ) یہاں سے شارح امام محمدؒ کے قول کے مرجوح ہونے کی وجہ بیان کرتے ہیں حاصل یہ ہے کہ شے کی مثل کا انقطاع یکبارگی نہیں ہوتا بلکہ دھیرے دھیرے ہوتا ہے، آہستہ آہستہ بازار سے ایک چیز غائب ہونا شروع ہوتی ہے حتیٰ کہ وہ معدوم ہو جاتی ہے اور اسکے معدوم ہونے کے مراحل میں اس کی قیمت کم ہوتی رہتی ہے، لہذا انقطاع والے دن کو ضبط نہیں کیا جاسکتا، پس یہ کہنا کہ انقطاع والے دن کی قیمت واجب ہوگی، مشکل ہے۔

(ایضاً... الخ) یہاں سے امام محمدؒ کی دلیل کا جواب ہے شارح نے اسکے دو جواب دیے ہیں پہلا جواب یہ ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ مثل سے قیمت کی طرف انتقال انقطاع والے دن ہوا ہے اسلئے کہ ایسا تب ہوتا جب مالک نے اس دن غاصب سے مغصوبہ شے کا مطالبہ کیا ہوتا حالانکہ اس دن مطالبہ نہیں کیا تھا بلکہ مفروض یہ ہے کہ مطالبہ اس دن کے بعد ہوا ہے۔ (وایضاً... الخ) یہاں سے دوسرا جواب ہے کہ مغصوب جب ہلاک ہو جائے اسوقت اس کی مثل پائی جائیگی یا نہیں اگر مثل پائی جائے تو قیمت کی طرف انتقال نہیں ہوتا بلکہ مثل واجب ہوتی ہے اور اگر نہ پائی جائے تو اس کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، اس لیے کہ وہ معدوم ہے اور معدوم کی کوئی قیمت نہیں ہوتی، پس جس دن مثل منقطع ہوئی اس دن تو اسکی قیمت ہی نہیں تھی تو یہ کہنا کیسے صحیح ہو سکتا ہے کہ غاصب پر انقطاع والے دن کی قیمت لازم ہوگی۔

(وفی غیر المثلی... الخ) اگر غیر مثلی غصب کی اور پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب پر اس کی وہ قیمت واجب ہوگی جو غصب کے دن تھی۔

(کالعدد... الخ) اگر غاصب نے عددی متفاوت کو غصب کیا تو بھی غصب کے دن والی قیمت واجب ہوگی اگر غاصب سے وہ شے ہلاک ہوگئی۔

(ای الشئی... الخ) یہ عددی متفاوت کی تعریف ہے کہ عددی متفاوت اس شے کو کہتے ہیں جسکو شمار کیا جاتا ہو اور اس کے افراد ایک دوسرے سے مختلف ہوں جیسے حیوان۔

(لایراد... الخ) یہاں سے ایک وہم کا ازالہ ہے، وہم یہ ہے کہ شے عددی سے مراد یہاں وہ چیز ہے جسکا ثمن مقرر کرنا عدد پر مبنی ہو مثلاً یہ کہا جائے کہ یہ دس چیزیں ایک درہم کی ہیں اور بیس چیزیں دو درہم کی ہیں، اس وہم کو دور کر دیا کہ یہاں عددی سے مراد صرف یہ ہے جسکو شمار کیا جاتا ہو یہ مراد نہیں کہ جس کا ثمن مقرر کرنا عدد پر مبنی ہو مثلاً حیوان عددی ہے بایں معنی

کہ بیچ کے وقت اس کو شمار کیا جاتا ہے (مثلاً کوئی آدمی چالیس گھوڑے بیچے تو ظاہر ہے کہ ان کو شمار کیا جائیگا) لیکن حیوان کا ثمن عدد پر مبنی نہیں ہوتا مثلاً یہ نہیں کہا جاتا کہ میں بکریوں کا ریوڑ بیچتا ہوں ان میں ہر دس بکریاں اتنے دراہم کے بدلے میں ہیں۔

فَإِنْ ادَّعَى الْهَلَاكَ حُبْسَ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّهُ إِنْ بَقِيَ لَا ظَهَرَ ثُمَّ قُضِيَ عَلَيْهِ بِالْبَدْلِ وَشَرْطُهُ كَوْنُ الْمَغْضُوبِ نَقْلِيًّا فَإِنْ غَضَبَ عَقَارًا وَهَلَكَ فِي يَدِهِ لَمْ يَضْمَنْ هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ وَالشَّافِعِيِّ رَحْمَهُمَا يَجْرِي فِيهِ الْغَضَبُ أَمَّا عِنْدَ الشَّافِعِيِّ فَلَا يَنْحُدُ الْغَضَبُ هُوَ اثْبَاتُ الْيَدِ الْمُبْطِلَةِ يَصْدُقُ عَلَيْهِ وَأَمَّا عِنْدَ مُحَمَّدٍ فَلَا يَنْحُدُ الْغَضَبُ وَإِنْ كَانَ عِنْدَهُ مَا ذَكَرْنَا لَكِنْ أزالَةَ الْيَدِ فِي الْعَقَارِ يَكُونُ بِمَا يُمَكِّنُ فِيهِ لَا بِالنَّقْلِ وَهُمَا يَقُولَانِ أَنَّ الْغَضَبَ اثْبَاتُ الْيَدِ بِأزالَةِ يَدِ الْمَالِكِ بِفَعْلٍ فِي الْعَيْنِ وَهُوَ لَا يُتَصَوَّرُ فِي الْعَقَارِ لِأَنَّ يَدَ الْمَالِكِ لَا تَزُولُ إِلَّا بِإِخْرَاجِهِ عَنْهَا وَهُوَ فَعْلٌ فِيهِ لَا فِي الْعَقَارِ فَصَارَ كَمَا إِذَا بُعِدَ الْمَالِكُ عَنِ الْمَوَاشِيِّ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر دعویٰ کر دیا ہلاک ہونے کا تو اس کو قید کیا جائیگا یہاں تک کہ معلوم ہو جائے اگر مغضوب باقی ہوتا تو یہ اسکو ظاہر کر دیتا پھر اس پر فیصلہ کیا جائیگا بدل کا اور اسکی شرط مغضوب کا منقولی ہونا ہے پس اگر زمین غصب کی اور وہ اسکے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو وہ ضامن نہ ہوگا یہ امام صاحب اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک ہے اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک اس زمین میں غصب جاری ہوگا، بہر حال امام شافعیؒ کے نزدیک پس اسلئے کہ غصب کی تعریف جو باطل قبضے کا اثبات ہے اس پر صادق ہے، اور بہر حال امام محمدؒ کے نزدیک پس اس لیے کہ غصب اگرچہ ان کے نزدیک وہی ہے جو ہم نے ذکر کیا لیکن قبضے کا زائل کرنا زمین میں اس چیز کے ساتھ ہوگا جو ممکن ہو نہ کہ منتقل کرنے کیساتھ اور شیخین فرماتے ہیں کہ غصب قبضے کا ثابت کرنا ہے مالک کے قبضے کو زائل کرنے کے ساتھ عین میں کام کرنے کیساتھ اور یہ متصور نہیں ہے زمین میں اس لیے کہ مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوتا مگر اس کو اس زمین سے نکالنے کے ساتھ اور کام کرنا ہے اس مالک میں نہ کہ زمین میں پس یہ ایسا ہو گیا جیسے دور کر دیا جائے مالک کو جانوروں سے۔

﴿توضیح﴾

(فان ادعی... الخ) اگر غاصب نے دعویٰ کیا کہ میرے پاس مغضوب ہلاک ہو گیا ہے تو اس کو مجبوس کیا جائیگا تا وقتیکہ یہ بات معلوم ہو جائے کہ اگر اس غاصب کے پاس مغضوب ہوتا تو یہ اس کو ظاہر کر دیتا اس کے بعد اس پر مغضوب کا عوض لازم کر دیا جائیگا، عام ازیں کہ وہ عوض مثلی ہو اگر مغضوب مثلی ہے یا قیمت ہو اگر غیر مثلی ہے۔
(وشرطه... الخ) غصب کے متحقق ہونے کی شرط یہ ہے کہ مغضوب منقولی ہو لہذا اگر زمین غصب کی اور پھر وہ

غاصب کے قبضے میں ہلاک ہوگئی تو شیخین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور امام محمدؒ اور امام شافعیؒ کے نزدیک زمین میں غصب جاری ہوگا لہذا ہلاکت کی صورت میں ضامن ہوگا (زمین کی ہلاکت کا مطلب یہ ہے کہ سیلاب آیا اور زمین ڈوب گئی یا گھر جس کو غصب کیا تھا وہ گر گیا) امام شافعیؒ کے نزدیک زمین میں غصب کا تحقق ہونا تو ظاہر ہے اسلئے کہ ان کے نزدیک غصب اس وقت ثابت ہو جاتا ہے جبکہ مغصوب پر باطل قبضہ آجائے اگرچہ مالک کا قبضہ زائل نہ ہو، اور زمین پر بھی غاصب کا قبضہ متحقق ہو جاتا ہے اگرچہ مالک کا قبضہ بایں معنی زائل نہیں ہوتا کہ زمین اپنی جگہ سے دوسری جگہ منتقل نہیں ہوتی۔

(واما عند محمد... الخ) یہاں سے ایک سوال کا جواب ہے کہ امام محمدؒ احناف میں سے ہیں اور احناف اس بات کے قائل ہیں کہ غصب کے تحقق کیلئے ”ازالہ ید مالک“ ضروری ہے جبکہ زمین سے مالک کا قبضہ زائل نہیں ہوتا تو امام محمدؒ نے کیسے کہہ دیا کہ زمین میں بھی غصب متحقق ہو سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ ہر چیز میں ”ازالہ ید“ اس کے مناسب ہوا کرتا ہے، زمین سے ”ازالہ ید مالک“ بصورت نقل نہیں ہوگا کیونکہ زمین ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل نہیں ہوتی، بلکہ زمین سے ”ازالہ ید“ اس طریقے کے ساتھ ہوگا جو ممکن ہے، (مثلاً مالک زمین کو عملاً اس کی جائیداد سے بے دخل کر دیا جائے اور اسے زمین میں تصرف کرنے سے روک دیا جائے۔)

(وہما یقولان... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ غصب کی حقیقت یہ ہے کہ اس میں باطل قبضہ ثابت ہو جاتا ہے اور مالک کا قبضہ زائل ہو جاتا ہے اور اس چیز کے عین میں کاروائی کی جاتی ہے جس کو چھینا گیا ہو، اور یہ بات زمین میں متصور نہیں ہے اس لیے کہ زمین سے مالک کا قبضہ تب ختم ہوگا جبکہ اس کو زمین سے نکال دیا جائے اور زمین سے مالک کو نکالنا یہ مالک کی ذات میں کاروائی ہے زمین میں کاروائی نہیں ہے جس کو چھینا گیا ہے۔ لہذا زمین کا غصب متحقق نہیں ہو سکتا۔

(فصار... الخ) یہ شیخین کے قیاس کا بیان ہے کہ شیخین نے اس مسئلے کو ایک اور مسئلے پر قیاس کیا، وہ مسئلہ یہ ہے کہ اگر کسی آدمی کے جانور ہوں اور دوسرا آدمی اس جانوروں کے مالک کو جانوروں سے دور کر دے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ اگرچہ مالک کا قبضہ تو زائل ہو گیا لیکن ان جانوروں میں ”نقل“ نہیں پایا گیا، اسی طرح زمین کا حال ہے کہ اگر کوئی زبردستی اس پر قبضہ کر لے تو یہ غصب نہ ہوگا اس لیے کہ نقل موجود نہیں ہے۔

وَضَمِنَ مَا نَقَصَ بِفَعْلِهِ كُسْكُنَاهُ وَزَرْعَهُ أَوْ بِاجَارَةِ عَبْدٍ غَصَبَ أَيْ ضَمِنَ الْعَقَارَ وَغَيْرَهُ أَمَّا فِي الْعَقَارِ كَالسُّكْنَى وَالزَّرْعِ وَفِي غَيْرِ الْعَقَارِ كَمَا إِذَا غَصَبَ عَبْدًا فَأَجْرَهُ فَعَمِلَ فَعَرَضَ لَهُ مَرَضٌ أَوْ نَحَافَةٌ ضَمِنَ النِّقْصَانَ .

ترجمہ

اور غاصب ضامن ہوگا اس نقصان کا جو ہوا ہو اس کے فعل کی وجہ سے جیسا کہ اس کی رہائش اور اس کا کھیتی باڑی کرنا یا

غلام کو اجارہ پر دینے کے وجہ سے جس کو غصب کیا تھا، یعنی ضامن ہوگا زمین میں اور غیر زمین میں، بہر حال زمین میں مثلاً رہائش اور کھیتی کی وجہ سے اور غیر زمین میں جیسا کہ غلام غصب کیا پھر اس کو اجارہ پر دے دیا پس اس نے کام کیا تو اس کو عارض ہو گیا مرض یا انتہائی لاغری تو یہ نقصان کا ضامن ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وضمن... الخ) غاصب نے شے غصب کی، غصب کے بعد غاصب کے فعل کی وجہ سے اس میں نقصان پیدا ہو گیا تو اس نقصان کا وہ ضامن ہوگا خواہ اس نے زمین غصب کی ہو یا کوئی منقولی شے غصب کی ہو، مثلاً زمین غصب کی اور پھر اس میں رہائش اختیار کرنے یا کھیتی باڑی کرنے کی وجہ سے نقصان ہو گیا تو اس نقصان کا وہ ضامن ہوگا اور نقصان کا اندازہ اس طرح کریں گے کہ دیکھیں گے، غاصب کے استعمال سے پہلے ایک سال کیلئے اس زمین کا کتنا کرایہ تھا اور استعمال کے بعد اس کا کرایہ کتنا ہے؟ جو تفاوت ہو اس کا غاصب ضامن ہوگا، مثلاً استعمال سے پہلے اس زمین کے کرائے کا نرخ سو درہم تھا استعمال کے بعد اسی درہم رہ گیا تو غاصب بیس درہم کا ضامن ہوگا اور غیر منقولی کی مثال جیسے غلام غصب کیا پھر اس کو اجرت پر دے دیا وہ غلام کام کرتا رہا حتیٰ کہ وہ بیمار ہو گیا یا انتہائی کمزور ہو گیا تو اس کی قیمت میں جتنی کمی ہوئی ہے اس کا غاصب ضامن ہوگا۔

وَتَصَدَّقُ بِأَجْرِهِ وَاجِرٍ مُسْتَعَارِهِ وَرَبِحٍ حَصَلَ بِالتَّصْرِيفِ فِي مَوْدَعِهِ أَوْ مَغْصُوبِهِ مَتَّعِينَ بِالْإِشَارَةِ
وَبِالشِّرَاءِ بِدِرَاهِمٍ الْوَدِيعَةِ أَوْ الْغَصْبِ وَنَقْدَهَا فَإِنْ أَشَارَ إِلَيْهَا وَنَقَدَ غَيْرَهَا أَوْ أَلَى غَيْرَهَا وَنَقَدَهَا أَوْ أَطْلَقَ
وَنَقَدَهَا لَا وَبِهِ يُفْتَى إِي تَصَدَّقَ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَمُحَمَّدٍ خِلَافًا لِأَبِي يُوسُفَ بِأَجْرِ عَبْدٍ غَصَبَ فَأَجَرَهُ
وَإِخَذَ الْإِجْرَةَ فَكَذَا بِأَجْرَةِ عَبْدٍ مُسْتَعَارٍ قَدْ أَجَرَهُ وَإِخَذَ أَجْرَهُ وَكَذَا تَصَدَّقُ بِرَبِحٍ حَصَلَ بِالتَّصْرِيفِ فِي
الْمَوْدَعِ أَوْ الْمَغْصُوبِ إِذَا كَانَ مِمَّا يَتَعَيَّنُ بِالْإِشَارَةِ وَكَذَا يَتَصَدَّقُ بِرَبِحٍ حَصَلَ بِالشِّرَاءِ لَوَدِيعَةٍ أَوْ الْمَغْصُوبِ
لَا يَتَعَيَّنُ بِالْإِشَارَةِ إِذَا أَشَارَ إِلَيْهَا وَنَقَدَهَا فَقَوْلُهُ أَوْ بِالشِّرَاءِ عَطَفَ عَلَى التَّصْرِيفِ أَمَّا إِنْ أَشَارَ إِلَيْهَا وَنَقَدَ
غَيْرَهَا أَوْ أَشَارَ أَلَى غَيْرَهَا وَنَقَدَهَا أَوْ أَطْلَقَ وَنَقَدَهَا بَأَن لَّمْ يُشْرَ إِلَى شَيْءٍ بَلْ قَالَ اشْتَرَيْتُ بِأَلْفٍ دِرَاهِمٍ
وَنَقَدْتُ مِنْ دِرَاهِمٍ الْغَصْبِ أَوْ الْوَدِيعَةِ فَفِي جَمِيعِ هَذِهِ الصُّوَرِ يَطِيبُ لَهُ الرَّبْحُ وَلَا يَجِبُ لَهُ التَّصَدَّقُ .

﴿ترجمہ﴾

اور صدقہ کرے مغصوب کی اجرت کا اور اپنی مستعار کی اجرت کا اور اس نفع کا جو اس کو حاصل ہوا اپنے ودیعت یا مغصوب میں تصرف کرنے کی وجہ سے درآں حالیکہ وہ متعین ہوتا ہے اشارے کیساتھ یا (نفع حاصل ہوا) درہم ودیعت یا درہم غصب کے بدلے میں شراء کی وجہ سے اور ان کی ادائیگی کردی پس اگر اشارہ کیا ان کی طرف اور ادائیگی ان کے غیر کی کردی یا اشارہ کیا ان کے غیر کی طرف اور ادائیگی ان کی کردی یا اطلاق کیا تھا اور ان کو ادا کر دیا تو نہیں ضامن ہوگا، اور اسی پر فتویٰ ہے یعنی صدقہ

کرے امام صاحب اور امام محمدؒ کے نزدیک بخلاف امام ابو یوسفؒ کے اس غلام کی اجرت جس کو غصب کیا تھا پھر اس کو اجرت پر دیدیا اور اجرت لے لی پس اسی طرح اس غلام مستعار کی اجرت کا صدقہ کرے جس کو اجرت پر دیا تھا اور اجرت لے لی تھی اور اسی طرح صدقہ کرے اس نفع کا جو اس کو حاصل ہوا ہو ودیعت یا مغصوب میں تصرف کرنے کیساتھ جبکہ یہ ان چیزوں میں سے ہو جو متعین ہوتی ہیں اشارے کیساتھ اور اسی طرح صدقہ کرے اس نفع کا جو اس کو حاصل ہوا ہو اس ودیعت یا مغصوب کے بدلے میں ثراء کے ساتھ جو متعین نہیں ہوتے اشارے کیساتھ، جبکہ ان کی طرف اشارہ کیا ہو اور ان کی ادائیگی کردی ہو پس مصنف کا قول او بالشراء معطوف ہے تصرف پر، لیکن اگر ان کی طرف اشارہ کیا ہو اور ادائیگی ان کے غیر کیساتھ کردی ہو یا اشارہ کیا ہو ان کے غیر کے ساتھ اور ان کی ادائیگی کردی ہو یا اطلاق کیا ہو اور ان کی ادائیگی کردی باس طور کہ کسی شے کی طرف اشارہ نہیں کیا بلکہ کہا میں ہزار درہم کے ساتھ خریدتا ہوں اور درہم غصب یا درہم ودیعت ادا کر دے تو ان تمام صورتوں میں اس کیلئے نفع حلال ہوگا اور اس کے لیے صدقہ واجب نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(وتصدق... الخ) غاصب نے مغصوب اجرت پر دیا پھر اس کی اجرت وصول کر لی تو اس کی اجرت کو صدقہ کر دے، یہ طرفین کے نزدیک ہے اور امام ابو یوسفؒ کے نزدیک صدقہ واجب نہیں ہے۔ یہ اس وقت ہے جب کہ اس اجرت کو مالک پر لوٹانا ممکن نہ ہو اگر ممکن ہو تو اجرت مالک کے حوالے کر دے، بصورت دیگر صدقہ اس لئے کریگا کہ یہ اجرت مالک کا مال ہے اور کسی کے لیے جائز نہیں ہے کہ وہ اس کے مال کو استعمال کرے۔

(واجبر مستعار... الخ) کوئی شے عاریت پر لی پھر اس کو اجرت پر دے دیا اور اجرت وصول کر لی تو اس اجرت کو بھی صدقہ کر دے۔

(وربح... الخ) ایک آدمی کے پاس بطور ودیعت کوئی شے رکھی ہوئی تھی، یا اس شے کو غصب کیا تھا پھر اس میں تصرف کیا اور نفع حاصل کیا اور وہ شے ایسی ہے جو اشارے کیساتھ متعین ہو جاتی ہے تو اس نفع کو صدقہ کرے، مثلاً ودیعت کا داراجرت پر دیا یا مغصوبہ داراجرت پر دیا تو اس اجرت کا صدقہ کرے۔

(وکذا يتصدق... الخ) ایک آدمی کے پاس ودیعت کے درہم تھے یا مغصوبہ درہم تھے (یعنی قبضے میں ایسی شے تھی جو اشارے سے متعین نہیں ہوتی) ان درہم کے بدلے میں ثراء کی اور نفع حاصل کیا تو یہ نفع صدقہ کرے بشرطیکہ دو باتیں پائی جائیں ۱۔ اس آدمی نے ان درہم کی طرف اشارہ کیا ہو جس وقت ثراء کر رہا تھا، مثلاً کہا کہ مجھے ان درہم کے بدلے میں یہ شے بیچ دو، ۲۔ یہی درہم بطور ثمن کے ادا کیے ہوں جن کی طرف اشارہ کیا ہے۔

(فقله... الخ) یہاں سے ترکیب کا بیان ہے کہ مصنف کی عبارت میں بالشراء عطف ہے بالتصرف پر،

تقدیر عبارت اس طرح ہوگی و ربح حصل بالشراء الخ -

(اما ان... الخ) اگر در اہم ودیعت یا در اہم غصب کے بدلے میں شراء کی اور شراء کے وقت ان کی طرف اشارہ کیا (یہ کہا مجھے ان در اہم کے بدلے میں یہ چیز بیچ دو) لیکن ادائیگی دوسرے در اہم کیساتھ کردی یا اشارہ دوسرے در اہم کی طرف کیا اور ادائیگی انہی در اہم ودیعت یا در اہم غصب کیساتھ کردی یا شراء مطلق کی اور ادائیگی انہی در اہم کیساتھ کردی بایں طور کہ شراء میں ان در اہم کی طرف اشارہ نہیں کیا اور نہ ہی اور در اہم کی طرف اشارہ کیا بلکہ صرف یہ کہا اشتریت بالف درهم (میں ہزار درہم میں خریدتا ہوں) اور پھر ادائیگی انہی در اہم مغصوبہ یا در اہم ودیعت کے ساتھ کردی تو ان تمام صورتوں میں اس آدمی (مشتري) کے لیے ان سے حاصل ہونے والا نفع حلال ہوگا اور اس نفع کا صدقہ کرنا واجب نہ ہوگا۔

فَإِنْ غَضِبَ وَغَيَّرَ وَزَالَ اسْمُهُ وَاعْظُمَ مَنَافِعُهُ ضَمِنَهُ وَمَلَكَهٖ بِاِحْلَاقٍ قَبْلَ اِدَاءِ بَدَلِهِ كَذَبِخِ شَاةٍ وَطَبَخَهَا وَشَيَّهَا اَوْ طَحَنَ بَرِّوْزَرِعَهُ وَجَعَلَ الْحَدِيدَ سِيفًا وَالصُّفْرَ اِنَاءً وَالْبَنَاءَ عَلٰى سَاجَةٍ وَلَبِنٍ. السَّاجَةُ بِالْجِيمِ خَشْبَةٌ مِّنْ حَوْنَةٍ مُّهِیَاةٌ لِلْاَسَاسِ عَلَیْهَا وَهَذَا عِنْدُنَا لِاَنَّهُ اَحْدَثُ صِنْعَةً مُّتَقَوِّمَةً یَصِیْرُ حَقُّ الْمَالِکِ هَا لَکَا مِنْ وَجْهِ وَعِنْدَ الشَّافِعِیِّ لَا یَنْقَطِعُ حَقُّ الْمَالِکِ عَنْهُ لِاَنَّ الْعَیْنَ بَاقٍ وَلَا یُعْتَبَرُ فَعْلُ الْغَاصِبِ لِاَنَّهُ مُحْظُورٌ فَلَا یَصِیْرُ سَبَبًا لِلْمَلِکِ فَإِنْ ضَرَبَ الْحَجَرِیْنِ دَرَهْمًا اَوْ دِیْنَارًا اَوْ اِنَاءً لَمْ یَمْلِکْ هُوَ لِمَالِکِہٖ بِاَشْیَءٍ هَذَا عِنْدَ اَبِی حَنِیْفَةَ لِاَنَّ الْاِسْمَ بَاقٍ وَمَعْنَاهُ الْاَصْلُ الثَّمَنِیَّةُ وَکَوْنُهُ مُوزَوْنًا وَهُوَ بَاقٍ حَتّٰی یَجْرِیْ فِیْہِ الرِّبَا وَعِنْدَہُمَا یَصِیْرَانِ لِلْغَاصِبِ قِیَاسًا عَلٰی غَیْرِہُمَا .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر غصب کیا اور اسکو تبدیل کر دیا اور زائل ہو گیا اس کا نام اور اس کے بڑے بڑے منافع تو وہ اس کا ضامن ہوگا اور اس کا مالک ہو جائیگا بغیر حلت کے اسکی بدل کی ادائیگی سے پہلے جیسے کہ بکری کو ذبح کرنا اور اس کو پکانا اور اس کو بھوننا یا گندم پیسنا اور اس کو کاشت کرنا اور لوہے کو تلواریں بنا دینا اور پیتل کو برتن بنالینا ساگون کی لکڑی اور اینٹوں پر عمارت بنادینا، ساجہ جیم کے ساتھ وہ لکڑی ہوتی ہے جسے تراشا گیا ہو، تیار کیا گیا ہو اس پر بنیاد قائم کرنے کے لیے، اور یہ ہمارے نزدیک ہے اس لیے کہ اس نے پیدا کیا ہے ایسی صنعت کو جو مقومہ ہے، کہ مالک کا حق من وجہ ہلاک ہو جاتا ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مالک کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا اس لیے کہ عین باقی ہے اور غاصب کے فعل کا اعتبار نہیں کیا جائیگا اسلئے کہ وہ ممنوع ہے پس وہ ملک کا سبب نہیں ہوگا۔ پس اگر سونے اور چاندی کو درہم یا دینار یا برتن میں ڈھال لیا تو وہ مالک نہ ہوگا، وہ چیز مالک کی ہوگی بغیر شے کے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ نام باقی ہے اور اس کا معنی اصلی ثمنیت اور اس کا وزنی ہونا ہے، اور وہ باقی ہے حتیٰ کہ اس میں ربا جاری ہوتا ہے اور صاحبین کے نزدیک یہ دونوں غاصب کی ہو جائیں گی قیاس کرتے ہوئے ان کے غیر پر۔

﴿توضیح﴾

(فان غصب... الخ) اگر شے غصب کی پھر اس میں تبدیلی کردی اس طور پر مغضوب کا نام تبدیل ہو گیا اور اسکے بڑے بڑے مقاصد ختم ہو گئے تو اب غاصب اس کا ضامن ہوگا، پھر اس کا مالک بن جائیگا لیکن جب تک اس مغضوب کا بدل ادا نہ کرے اس وقت تک اسکے لیے اس مغضوب سے نفع حاصل کرنا حلال نہ ہوگا، اسکی مثالیں یہ ہیں کہ بکری غصب کی پھر اسکو ذبح کر دیا اور اسکو پکا لیا یا بھون لیا تو یہاں دیکھیں اس نے مغضوبہ بکری میں تبدیلی کردی اور اس کا نام زائل ہو گیا (اب اس کو بکری نہیں کہتے بلکہ گوشت یا سالن کہتے ہیں) اور اسکے اکثر مقاصد بھی فوت ہو گئے (اس سے دودھ نکالنا ممکن نہیں رہا وغیرہ) اسی طرح اگر گندم غصب کی اور اس کو پیس لیا یا اس کو کاشت کر لیا یا لوہا غصب کیا پھر اس کی تلوار بنالی یا پیتل کو غصب کیا پھر اس کے برتن بنالیے یا ساگون کی لکڑیاں اور اینٹیں غصب کیں پھر ان سے عمارت بنا ڈالی تو ان تمام صورتوں میں مغضوب میں تبدیلی کی گئی اس طور پر کہ اس کا نام زائل ہو گیا (یعنی نام تبدیل ہو گیا) اور اس شے کے اکثر مقاصد بھی فوت ہو گئے، پس ان تمام صورتوں میں غاصب ضامن ہوگا لیکن اسکے ان اشیاء سے نفع اس وقت حلال ہوگا جب وہ انکا بدل ادا کریگا۔

(الساجة... الخ) ساجة کی تحقیق کرتے ہیں کہ ساجہ اس لکڑی کو کہتے ہیں جسے تراشا گیا ہو اور اس کو اس مقصد کے لیے تیار کیا گیا ہو تا کہ اس پر عمارت کھڑی کی جاسکے۔

(وهذا عندنا... الخ) ان تمام صورتوں میں یہ جو کہا گیا کہ غاصب مالک بن جائیگا اور اس پر ضمان لازم ہوگا یہ ہمارا مذہب ہے اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ ان صورتوں میں مالک کا حق اپنی مغضوب سے منقطع نہ ہوگا، لہذا غاصب مالک نہیں بنے گا۔

(لانه... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے جو شوافع کی جانب سے احناف پر وارد ہوتا ہے، سوال یہ ہے کہ آپ کا یہ کہنا کہ غاصب ان صورتوں میں بدل کی ادائیگی سے پہلے شے کا مالک بن جائیگا، یہ درست نہیں اسلئے کہ غاصب نے ان تمام صورتوں میں جو تصرفات کیے ہیں وہ سب حرام ہیں؟ اسکا جواب دیا کہ ہم نے جو کہا کہ غاصب ان صورتوں میں ادائیگی بدل سے پہلے مالک بن جائیگا تو یہ اسلئے نہیں کہ اس نے فعل حرام کا ارتکاب کیا ہے بلکہ اس لیے ہے کہ اس نے مغضوب میں ایسی صنعت (کارگیری) کی ہے جو مقوم ہے جس کی وجہ سے مالک کا حق ایک لحاظ سے ختم ہو گیا ہے اور صنعت مقوم جب محل حرام کے ساتھ متصل ہو جائے تو وہ ملکیت کا فائدہ دیتی ہے یہاں بھی محل حرام ہے اسلئے کہ محل، مغضوب ہے جو غاصب کیلئے حرام ہے لیکن اس کے ساتھ غاصب کی صنعت مقومہ متصل ہو گئی ہے، لہذا غاصب مغضوب کا مالک بن جائیگا۔

(لان... الخ) یہ امام شافعیؒ کی دلیل ہے کہ ان تمام صورتوں میں غاصب نے اگرچہ تصرفات کر لیے، مغضوب کو تبدیل کر دیا لیکن عین مغضوب باقی ہے لہذا مالک کا حق اس سے منقطع نہ ہوگا جب مالک کا حق منقطع نہیں ہوا تو غاصب مالک

نہیں بنے گا۔

(ولا یعتبر... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ غاصب نے ان صورتوں میں تصرفات کیے ہیں جو کہ سبب ملک ہیں اس کا جواب دیا کہ مذکورہ صورتوں میں غاصب کا فعل معتبر نہیں ہوگا کیونکہ اس کے لیے تصرفات حرام ہیں لہذا یہ ملک کا سبب نہ بنیں گے۔

(فان ضرب... الخ) اگر کسی نے سونا یا چاندی غصب کی پھر انہیں ڈھال کر دراہم یا دنانیر بنوالیے یا اس سے برتن بنالیے تو وہ غاصب مالک نہیں بنے گا بلکہ یہ چیزیں مالک کی ہونگی اور غاصب کو اس کی صنعت (کارگیری) کے عوض کچھ بھی نہیں ملے گا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک سونا اور چاندی غاصب کی ملک ہو جائیں گی امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ دراہم یا دنانیر یا برتن بنالینے کے بعد بھی سونا اور چاندی میں ان کا نام زائل نہیں ہوا، (ان کو اب بھی سونا اور چاندی ہی کہا جاتا ہے) اور سونے اور چاندی کا معنی اصلی ثمنیت ہے اور ان کا موزون ہونا ہے اور ثمنیت اور موزونی ہونا دراہم یا دنانیر یا برتن میں ڈھالنے کے بعد ہی باقی ہے یہی وجہ ہے کہ اب بھی ان میں ربا جاری ہوتا ہے (چنانچہ دراہم یا دنانیر یا سونے چاندی کے برتن کی اگر ہم جنس کے ساتھ بیع کی جائے تو تساوی ضروری ہے) جب صنعت کے بعد سونے اور چاندی کا نام اور معنی اصلی باقی ہے تو غاصب مالک نہیں بنے گا۔

(وعندھما... الخ) اور صاحبین جو یہ فرماتے ہیں کہ غاصب انکا مالک ہو جائیگا تو وہ ان کو سونے چاندی کے غیر پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر سونے چاندی کے علاوہ کوئی شے غصب کی پھر اس میں اپنی صنعت کی تورہ مالک بن جاتا ہے اسی طرح سونے اور چاندی میں بھی صنعت کی وجہ سے مالک بن جائیگا۔

فَإِنْ ذَبَحَ شَاةَ غَيْرِهِ طَرَحَهَا الْمَالِكُ عَلَيْهِ وَاخَذَ قِيمَتَهَا أَوْ اخَذَ هَا وَضَمَّنَهُ نَقْصَانَهَا وَكَذَا لَوْ حَرَّقَ ثَوْبًا وَفَوَّتَ بَعْضَ الْعَيْنِ وَبَعْضَ نَفْعِهِ لَا كُلَّهُ حَتَّى لَوْ فَوَّتَ كُلَّ النِّفْعِ يُضَمَّنُهُ كُلَّ الْقِيَمَةِ وَفِي يَسِيرِ نَقْصِهِ وَلَمْ يُفَوِّتْ شَيْئًا مِنْهَا ضَمَّنَ مَا نَقَصَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر اپنے غیر کی بکری ذبح کر دی تو مالک وہ بکری اسے دیدے اور اسکی قیمت لے لے یا وہی بکری لے لے اور اس کو ضامن بنائے اس کے نقصان کا اور اسی طرح ہے اگر کسی کا کپڑا پھاڑ دیا اور فوت کر دیا عین کے بعض اور اس کے نفع کے بعض کو نہ کہ اس کے کل نفع کو حتیٰ کہ اگر فوت کر دیا کل نفع کو تو اس کو ضامن بنایا گا کل قیمت کا، اور تھوڑے نقصان میں حالانکہ اس نے کوئی شے فوت نہ کی ضامن ہوگا اس نقصان کا جو اس نے کیا۔

﴿توضیح﴾

(فان ذبح... الخ) اگر کسی نے دوسرے کی بکری ذبح کر دی تو مالک کو دو اختیار ہیں یا تو وہ بکری غاصب کو دے اور اس سے اسکی قیمت لے لے اور یا وہ مذبوح بکری لے لے اور اس کو اس کے نقصان کا ضامن بنالے بایں طور کہ مثلاً اس بکری کے زندہ ہونے کی تقدیر پر اس کی قیمت سودرہم ہے اور مذبوح ہونے کی حالت میں اسی درہم ہے تو مالک غاصب کو بیس درہم کا ضامن بنائے۔

(و کذا... الخ) اگر کسی کا کپڑا لیکر پھاڑ دیا جس سے بعض کپڑا فوت ہو گیا اور بعض نفع بھی فوت ہو گیا (یعنی عین میں بھی کمی ہوگئی اور نفع میں بھی)، تو مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو کپڑا غاصب کے پاس ہی رہنے دے اور اس کو کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو کپڑا اس سے لے لے اور اس کو نقصان کا ضامن بنائے (ضمان نقصان کی وضاحت اوپر والے مسئلے کی طرح ہے۔)

(لا کله... الخ) اگر غاصب نے کپڑا اس قدر پھاڑا کہ بالکل ساری منفعت فوت گئی اور وہ کپڑا کسی کام کا نہ رہا تو اب مالک اس کپڑے کی کل قیمت کا ضامن بنائیگا۔

(وفی یسیر... الخ) اگر مغضوب میں غاصب نے معمولی نقصان کیا بایں طور کہ عین اور منفعت دونوں باقی ہیں لیکن تھوڑی سی مالیت میں کمی ہوگئی مثلاً جودت میں نقصان ہو گیا تو اب مالک صرف اس نقصان کا ضامن بنا سکتا ہے مثلاً سفید کپڑا غصب کیا پھر غاصب نے اس پر معمولی داغ لگا دیا پہلے اسکی قیمت سودرہم تھی اب اٹھانوے ہوگئی تو مالک اس کو دو درہم کا ضامن بنائے۔

وَمَنْ بَنَى عَلَى أَرْضٍ غَيْرِهِ أَوْ غَرَسَ أَمْرًا بِالْقَلْعِ وَالرَّذْ هَذَا فِي ظَاهِرِ الرِّوَايَةِ وَعِنْدَ مُحَمَّدٍ إِنْ كَانَ قِيَمَةُ الْبِنَاءِ أَوْ الْغَرْسِ أَكْثَرَ مِنْ قِيَمَةِ الْأَرْضِ فَالْغَاصِبُ يَمْلِكُ الْأَرْضَ بِقِيَمَتِهَا وَلِلْمَالِكِ أَنْ يَضْمَنَ لَهُ قِيَمَةَ بِنَاءٍ أَوْ شَجَرٍ أَمْرًا بِقَلْعِهِ إِنْ نَقَصَتْ بِهِ أَيْ إِنْ نَقَصَتْ الْأَرْضُ بِالْقَلْعِ ثُمَّ بَيَّنَّ طَرِيقَ مَعْرِفَةِ قِيَمَةِ ذَلِكَ فَقَالَ فُتَقَوُّمُ بِلَا شَجَرٍ وَبِنَاءٍ وَتُقَوُّمُ مَعَ أَحَدِهِمَا مُسْتَحَقُّ الْقَلْعِ فَيَضْمَنُ الْفَضْلَ بَيْنَهُمَا قِلَ قِيَمَةُ الشَّجَرِ الْمُسْتَحَقُّ لِلْقَلْعِ أَقْلُ مِنْ قِيَمَتِهِ مَقْلُوعًا فَقِيَمَةُ الْمَقْلُوعِ إِذَا نُقِصَتْ مِنْهَا أَجْرَةُ الْقَلْعِ فَالْبَاقِي قِيَمَةُ الشَّجَرِ الْمُسْتَحَقُّ لِلْقَلْعِ فَإِذَا كَانَتْ قِيَمَةُ الْأَرْضِ مِائَةً وَقِيَمَةُ الشَّجَرِ الْمَقْلُوعِ عَشْرَةً وَأَجْرَةُ الْقَلْعِ دَرَاهِمًا بَقِيَ تِسْعَةٌ دَرَاهِمٍ فَالْأَرْضُ مَعَ هَذَا الشَّجَرِ تُقَوَّمُ بِمِائَةٍ وَتِسْعَةِ دَرَاهِمٍ فَيَضْمَنُ الْمَالِكُ التَّسْعَةَ.

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے دوسرے کی زمین پر عمارت کھڑی کی یا درخت لگائے تو اس کو امر کیا جائیگا اکھیڑنے کا اور واپس کرنے کا یہ

ظاہر الروایہ میں ہے اور امام محمدؒ کے نزدیک اگر عمارت اور درخت کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ ہو تو غاصب زمین کا مالک ہو جائیگا اسکی قیمت کیساتھ اور مالک کیلئے جائز ہے کہ ضامن ہو جائے اسکے لیے عمارت اور درخت کی قیمت کا جس کے اکھیڑنے کا حکم کیا، اگر نقصان ہوتا ہو زمین کو اکھیڑنے کی وجہ سے۔ پھر بیان کیا اسکی قیمت کو جاننے کا طریقہ پس کہا: پس قیمت لگائی جائیگی اس زمین کی بغیر درخت اور عمارت کے اور قیمت لگائی جائیگی اسکی ان میں سے ایک کیساتھ دریاں حالیکہ اسکو اکھیڑنا واجب ہو پس ضامن ہوگا اس زیادتی کا جو ان کے درمیان ہوگی، کہا گیا کہ اس درخت کی قیمت جس کو اکھیڑنا واجب ہو کم ہوتی ہے اس کی قیمت سے دریاں حالیکہ اس کو اکھیڑ لیا گیا ہو پس اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت جب کہ کم کر لی جائے اس سے اکھیڑنے کی اجرت تو باقی اس درخت کی قیمت ہوگی جس کو اکھیڑنا واجب ہو پس جب زمین کی قیمت ایک سو درہم ہو اور اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت دس درہم ہو اور اکھیڑنے کی اجرت ایک درہم ہو تو باقی نو درہم بچتے ہیں پس زمین کی اس درخت کیساتھ قیمت لگائی جائیگی ایک سو نو درہم لہذا مالک ضامن ہوگا نو درہم کا۔

﴿توضیح﴾

(ومن بنی... الخ) اگر کسی نے دوسرے کی زمین میں عمارت کھڑی کی یا درخت لگائے تو اس کو حکم دیا جائیگا کہ تم اپنے درخت اور اپنی عمارت اکھیڑو اور زمین مالک کو واپس کر دو تفصیل ظاہر الروایہ میں ہے اور امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ اکھیڑنے اور زمین واپس کرنے کا امر اس وقت کیا جائیگا جب کہ عمارت اور درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زیادہ نہ ہو، اگر عمارت اور درختوں کی قیمت زمین کی قیمت سے زائد ہو تو غاصب مالک کو زمین کی قیمت ادا کرے پھر وہ زمین کا مالک بن جائیگا۔

(وللمالک... الخ) اگر وہ زمین ایسی ہے کہ اگر اس سے عمارت اور درخت اکھیڑ لیے جائیں تو زمین کو نقصان پہنچ سکتا ہے تو مالک کیلئے جائز ہے کہ وہ غاصب کے لیے عمارت اور درختوں کی قیمت کا ضامن بن جائے (اب عمارت، درخت اور زمین سب مالک کی ملک ہو جائیں گی۔)

(ثم بین... الخ) مصنف نے ابھی کہا کہ مالک غاصب کے درختوں اور عمارت کی قیمت کا ضامن بن جائے اب وہ طریقہ بیان کرتے ہیں جس سے بناء وغرس کی قیمت کا پتہ چل جائے، چنانچہ کہا فتقوم الخ، حاصل یہ ہے کہ ایک مرتبہ زمین کی قیمت لگائی جائیگی جو کہ بناء وغرس کے بغیر ہے اور ایک مرتبہ زمین کی وہ قیمت لگائی جائیگی جو اس زمین کی اس حال میں بنتی ہے کہ بناء وغرس اس زمین میں موجود ہیں، اور ان کو اکھیڑنا واجب ہے۔ ان دونوں قیمتوں کے درمیان جو تفاوت ہے اس کا مالک غاصب کے لیے ضامن ہوگا۔

(قل... الخ) یہاں سے شارح مندرجہ بالا طریقہ کی صورت بیان کرتے ہیں کہ وہ درخت جسکو اکھیڑنا واجب ہو اسکی قیمت اس درخت سے کم ہوتی ہے جسکو اکھیڑ لیا گیا ہو اسلئے کہ اکھیڑے ہوئے درخت کی قیمت میں اکھڑوانے کی مزدوری

بھی شامل ہوتی ہے اس لیے اس کی قیمت بڑھ جاتی ہے اگر اکھیڑنے کی مزدوری نکال لی جائے تو اب باقی وہی قیمت رہ جائیگی جو اس درخت کی بنتی ہے جس کو اکھیڑنا واجب ہے، پس اب ”مقلوع“ اور ”مستحق قلع“ دونوں کی قیمت یکساں ہو جائیگی اگر زمین کی قیمت مثلاً سو درہم ہے اور ”شجر مقلوع“ کی قیمت دس درہم ہے اور ”قلع“ کی مزدوری ایک درہم ہے، اس ایک درہم کو نکال لیں تو باقی نو درہم بچ جائیں گے جو کہ ”شجر مستحق قلع“ کی قیمت ہے لہذا زمین اور ”شجر مستحق قلع“ ان دونوں کی قیمت ایک سو نو درہم ہوگی پس مالک غاصب کے لیے نو درہم کا ضامن ہوگا۔

فَانِ حَمْرَ الثَّوْبِ اَوْ صَفَرَ اَوْ لَوْنَهُ السَّوِيْقَ بِسَمْنٍ ضَمَّنَهُ اَبْيَضَ وَمِثْلَ سَوِيْقِهِ اَوْ اَخَذَهُمَا وَغَرِمَ مَا زَادَ الصَّبْغُ وَالسَّمْنُ فَاِنْ سَوَّدَ ضَمَّنَهُ اَبْيَضَ اَوْ اَخَذَهُ وَلَا شَيْءَ لِلْغَاصِبِ لَانَهُ نَقَصَ هَذَا عِنْدَ ابِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا التَّسْوِيْدُ كَالْتَحْمِيْرِ قِيلَ هَذَا الْاِخْتِلَافُ بِحَسَبِ اِخْتِلَافِ الْعَصْرِ فَيَنْظُرُ اِنْ نَقَصَهُ السَّوَادُ كَانَ نَقْصَانًا وَاِنْ زَادَهُ يُعَدُّ زِيَادَةً وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ الْمَالِكُ يُمَسِّكُ الثَّوْبَ وَيَأْمُرُ الْغَاصِبَ بِقَلْعِ الصَّبْغِ مَا امْكَنَ وَلَا فَرْقَ بَيْنَ السَّوَادِ وَغَيْرِهِ بِخِلَافِ مَسْأَلَةِ السَّوِيْقِ فَاِنَّ الْاِمْتِيَازَ غَيْرُ مُمْكِنٍ لَهُ الْقِيَاسُ عَلَى قَلْعِ الْبِنَاءِ قُلْنَا فِي قَلْعِ الْبِنَاءِ لَا يَتَلَفُ مَالُ الْغَاصِبِ لَانَّ النِّقْصَ يَكُونُ لَهُ وَهُنَا يَتَلَفُ فِرْعَايَةُ الْجَانِبَيْنِ فِيمَا قُلْنَا وَالسَّوِيْقُ مِثْلِيٌّ فَاِنْ طَرَحَهُ عَلَى الْغَاصِبِ يَأْخُذُ الْمِثْلَ بِخِلَافِ الثَّوْبِ فَيَأْخُذُ فِيهِ الْقِيَمَةَ .

﴿ترجمہ﴾

پس اگر کپڑے کو سرخ رنگ دے دیا یا زرد رنگ دے دیا یا ستو ملا دیا گئی کے ساتھ تو ضامن بنائے اس کو سفید کپڑے (کی قیمت) کا یا اپنے ستو کی مثل کا یا ان دونوں کو لے لے اور ضامن بن جائے اس رقم کا جس کو زائد کیا رنگ اور گئی نے پس اگر اس کو سیاہ رنگ دے دیا تو اس کو ضامن بنائے سفید کپڑے کا یا اس کو لے لے اور غاصب کے لیے کوئی شے نہ ہوگی اسلئے کہ یہ نقص ہے، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک سیاہ رنگ دینا مثل سرخ رنگ دینے کے ہے، کہا گیا کہ یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کے مطابق ہے پس دیکھا جائیگا اگر اس کو نقصان دیا ہو سیاہ رنگ نے تو یہ نقصان ہوگا اور اس نے زیادہ کیا ہو اس کپڑے (کی قیمت) کو تو یہ زیادتی سمجھی جائیگی اور امام شافعی کے نزدیک مالک رو کے رکھے کپڑے کو اور غاصب کو امر کرے رنگ دور کرنے کا جس قدر ممکن ہو اور کوئی فرق نہیں سیاہ رنگ اور اس کے غیر کے درمیان، بخلاف ستو والے مسئلے کے اس لیے کہ امتیاز ممکن نہیں۔ امام شافعی کے لیے قیاس ہے عمارت کے اکھیڑنے پر، ہم کہتے ہیں کہ عمارت کو اکھیڑنے میں غاصب کا مال تلف نہ ہوگا اس لیے کہ ملہ اسی کا ہوگا اور یہاں تلف ہو جائیگا پس جانبین کی رعایت اسی بات میں ہے جو ہم نے کہی، اور ستو مثلی ہے پس اگر اس کو غاصب کے حوالے کر دیا تو مثل لے لے بخلاف کپڑے کے پس اس میں قیمت لے لے گا۔

﴿توضیح﴾

(فان حمر... الخ) اگر کپڑا غصب کیا پھر اس کو سرخ یا زرد رنگ دے دیا تو مالک کو اختیار ہے چاہے تو اس کو

سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور کپڑا اسے دے دے اور چاہے تو اس سے کپڑا لے لے اور اسکے لیے رنگ کی قیمت کا ضامن بن جائے، اسی طرح اگر ستوغصب کر کے اس نے گھی ملا دیا تو مالک چاہے تو غاصب کو ستو کی مثل کا ضامن بنائے اور چاہے تو اس سے وہی ستو لے لے اور اسکے لیے گھی کا ضامن بن جائے اور اگر کپڑا غصب کیا پھر اس کو سیاہ رنگ دے دیا تو اب مالک چاہے تو اس کو سفید کپڑے کا ضامن بنائے اور چاہے تو اس سے وہی سیاہ کپڑا لے لے، لیکن اس صورت میں غاصب کو کچھ نہیں ملے گا (یعنی اس کو سیاہ رنگ کی قیمت نہیں ملے گی) سیاہ رنگ دینے میں یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے، اور صاحبین کے نزدیک اس کا حکم بھی سرخ رنگ کی طرح ہے، جس طرح غاصب اگر کپڑے کو سرخ رنگ دے تو مالک کو دو اختیار ہوتے ہیں چاہے تو اسے سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو اس سے وہی کپڑا لیکر اس کے سرخ رنگ کی قیمت کا ضامن بن جائے، اسی طرح یہاں سیاہ رنگ دینے کا حال ہے، مالک چاہے تو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور چاہے تو وہی سیاہ کپڑا غاصب سے لیکر اسکے لیے سیاہ رنگ کی قیمت کا ضامن بن جائے، جبکہ امام صاحب فرماتے ہیں کہ سیاہ رنگ دینا کپڑے میں نقصان پیدا کرتا ہے کپڑے کی قیمت میں اضافہ نہیں کرتا اس لیے یہاں حکم سرخ رنگ والا نہ ہوگا۔

(قیل... الخ) بعض حضرات فرماتے ہیں کہ امام صاحب اور صاحبین کا یہ اختلاف زمانے کے اختلاف کی وجہ سے ہے، امام صاحب کے زمانے میں سیاہ رنگ نقص تھا اور صاحبین کے زمانے میں سیاہ رنگ بھی سرخ رنگ کی طرح کپڑے کی قیمت میں اضافہ کر دیتا تھا۔

(فی نظر... الخ) دونوں قولوں کے درمیان محاکمہ کرتے ہیں کہ اب دیکھیں گے کہ سیاہ رنگ کپڑے کو نقصان دیتا ہے یا اسکی قیمت میں اضافہ کرتا ہے، اگر نقصان دیتا ہو تو سیاہ رنگ نقصان سمجھا جائیگا اور اگر قیمت میں اضافہ کرتا ہو تو یہ رنگ زیادتی سمجھا جائیگا۔

(وعند الشافعی... الخ) امام شافعیؒ کپڑے والے مسئلے میں فرماتے ہیں کہ غاصب نے خواہ سرخ رنگ دیا ہو یا سیاہ، مالک وہ کپڑا اپنے پاس رکھے گا اور غاصب کو امر کریگا کہ اپنے اس رنگ کو ہٹاؤ، جس قدر ممکن ہو اور ستو والے مسئلے میں اس کو مالک یہ امر نہیں کریگا کہ اپنا گھی اس سے علیحدہ کرو اس لیے کہ یہاں گھی کا ستو سے امتیاز ممکن نہیں ہے۔

(لہ القیاس... الخ) امام شافعیؒ اس مسئلے کو دوسرے مسئلے پر قیاس کرتے ہیں کہ اگر کسی نے زمین غصب کر کے اس میں اپنی عمارت کھڑی کر دی تو مالک اس کو یہ امر کرتا ہے کہ اپنی عمارت اکھیڑو اور زمین میرے حوالے کرو اسی طرح کپڑے کو اگر غاصب نے رنگ دے دیا تو مالک اس کو رنگ علیحدہ کرنے اور کپڑا حوالے کرنے کا امر کریگا۔

(قلنا... الخ) یہاں سے امام شافعیؒ کے قیاس کا جواب دیتے ہیں، کہ کپڑے کے غصب والے مسئلے کو زمین کے غصب والے مسئلے پر قیاس کرنا درست نہیں ہے اسلئے کہ زمین والے مسئلے میں اگر غاصب کو یہ کہا جائے کہ تم اپنی عمارت اکھیڑو تو اس سے غاصب کا مال تلف نہیں ہوگا کیونکہ عمارت کا ملبہ سارا اسی کو ملے گا اور کپڑے والے مسئلے میں اگر غاصب کو کہا جائے کہ

اپنا رنگ ہٹاؤ تو اس سے غاصب کا مال جو رنگ کی صورت میں ہے، تلف ہو جائیگا۔ پس ہم کپڑے والے مسئلے میں مالک اور غاصب دونوں کے حق کی رعایت کریں گے اور یہ رعایت اس صورت میں ہو سکتی ہے جس کو ہم نے اختیار کیا ہے۔

(والسویق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اس کی کیا وجہ ہے کہ کپڑے والے مسئلے میں یہ کہا گیا کہ مالک غاصب کو سفید کپڑے کی قیمت کا ضامن بنائے اور ستو والے مسئلے میں کہا گیا کہ مالک غاصب کو ستو کی مثل کا ضامن بنائے؟ اس کا جواب دیا کہ ستو مثلی شے ہے لہذا مالک اگر ستو غاصب کو دے دیتا ہے تو اسکو اسکی مثل کا ضامن بنایا جائیگا اور کپڑا ذوات القیم میں سے ہے اسلئے کہ کپڑے والے مسئلے میں اگر مالک کپڑا غاصب کو دے دیتا ہے تو اس کو اس کی قیمت کا ضامن بنایا جائیگا۔

﴿فصل﴾

وَلَوْ غَيَّبَ مَا غَصَبَ وَضَمَّنَ الْمَالِكُ قِيَمَتَهُ مَلَكُهُ خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ لِأَنَّ الْغَصْبَ لَا يَكُونُ سَبَبًا لِلْمَلِكِ قُلْنَا إِنَّمَا يَمْلِكُهُ ضَرُورَةٌ أَنَّ الْمَالِكَ يَمْلِكُ بَدْلَهُ لِئَلَّا يَجْتَمَعَ الْبَدْلُ وَالْمُبْدَلُ فِي مَلِكٍ شَخْصٍ وَاحِدٍ بِخِلَافِ مَا لَا يَقْبَلُ الْمَلِكُ كَالْمُدَبَّرِ وَصُدِّقَ الْغَاصِبُ فِي قِيَمَتِهِ مَعَ حَلْفِهِ إِنْ لَمْ يُقَمْ حُجَّةُ الزِّيَادَةِ فَإِنْ ظَهَرَ الْمَغْصُوبُ وَقِيَمَتُهُ أَكْثَرُ وَقَدْ ضَمَّنَ الْغَاصِبُ بِقَوْلِهِ اخْذَهُ الْمَالِكُ وَرَدَّ عَوْضَهُ أَوْ أَمْضَى الضَّمَانَ وَإِنْ ضَمَّنَ بِقَوْلِ مَالِكِهِ أَوْ بِحُجَّةٍ أَوْ بِنُكُولٍ غَاصِبِهِ فَهُوَ لَهُ وَلَا خِيَارَ لِلْمَالِكِ لِأَنَّهُ تَمَّ مِلْكُهُ لِأَنَّ الْمَالِكَ رَضِيَ بِذَلِكَ حَيْثُ ادَّعَى عَلَيْهِ هَذَا الْمَقْدَارَ وَنَفَذَ بَيْعَ غَاصِبٍ ضَمَّنَ بَعْدَ بَيْعِهِ لَا اعْتِاقَ عَبْدَهُ ضَمَّنَ بَعْدَهُ لِأَنَّ الْمَلِكَ الْمُسْتَنَدَ كَافٍ لِنَفَاذِ الْبَيْعِ لَا لِلْاعْتِاقِ .

﴿ترجمہ﴾

اور اگر غائب کر دیا غاصب نے اس چیز کو جس کو غصب کیا تھا اور مالک نے اس کی قیمت کا ضامن بنا لیا تو وہ غاصب اس کا مالک ہو جائیگا بخلاف امام شافعی کے اسلئے کہ غصب نہیں ہوتا ملک کا سبب، ہم کہتے ہیں کہ جزیں نیست کہ وہ اس کا مالک ہو جائیگا اس ضرورت کی وجہ سے مالک اسکے بدل کا مالک بن رہا ہے تاکہ بدل اور مبدل کا اجتماع لازم نہ آئے ایک شخص کی ملک میں بخلاف اس چیز کے جو ملک کو قبول نہیں کرتی جیسے مدبر اور تصدیق کی جائیگی غاصب کی اس کی قیمت میں اسکے قسم کے ساتھ اگر قائم نہیں کی زیادتی کی بینہ، پس اگر ظاہر ہو گیا مغضوب حالانکہ اس کی قیمت زیادہ ہے اور تحقیق غاصب ضامن بنا تھا اپنے قول کے ساتھ تو مالک اس کو لے لے اور اس کا عوض واپس کر دے یا ضمان کو جاری رکھے اور اگر ضامن بنا تھا اسکے مالک کے قول کے ساتھ یا بینہ کیساتھ یا اسکے غاصب کے قسم سے انکار کے ساتھ تو وہ چیز اسی کے لیے ہوگی اور مالک کو کوئی خیار نہ ہوگا، اس لیے کہ تمام ہوگئی ہے اس کی ملک کیونکہ مالک رضی ہو چکا تھا اسی پر اسلئے کہ اس نے اس غاصب پر اسی مقدار کا دعویٰ کیا تھا، اور نافذ ہوگی اس غاصب کی بیع جو ضامن بنا اس کو بیچنے کے بعد نہ کہ اس کا غلام کو آزاد کرنا جس کا ضامن ہوا اس اعتاق کے بعد، اس لیے کہ

منسوب ملک کافی ہوتی ہے بیع کے نافذ ہونے کے لیے نہ کہ آزاد کرنے کے لیے۔

﴿توضیح﴾

(ولو غیب... الخ) غاصب نے مغضوب غائب کر دیا اور مالک نے اس مغضوب کی قیمت کا ضامن بنا لیا تو غاصب ہمارے نزدیک اس مغضوب کا مالک ہو جائیگا اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ وہ مالک نہیں ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ غصب فعل حرام ہے اور فعل حرام سبب ملک نہیں ہوتا لہذا غاصب مالک نہیں ہوگا۔

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ غاصب صورت مذکورہ میں مالک اسلئے ہو جائیگا کہ ضرورت پائی جاتی ہے وہ ضرورت یہ ہے کہ مالک غاصب سے اس شے کا عوض وصول کر چکا ہے اب اگر کہیں کہ غاصب اس کا مالک نہیں ہوا تو لازم آئیگا کہ مالک اس شے کا بھی مالک ہو اور اس کے بدل کا بھی مالک ہو تو شخص واحد کی ملک میں بدل اور مبدل کا جمع ہونا لازم آئیگا۔

(بخلاف... الخ) امام شافعیؒ اپنے مذہب کیلئے ایک قیاس کرتے ہیں شارح انکے قیاس کا جواب دے رہے ہیں وہ قیاس یہ ہے کہ اگر کسی نے مدبر غلام غصب کیا پھر مالک نے اس کو اس کی قیمت کا ضامن بنا لیا تو غاصب اس مدبر کا مالک نہیں ہوگا تو دیکھیں جس طرح غاصب یہاں مدبر کا ضمان ادا کرنے کے باوجود مالک نہیں بنا اسی طرح مانحن فیہ میں بھی غاصب اداء ضمان کے بعد بھی مالک نہیں ہوگا۔ اس کا جواب دیا کہ مدبر غلام کی ضمان کے باوجود غاصب مالک اس لیے نہیں بنا کہ مدبر ملک کو قبول نہیں کرتا، (یعنی کوئی بھی اس کا مالک نہیں بن سکتا کیونکہ یہ من وجہ آزاد ہوتا ہے) لہذا اس مسئلے کو مانحن فیہ پر قیاس کرنا ٹھیک نہ ہوگا۔

(وصدق... الخ) غاصب نے شے غصب کی پھر وہ شے غائب کر دی اسکے بعد اس کی قیمت میں اختلاف ہو گیا مالک کہتا ہے کہ اس کی قیمت سودر ہم تھی اور غاصب کہتا ہے کہ اسکی قیمت پچاس درہم تھی، تو مالک اپنے دعویٰ پر بینہ قائم کریگا اگر وہ قائم نہ کر سکے تو غاصب کی بات یمن کے ساتھ معتبر ہوگی۔

(فان ظهر... الخ) صورت مذکورہ میں غاصب کے قول کے مطابق قیمت اس پر واجب کر دی گئی (یعنی پچاس درہم مثلاً) اسکے بعد مغضوب ظاہر ہو گیا حالانکہ اسکی قیمت اس سے زیادہ ہے جو غاصب نے ادا کی ہے، مثلاً اسکی قیمت سودر ہم ہے تو اب مالک کو دو اختیار ہیں چاہے تو اس مغضوب کو واپس لے لے اور غاصب کی ادا کی گئی واپس کر دے، اور چاہے انہی پیسوں پر اکتفاء کرے جو وہ پہلے لے چکا ہے۔

(وان ضمن... الخ) اور اگر مسئلہ مذکورہ میں غاصب نے وہی قیمت ادا کی تھی جو مالک نے کہی تھی مثلاً سودر ہم مالک نے کہے تو اس نے سودر ہم ادا کر دیے خواہ یہ ادائیگی اس نے مالک کے دعویٰ کے مطابق کر دی تھی یا مالک کی بینہ کی وجہ سے کی تھی یا غاصب نے اس قیمت کا انکار کیا تھا اس کو قسم کا کہا گیا تھا تو اس نے قسم اٹھانے سے انکار کر دیا تھا، اس کے بعد

مغضوب ظاہر ہو گیا حالانکہ اسکی قیمت اس رقم سے زیادہ ہے جو غاصب ادا کر چکا ہے تو اب وہ شے غاصب کی ہوگی اور مالک کو کوئی اختیار نہ ہوگا (یعنی اب مالک یہ نہیں کر سکتا کہ مغضوب لیکر غاصب کو اس کی رقم واپس لوٹا دے) پس یہاں دو صورتیں ہیں۔ ایک یہ کہ غاصب نے اپنے دعویٰ کے مطابق قیمت ادا کی تھی اور دوسری یہ کہ اس نے مالک کے دعویٰ کے مطابق قیمت ادا کی تھی اس کے بعد جب مغضوب ظاہر ہوا حالانکہ اس کی قیمت اس رقم سے زائد ہے جو غاصب ان دونوں صورتوں میں ادا کر چکا ہے تو پہلی صورت میں مالک کو دو اختیار ہونگے جو بیان ہوئے اور دوسری صورت میں مالک کو اسی رقم پر اکتفاء کرنا پڑیگا جو غاصب اسے ادا کر چکا ہے۔

(لأنه... الخ) یہاں سے شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ دوسری صورت میں غاصب کی ملکیت تام ہوگئی ہے اس لیے کہ اگرچہ مغضوب کی قیمت زیادہ ظاہر ہوئی ہے لیکن وہ رقم جو غاصب ادا کر چکا، اس پر مالک راضی تھا کیونکہ اس نے اسی مقدار کا دعویٰ کیا تھا۔

(ونفذ... الخ) غلام غصب کیا پھر اس کو بیچ دیا اس کے بعد غاصب نے اس غلام کا ضمان ادا کیا تو اسکی بیع نافذ ہو جائیگی لیکن اگر غلام غصب کیا پھر اسے آزاد کر دیا اس کے بعد اس کا ضمان ادا کیا تو اب آزادی نافذ نہ ہوگی۔

(لأن الملك... الخ) یہاں سے ان دونوں مسئلوں میں فرق کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ غاصب کو جو ملک حاصل ہوتی ہے وہ ملک مستند ہوتی ہے (ایسی ملک ہوتی ہے جو مستند و منسوب ہوتی ہے ضمان کی طرف) یعنی ضمان کی وجہ سے ملک حاصل ہوتی ہے۔ اور ملک مستند بیع کے نافذ ہونے کے لیے کافی ہوتی ہے، اعتاق کے نافذ ہونے کے لیے کافی نہیں ہوتی لہذا غاصب کی بیع تو ضمان کے بعد نافذ ہو جائیگی لیکن اس کا اعتاق نافذ نہ ہوگا۔

وزوائد الغصب متصلة كالسمن والحسن ومنفصلة كالولد والثمر لا يضمن الا بالتعدي او بالمنع بعد الطلب هذا عندنا وعند الشافعي مضمونة وقد مر ان هذا مبني على الاختلاف في حد الغصب .

﴿ترجمہ﴾

اور غصب کے زوائد جو متصل ہوں جیسے موٹا ہونا اور حسین ہونا اور جو منفصل ہوں جیسے ولد اور پھل، ان کا ضامن نہ ہوگا مگر تعدی کیساتھ یا طلب کے بعد روکنے کیساتھ، یہ ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک یہ مضمون ہونگے اور تحقیق یہ بات گزر چکی ہے کہ یہی ہے غصب کی تعریف کے اختلاف پر۔

﴿توضیح﴾

(وزوائد... الخ) مغضوب کے زوائد اگر ہلاک ہو گئے تو غاصب ضامن نہ ہوگا (زوائد کی وضاحت پیچھے گزر چکی ہے) عام ازیں وہ زوائد متصل ہوں جیسے غلام غصب کیا پھر وہ موٹا ہو گیا یا حسین ہو گیا یا منفصل ہوں جیسے لونڈی غصب کی پھر اس

کا بچہ پیدا ہو گیا یا درخت غصب کیا پھر اس کا پھل ظاہر ہو گیا۔ ہاں دو صورتیں ہیں جن میں زوائد کے ہلاک ہونے پر ضمان آئے گا، ایک یہ کہ غاصب تعدی کرے (از خود ہلاک کرے) اور دوسری یہ کہ مالک نے اس سے زوائد طلب کئے اور غاصب نے منع کر دیا (مثلاً درخت پر غصب کے بعد پھل ظاہر ہو گئے مالک نے پھل طلب کیے تو غاصب نے نہیں دیئے) یہ حکم ہمارے نزدیک ہے اور امام شافعیؒ کے نزدیک مغضوب کے زوائد مضمون ہونگے۔ ہمارا اور ان کا اختلاف غصب کی تعریف پر مبنی ہے جیسا کہ گزرا کہ ہمارے نزدیک غصب کے تحقق کیلئے ”ازالہ ید مالک“ اور ”اثبات ید غاصب“ دونوں ضروری ہیں اور ان کے نزدیک صرف ”اثبات ید غاصب“ کافی ہے، مغضوب کے زوائد پر چونکہ غاصب کا قبضہ ہوتا ہے اسلئے ان کے نزدیک وہ ضامن ہوگا اور ہمارے نزدیک چونکہ زوائد سے ”ازالہ ید مالک“ نہیں ہوتا اس لیے غاصب ان کا ضامن نہ ہوگا، باقی زوائد سے ازالہ ید مالک اس طرح نہیں ہوتا کہ ازالہ ید تب ثابت ہوتا ہے جب غاصب ان زوائد کا مالک سے ”اخذ“ کرے حالانکہ اس نے زوائد کا مالک سے ”اخذ“ نہیں کیا (کیونکہ مالک کے پاس تو یہ زوائد پیدا ہی نہیں ہوئے تھے) لہذا ازالہ بھی متحقق نہ ہوا۔

وَضَمِنَ نَقْصَانَ وَلَادَةَ مَعَهُ وَجُبِرَ بَوْلِدِ بَقِيَّ بِهِ خِلَافًا لَزَفَرٍ وَالشَّافِعِيُّ فَإِنَّ الْوَلَدَ مِلْكُهُ فَلَا يَصْلَحُ جَابِرًا لِمِلْكِهِ قَلْنَا سَبَبُهُمَا شَيْءٌ وَاحِدٌ وَهُوَ الْوَلَادَةُ وَمِثْلُ هَذَا لَا يُعَدُّ نَقْصَانًا فَلَوْ زَنَى بِأَمَةٍ غَضَبَهَا فَرُدَّتْ حَامِلًا فَوَلَدَتْ فَمَاتَتْ ضَمِنَ قِيَمَتَهَا هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَضْمَنُ لَأَنَّ الرَّدَّ وَقَعَ صَحِيحًا وَقَدْ مَاتَتْ فِي يَدِ الْمَالِكِ بِسَبَبِ حَادِثٍ فِي مِلْكِهِ وَهُوَ الْوَلَادَةُ وَلَهُ أَنَّهُ لَمْ يَصِحَّ الرَّدُّ لَأَنَّ سَبَبَ التَّلَفِ حَصَلَ فِي يَدِ الْغَاصِبِ بِخِلَافِ الْحَرَةِ لِأَنَّهَا لَا تُضْمَنُ بِالْغَضَبِ لِبَقِيَّ الضَّمَانُ بَعْدَ فَسَادِ الرَّدِّ .

ترجمہ

اور ضامن ہوگا اس ولادت کے نقصان کو جو اسکے پاس ہوئی اور نقصان پورا کیا جائیگا ولد کیساتھ جو باقی ہے بخلاف امام زفرؒ اور امام شافعیؒ کے اسلئے کہ ولد اس کی ملک ہے پس وہ صلاحیت نہیں رکھتا اس کی ملک کے نقصان کو پورا کرنے کی ہم کہتے ہیں کہ ان دونوں کا سبب ایک چیز ہے اور وہ ولادت ہے اور اس کی مثل نقصان نہیں شمار ہوتی، پس اگر زنا کیا باندی کے ساتھ جس کو غصب کیا تھا پھر اس کو لوٹا دیا گیا اس حال میں کہ وہ حاملہ تھی پس اس کا بچہ پیدا ہو گیا پھر وہ مر گئی تو اس کی قیمت کا ضامن ہوگا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ واپس کرنا صحیح واقع ہوا تھا اور تحقیق یہ مر گئی ہے مالک کے قبضے میں اس سبب کی وجہ سے جو پیدا ہوا ہے اسی کی ملک میں، اور وہ ولادت ہے۔ اور امام صاحب کی دلیل یہ ہے کہ لوٹانا صحیح نہیں تھا اس لیے کہ تلف کا سبب حاصل ہوا ہے غاصب کے قبضے میں، بخلاف آزاد عورت کے اس لیے کہ وہ مضمون نہیں ہوتی غصب کی وجہ سے تاکہ ضمان باقی رہے واپس کرنے کے فاسد ہونے کے بعد۔

توضیح

(وَضَمِنَ... الخ) اگر لونڈی غصب کی پھر غاصب کے پاس اس کا بچہ پیدا ہو گیا ولادت کی وجہ سے اس لونڈی کی قیمت میں

کی واقع ہوگئی تو اس نقصان (قیمت میں کمی) کا غاصب ضامن ہوگا پھر یہ نقصان اس بچے سے پورا کیا جائیگا، اگر اس بچے کی قیمت اتنی ہے کہ اس سے لونڈی کا نقصان پورا ہو سکتا ہے پھر تو ٹھیک ہے اور اگر اس بچے کی قیمت اتنی ہے کہ اس سے نقصان پورا نہیں کیا جاسکتا تو جتنی قیمت باقی بچتی ہے اس کا غاصب ضامن ہوگا، مثلاً باندی کی قیمت سو درہم تھی غاصب نے غصب کیا پھر اسکے بعد اس کا بچہ پیدا ہو گیا جسکی وجہ سے اس کی قیمت اسی درہم رہ گئی تو اب اگر بچے کی قیمت بیس درہم بنتی ہے تو اس نقصان کو بچے سے پورا کیا جائیگا (یعنی بچہ اور لونڈی دونوں مالک کو مل جائیں گے اور غاصب پر کوئی شے لازم نہ ہوگی) اور اگر بچے کی قیمت بیس سے کم ہے مثلاً دس درہم ہے تو مالک کو لونڈی اور بچہ دے دیا جائیگا اور غاصب پر دس درہم لازم ہونگے۔ یہ تفصیل ہمارے نزدیک ہے اور امام زفرؒ اور امام شافعیؒ فرماتے ہیں کہ لونڈی کے نقصان کو بچے سے پورا نہیں کیا جائیگا بلکہ اس نقصان کا ذمہ دار خود غاصب ہوگا، ان کی دلیل یہ ہے کہ بچہ مالک (مغضوب منہ) کی ملک ہے اور لونڈی بھی مالک کی ملک ہے تو لونڈی کا نقصان مالک کی ملک سے کیسے پورا کیا جاسکتا ہے؟

(قلنا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ ولد اور نقصان (لونڈی کی قیمت میں کمی) ان دونوں کا سبب ایک ہے یعنی ولادت، اور اس جیسی صورتحال نقصان نہیں کہلاتی، لونڈی اگر بالفرض مالک کے قبضے میں بچہ جتنی تب بھی اس کی قیمت میں کمی تو واقع ہونی تھی، یہاں جو اس کی قیمت میں کمی کو نقصان کہا گیا یہ صرف ظاہری طور پر ہے، جب درحقیقت یہاں نقصان نہیں پایا گیا تو اگر ولد سے لونڈی کی قیمت میں کمی کو پورا کیا جائے تو کوئی قباحت نہیں۔

(فلوزنی... الخ) اگر غاصب نے مغضوبہ باندی کے ساتھ زنا کیا پھر وہ حاملہ ہوگئی اور حالت حمل میں ہی مالک کو لونڈی گئی اور مالک کے پاس اس نے بچہ جنا پھر مرگئی تو غاصب امام صاحب کے نزدیک اس باندی کی قیمت کا ضامن ہوگا اور صاحبین فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا، صاحبین کی دلیل یہ ہے کہ غاصب کا باندی واپس کرنا صحیح تھا اور باندی کی ہلاکت مالک کے پاس ایسے سبب سے ہوئی جو اسی مالک کی ملک میں پایا گیا اور وہ سبب ولادت ہے (یعنی ولادت، مالک کی ملک اور قبضے میں ہوئی) پس جب سبب ہلاکت مالک کے قبضے میں ہے تو غاصب ضامن نہ ہوگا۔

(وله ان... الخ) یہ امام صاحب کی دلیل ہے کہ غاصب نے جو باندی واپس کی تھی اس کا واپس کرنا صحیح نہ تھا اس لیے کہ اس باندی کی ہلاکت کا سبب حمل ہے اور حمل غاصب کے قبضے میں پیدا ہوا اور جب سبب ہلاکت غاصب کے قبضے میں پایا جائے تو مغضوب واپس کرنا صحیح نہیں ہوتا، لہذا غاصب اسکی قیمت کا ضامن ہوگا۔

(بخلاف... الخ) اگر آزاد عورت کو غصب کیا پھر اس کیساتھ زنا کیا جس سے وہ حاملہ ہوگئی پھر اس عورت کو اسکے اولیاء کے حوالے کر دیا گیا اسکے بعد اس نے بچہ جنا پھر مرگئی تو غاصب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ چونکہ آزاد عورت مال نہیں ہوتی لہذا غصب کی وجہ سے اس کا ضمان بھی لازم نہیں ہوتا لہذا یہاں یہ کہنا ممکن نہیں ہے کہ ”چونکہ اس عورت کو ایسی حالت میں واپس کرنا ٹھیک نہ تھا پس ضمان باقی رہے گا۔“

ثم عطف على الحرة قوله ومنافع ما غصب سگنه او عطله فانها غير مضمونة باجر عندنا سواء استوفى المنافع كما اذا سگن في الدار المغصوبة او عطلها وعند الشافعي مضمونة باجر المثل في الصورتين وعند مالک مضمونة ان استوفى لا ان عطلها وهذا بناء على عدم تقوّمها عندنا وان تقوّمها ضروري في العقد واتلاف خمر المسلم وخنزيره وان اتلفهما الذمي ضمن خلافاً للشافعي فان الذمي تبع المسلم فلا تقوّم في حقه ولنا انه متروك على اعتقاده .

﴿ترجمہ﴾

پھر عطف کیا الحرة پر اپنے اس قول و منافع کا کہ بخلاف اس چیز کے منافع کے جسکو غصب کیا خواہ اس میں رہائش اختیار کی ہو یا اس کو بے کار چھوڑ دیا ہو اس لیے کہ منافع مضمون نہیں ہوتے اجرت کے ساتھ ہمارے نزدیک برابر ہے خواہ منافع وصول کر لیے ہوں جیسے مغصوب گھر میں رہائش اختیار کی یا ان کو بے کار چھوڑ دیا ہو اور امام شافعی کے نزدیک منافع مضمون ہونگے اجرت مثل کے ساتھ دونوں صورتوں میں اور امام مالک کے نزدیک مضمون ہونگے اگر منافع وصول کر لیے نہیں ہونگے اگر ان کو معطل چھوڑ دیا، اور یہی ہے ان کے غیر متقوم ہونے پر ہمارے نزدیک اور یہ کہ ان کا متقوم ہونا ضروری ہے عقد میں، اور بخلاف مسلمان کی شراب اور اسکے خنزیر کو تلف کر دینے کے اور اگر ان کو ذمی نے تلف کیا تو وہ ضامن ہوگا بخلاف امام شافعی کے اسلئے کہ ذمی مسلمان کے تابع ہوتا ہے پس کوئی تقوم نہ ہوگا اسکے حق میں، اور ہماری دلیل یہ ہے کہ وہ چھوڑا گیا ہوتا ہے اپنے اعتقاد پر۔

﴿توضیح﴾

(ثم عطف... الخ) یہ ترکیب کا بیان ہے، کہ منافع مجرور ہے اس بنا پر کہ یہ معطوف ہے ”الحرة“ پر، مسئلے کا حاکم یہ ہے کہ اگر کسی نے کوئی شے مثلاً دار غصب کیا تو اس کے منافع کا وہ ضامن نہ ہوگا یعنی اس پر اس کا کرایہ لازم نہ ہوگا خواہ اس نے منافع حاصل کر لیے ہوں مثلاً اس دار میں رہائش اختیار کی ہو یا اس کے منافع حاصل نہ کیے ہوں، مثلاً اس دار کو بے کار رہنے دیا ہو، اور امام شافعی فرماتے ہیں کہ دونوں صورتوں میں (خواہ منافع حاصل کئے ہوں یا نہیں) اس پر مغصوب کی اجرت مثلی لازم ہوگی اور امام مالک فرماتے ہیں کہ اگر اس نے منافع حاصل کر لیے تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اس نے منافع کو معطل چھوڑ دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا۔

(وهذا... الخ) یہ ہماری دلیل ہے کہ غاصب پر مغصوب کے منافع کا ضمان اس لئے لازم نہ ہوگا کہ منافع ہمارے نزدیک متقوم نہیں ہوتے، ان کو تقوم عقد اجارہ کی وجہ سے ضرورۃً حاصل ہو جاتا ہے اور یہاں پر جب غاصب نے غصب کیا تو مالک اور غاصب کے درمیان کوئی عقد نہیں پایا گیا لہذا منافع کو کوئی تقوم حاصل نہ ہوگا، جب منافع متقوم نہیں ہیں تو غاصب پر ان کا ضمان بھی لازم نہ ہوگا۔

(واتلاف... الخ) اگر کسی نے مسلمان کی شراب یا مسلمان کا خنزیر غصب کر کے ہلاک کر دیا تو ضامن نہ ہوگا اس لیے کہ مسلم کے حق میں شراب اور خنزیر غیر مقوم ہیں اور غیر مقوم کی ہلاکت سے ضمان نہیں آتا اور اگر ذمی نے مسلم کی شراب یا اس کا خنزیر غصب کر کے ہلاک کر دیا تو ہمارے نزدیک ضامن ہوگا اور امام شافعیؒ کے نزدیک ضامن نہ ہوگا ان کی دلیل یہ ہے کہ ذمی مسلمان کے تابع ہے، پس جس طرح مسلم کے لیے خمر و خنزیر غیر مقوم ہیں، ذمی کے حق میں بھی یہ غیر مقوم ہونگے۔

(ولنا... الخ) ہماری دلیل یہ ہے کہ ذمی کو اسکے اعتقاد پر چھوڑا جاتا ہے، اور اسکے اعتقاد میں یہ مقوم ہیں، لہذا اس کے اعتقاد کے مطابق اس سے ضمان لیا جائے گا۔

ولو غَصَبَ خمرَ مسلمٍ فخلَّلَهَا بما لا قيمةَ له كالنقلِ من الظلِّ الى الشمسِ او جلدَ ميتةٍ فدَبَغَهُ به اى بما لا قيمةَ له كالشرابِ والشمسِ اخذها المالكُ بلاشئٍ ولو اتلفَهَا ضَمَنَ ولو خلَّلَهَا بذى قيمةٍ كالسِّلحِ والخلِّ مَلَكَهُ ولاشئٍ عليه هذا عند ابى حنيفةٍ وعندهما اخذها المالكُ واعطى ما زاد المِلْحُ فلو دَبَغَ به الجِلْدَ اى بشئٍ له قيمةٌ كالقَرطِ والعَفَصِ اخذه المالكُ وردَّه ما زاد الدبغُ فيه ولو اتلفَه لا يَضْمَنُ هذا عند ابى حنيفةٍ وعندهما يَضْمَنُ الجِلْدَ مدبوغاً ويُعْطِيهِ المالكُ ما زاد الدباغُ فيه فالحاصلُ انه اذا خلَّلَ او دَبَغَ بما لا قيمةَ له اخذهما المالكُ لَانَّ الاصلَ حقُّه وليس من الغاصبِ سوى العملِ ولا قيمةَ له اما اذا خلَّلَ او دَبَغَ بذى قيمةٍ يصيرُ ملكاً للغاصبِ ترجيحاً للمالِ المتقومِ على غيرِ المتقومِ والفرقُ لابی حنيفةٍ بينَ الخلِّ والجِلْدِ اَنَّ المالكَ ياخذُ الجِلْدَ ولا ياخذُ الخلَّ لَانَّ الجِلْدَ باقٍ لِكِنْ ازالَ عنه النجاساتِ والخمرَ غيرُ باقٍ بل صارت حقيقةً أُخرى وانما لا يَضْمَنُ الجِلْدَ عند ابى حنيفةٍ اذا اتلفَه لَانَّه غصبَ جلدًا غيرَ مدبوغٍ ولا قيمةَ له والضمَانُ يتبعُ التقومَ لِكِنْ العَيْنَ اذ كانت باقيةً لا يُشْتَرَطُ .

ترجمہ

اور اگر مسلمان کی شراب غصب کی پھر اس کا سرکہ بنالیا ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی قیمت نہیں ہے جیسے سائے سے دھوپ میں منتقل کر دینا یا (غصب کیا) مردار کے چمڑے کو پھر اس کو دباغت دیدی اس کے ساتھ یعنی ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی قیمت نہیں جیسے مٹی اور سورج، تو اس کو لے لے گا مالک بغیر کسی شے کے اور اگر اس کو تلف کر دیا (غاصب نے) تو وہ ضامن ہوگا اور اگر اس کا سرکہ بنایا قیمتی شے کے ساتھ جیسے نمک اور سرکہ تو وہ اس کا مالک ہو جائیگا اور اس پر کوئی شے لازم نہ ہوگی یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک اس کو مالک لے لیگا اور دے دیگا اتنی رقم جو نمک نے زیادہ کی ہے، پس اگر دباغت دی اس کیساتھ چمڑے کو یعنی ایسی چیز کیساتھ جسکی قیمت ہے جیسے درخت سلم اور بلوط، تو مالک اسکو لے لے اور لوٹا دے

اس کو اتنی رقم جو دباغت نے اس چمڑے میں زیادہ کی ہے، اور اگر اس کو ہلاک کر دیا تو ضامن نہ ہوگا یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا مدبوغ چمڑے (کی قیمت) کا اور مالک اس کو دے دے گا اتنی رقم جو دباغت نے اس چمڑے میں زیادہ کی ہے، پس خلاصہ یہ ہے کہ جب سرکہ بنائے یا دباغت دے ایسی چیز کے ساتھ جس کی کوئی قیمت نہ ہو تو مالک اس کو لے لے اسلئے اصل اس کا حق ہے اور نہیں ہے غاصب کی طرف سے سوائے عمل، اور اسکی کوئی قیمت نہیں، لیکن جب اسکو سرکہ بنالے یا دباغت دیدے قیمتی شے کے ساتھ تو وہ غاصب کی ملک ہو جائیگی ترجیح دیتے ہوئے مالک مقوم کو غیر مقوم پر، اور امام صاحب کے لیے فرق سرکہ کے اور چمڑے کے درمیان، کہ مالک چمڑا لے گا اور سرکہ نہیں لے گا، اسلئے ہے کہ چمڑا باقی ہے لیکن اس نے زائل کر دی ہیں اس سے نجاسات اور شراب باقی نہیں ہے بلکہ دوسری حقیقت بن گئی ہے اور جزیں نیست کہ وہ چمڑے کا ضامن نہیں ہوگا امام صاحب کے نزدیک جبکہ وہ اسکو تلف کر دے اسلئے کہ اس نے غصب کیا ہے اس چمڑے کو جو غیر مدبوغ تھا اور اس کی کوئی قیمت نہیں تھی، اور ضمان تقوم کے تابع ہوتی ہے لیکن عیب جب باقی ہے تو یہ تقوم مشروط نہ ہوگا۔

﴿توضیح﴾

(ولو غصب... الخ) اگر مسلم کی شراب غصب کی پھر اس کو سرکہ بنا ڈالا، اور سرکہ ایسی چیز کے ذریعے بنایا جسکی کوئی قیمت نہیں ہوتی مثلاً اس شراب کو سائے سے دھوپ کی طرف منتقل کر دیا یا مردار کا چمڑہ غصب کیا پھر اس کو ایسی شے کے ذریعے دباغت دی جسکی کوئی قیمت نہیں ہے مثلاً اسے ایسی شے کیساتھ دباغت دی یا اسے سورج میں خشک ہونے کے لیے رکھ دیا تو اب یہ شے (سرکہ اور مدبوغ چمڑا) مالک، غاصب سے لے لیگا اور اسکے ذمے غاصب کے لیے کچھ نہ ہوگا۔

(ولو اتلفه... الخ) اگر صورت مذکورہ میں جب کہ اس نے شراب کو سرکہ بنایا ہو یا مردار کے چمڑے کو دباغت دی ہو اور سرکہ بنانے اور دباغت میں اس نے کوئی ایسی شے استعمال نہیں کی جس کی کوئی قیمت ہو پھر غاصب نے اس سرکہ یا مدبوغ چمڑے کو ہلاک کر دیا تو ضامن ہوگا۔

(ولو خللها... الخ) اگر غاصب نے شراب کو سرکہ ایسی شے کے ذریعے بنایا جس کی کچھ قیمت ہے مثلاً نمک یا سرکہ، تو اب غاصب امام صاحب کے نزدیک اس شے کا مالک ہو جائیگا اور غاصب پر کوئی شے لازم نہ ہوگی اور صاحبین کے نزدیک وہ مالک نہیں ہوگا بلکہ مالک سے اس سے وہ سرکہ یا مدبوغ چمڑا لے لے گا اور اس کو اس شے کی قیمت دے دے گا جو اس شے اس نے سرکہ بنانے میں استعمال کی ہے۔

(ولو دبغ... الخ) اگر غاصب نے چمڑے کو دباغت ایسی شے کے ذریعے دی جس کی قیمت ہے جیسے سلم کے پتے، (درخت سلم کیکر کی مانند ایک درخت ہوتا ہے) یا درخت بلوط کے پھل مازو، تو اب مالک اسی مدبوغ چمڑے کو لے لیگا اور دباغت کی وجہ سے اس کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے اس کا غاصب کیلئے ضامن ہوگا اور اگر اسی مدبوغ چمڑے کو غاصب

نے ہلاک کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا، یہ عدم ضمان امام صاحبؒ کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مدبوغ چمڑے کی قیمت کا ضامن ہوگا، اور دباغت کی وجہ سے چمڑے کی قیمت میں جو زیادتی ہوئی ہے اتنے پیسے مالک، غاصب کو دے دیگا۔

(فالحاصل... الخ) یہاں سے پچھلے مذکورہ مسائل کا خلاصہ بیان کرتے ہیں کہ صاحبین کے نزدیک اگر غاصب نے تخلیل (سرکہ بنانا) اور دباغت ایسی شے کے ذریعے کی جس کی کوئی قیمت نہیں ہے تو پھر مالک اس سرکہ اور مدبوغ چمڑے کو لے لیگا کیونکہ اصل (شراب اور میتہ کا چمڑا) اسی مالک کا حق ہے، اور غاصب کی طرف سے صرف عمل تخلیل اور دباغت پائی جاتی ہے جس کی کوئی قیمت نہیں ہے اور اگر تخلیل اور دباغت ایسی شے کے ذریعے ہو جسکی کچھ قیمت ہے تو اب سرکہ اور مدبوغ چمڑا غاصب کا ہوگا اسلئے کہ مالک کا اصل مال غیر مقوم تھا، اور غاصب نے تصرف کر کے اس کو مقوم بنا دیا، مال مقوم کو غیر مقوم پر ترجیح دیتے ہوئے یہ کہیں گے کہ یہ مال غاصب کا ہو جائیگا۔

(والفرق... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ اسکی کیا وجہ ہے کہ اگر غاصب تخلیل ایسی شے کے ساتھ کرے جس کی قیمت ہو تو امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ مالک اس کو نہیں لے گا اور اگر دباغت ایسی شے کے ساتھ کرے جس کی قیمت ہو تو فرماتے ہیں کہ مالک اس کو لے لیگا اس فرق کی کیا وجہ ہے؟ اس کا جواب دیا کہ دباغت والے مسئلے میں چمڑے کا عین باقی ہے صرف اس سے نجاسات زائل ہوئی ہیں جب عین باقی ہے تو مالک اس کو لے لیگا، اور تخلیل والے مسئلے میں شراب باقی نہیں رہی بلکہ وہ دوسری حقیقت بن گئی ہے، جب عین خمر باقی نہیں رہا تو مالک اب سرکہ نہیں لے سکتا۔

(وانما لا... الخ) امام صاحبؒ فرماتے ہیں کہ اگر غاصب نے چمڑے کو دباغت دی پھر اسے ہلاک کر دیا تو وہ ضامن نہ ہوگا یہاں سے اسکی وجہ بیان کرتے ہیں کہ اس نے غیر مدبوغ چمڑا غصب کیا تھا جسکی کوئی قیمت نہیں ہوتی لہذا غاصب ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ ضمان تقوم کے تابع ہوتا ہے، (یعنی جو چیز مقوم ہو اسکا ضمان استہلاک کی صورت میں ہوتا ہے۔)

(لکن... الخ) یہ ایک سوال کا جواب ہے کہ جب میتہ کا چمڑا غیر مقوم ہے تو چاہیے کہ جب وہ غاصب کے پاس موجود ہو اس نے اس کو ہلاک نہ کیا ہو تو مالک کو اختیار نہ ہو، حالانکہ مالک اس صورت میں غاصب سے لے سکتا ہے؟ اس کا جواب دیا کہ جب میتہ کا چمڑا باقی ہو تو مالک واپس اسلئے لے سکتا ہے کہ وہ اب بھی مالک کی ملکیت ہے اور انسان اپنی مملوکہ شے لے سکتا ہے، اور باقی رہا اس کا غیر مقوم ہونا تو وہ ملک کے منافی نہیں، ہو سکتا ہے ایک شے مملوک بھی ہو اور غیر مقوم بھی ہو۔

وَضَمِنَ بِكُسْرِ مِغْرَفٍ وَارَاقَةِ سُكَّرٍ وَمُنْصَفٍ وَصَحٍّ بِيُعْهَمَا الْمِغْرَفُ آلَةُ اللّٰهُوَ كَالطَّنْبُورِ وَالْمِزْمَارِ وَنَحْوِهَا هَذَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَعِنْدَهُمَا لَا يَضْمَنُ وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ إِنَّمَا يَضْمَنُ قِيَمَتَهُ لغيرِ اللّٰهُوَ ففِي الطَّنْبُورِ يَضْمَنُ الْخَشَبَ الْمَنْحُوتَ وَأَمَّا طَبْلُ الْغُرَازِ وَالذُّفَّ الَّذِي يُبَاخُ ضَرْبُهُ فِي الْعُرْسِ فمضمونٌ بِالاتِّفَاقِ .

﴿ترجمہ﴾

اور ضامن ہوگا گانے کے آلے کو توڑنے اور سکر اور منصف بہانے کی وجہ سے اور صحیح ہے ان کی بیع کرنا، مغرف لہو کا آلہ ہے جیسے طنبور اور مزار وغیرہ، یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک وہ ضامن نہ ہوگا اور امام صاحب کے نزدیک جزیں نیست کہ وہ ضامن ہوگا اس کی قیمت کا جو غیر لہو کے لیے ہو پس طنبور میں وہ ضامن ہوگا تراشی ہوئی لکڑی کا، اور بہر حال فوجیوں کا طبل اور وہ دف جس کا بجانا نکاح میں مباح ہے تو وہ مضمون ہے بالاتفاق۔

﴿توضیح﴾

(وضمن... الخ) مغرف گانے بجانے کے آلے کو کہتے ہیں جیسے ستار، بریط اور مزار وغیرہ، اور سکر کھجور کے اس کچے پانی کو کہتے ہو جو تیز ہو جائے اور منصف انگور کے اس پانی کو کہتے ہیں جس کا نصف آگ پر پکانے کی وجہ سے جل جائے، مسئلے کا حاصل یہ ہے کہ اگر کسی نے گانے بجانے کے آلات توڑ دیے یا سکر یا منصف بہادیا، تو امام صاحب فرماتے ہیں کہ وہ ضامن ہوگا اور ان چیزوں کی بیع جائز ہے، جبکہ صاحبین فرماتے ہیں کہ وہ ضامن نہ ہوگا۔

(وعند ابی حنیفۃ... الخ) امام صاحب جو یہ فرماتے ہیں کہ آلات لہو توڑنے سے ضامن ہوگا اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ ان کی اس قیمت کا ضامن ہوگا جو لہو سے قطع نظر کر کے ہو، مثلاً طنبور میں وہ صرف تراشی ہوئی لکڑی کا ضامن ہوگا۔
(واما... الخ) لشکریوں (فوجیوں) کا طبل اور وہ دف جس کا بجانا نکاح میں جائز ہے، اس کو اگر کسی نے توڑ دیا تو بالاتفاق ضامن ہوگا۔

وفی امّ ولدٍ غُصِبَتْ فہلَکَتْ لَا یُضْمَنُ بِخِلَافِ الْمَدْبَرِ هَذَا عِنْدَ ابی حَنِیْفَۃٍ فَانَ الْمُدْبَرُ مُتَقَوِّمٌ
عِنْدَهُ لَا امّ الْوَلَدِ وَعِنْدَهُمَا یُضْمَنُہُمَا لِتَقَوُّمِہُمَا .

﴿ترجمہ﴾

اور اس ام ولد میں جس کو غصب کیا گیا پھر وہ ہلاک ہوگئی، ضامن نہ ہوگا بخلاف مدبر کے یہ امام صاحب کے نزدیک ہے اس لیے کہ مدبر متقوم ہوتا ہے ان کے نزدیک نہ کہ ام ولد، اور صاحبین کے نزدیک وہ ان دونوں کا ضامن ہوگا بوجہ ان کے متقوم ہونے کے۔

﴿توضیح﴾

(وفی ام ولد... الخ) اگر ام ولد کو غصب کیا پھر وہ ہلاک ہوگئی تو غاصب ضامن نہ ہوگا اور اگر مدبر کو غصب کیا پھر وہ ہلاک ہوگیا تو ضامن ہوگا، یہ حکم امام صاحب کے نزدیک ہے اور صاحبین کے نزدیک مدبر اور ام ولد دونوں کا ضامن ہوگا، یہ اختلاف ایک اور اختلاف پر مبنی ہے وہ یہ ہے کہ امام صاحب کے نزدیک ام ولد متقوم نہیں ہوتی مدبر متقوم

ہوتا ہے، جبکہ صاحبین کے نزدیک دونوں مقوم نہیں ہوتے، چونکہ امام صاحب کے نزدیک ام ولد مقوم نہیں ہوتی اس لیے اس کا ضمان لازم نہیں، اور صاحبین کے نزدیک چونکہ دونوں مقوم ہوتے ہیں اس لیے ام ولد کا ضمان بھی لازم ہوگا۔

وَمَنْ حَلَّ عَبْدًا غَيْرَهُ أَوْ رِبَاطًا دَابَّتَهُ أَوْ فَتَحَ بَابَ اصْطِبْلِهَا أَوْ قَفَضَ طَائِرَهُ فَذَهَبَتْ أَوْ سَعَى إِلَى سُلْطَانٍ بِمَنْ يُؤْذِيهِ وَلَا يَدْفَعُ بَلَاءَ رَفِيعٍ أَوْ مَنْ يَفْسُقُ عَطْفَ عَلِيٍّ مِنْ يُوْذِيهِ وَلَا يَمْتَنِعُ بِنَهْيِهِ أَوْ قَالَ مَعَ سُلْطَانٍ قَدْ يُغْرِمُ وَقَدْ لَا يُغْرِمُ أَنَّهُ وَجَدَ مَا لَا فِيْغْرِمُ السُّلْطَانُ شَيْئًا لَا يَضْمَنُ وَلَوْ غَرِمَ الْبَتَّةَ يَضْمَنُ وَكَذَا لَوْ سَعَى بِغَيْرِ حَقٍّ عِنْدَ مُحَمَّدٍ زَجْرًا لَهُ وَبِهِ يُفْتَى وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ وَأَبِي يُوسُفَ لَا يَضْمَنُ السَّاعِي لَأنَّهُ تَوَسَّطَ فَعَلُ فَاعِلٍ مُخْتَارٍ وَفِي فَتْحِ بَابِ الْاِصْطِبْلِ وَالْقَفْصِ خِلَافُ مُحَمَّدٍ لَّهُمَا تَوَسَّطَ فَعَلُ الْمُخْتَارِ وَلَهُ أَنَّ الطَّائِرَ مَجْبُولٌ عَلَى النَّفَارِ .

﴿ترجمہ﴾

اور جس نے کھول دی دوسرے کے غلام کی بیڑی، یا اس کے جانور کی رسی، یا کھول دیا اس کے اصطبل کا دروازہ، یا اس کے پرندے کا پنجرہ پھر یہ چیزیں چلی گئیں یا چغلی لگائی بادشاہ کے سامنے ایسی شخص کی جو اس کو ستاتا ہے اور اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا بغیر شکایت لگانے کے یا اس شخص کی جو فاسق ہے، یہ معطوف ہے من یوذیہ پر، اور وہ باز نہیں آتا اس کے منع کرنے سے یا بادشاہ کو کہا جو کبھی تاوان لازم کرتا ہے اور کبھی نہیں کرتا کہ اس نے مال پایا ہے پس بادشاہ اس پر تاوان لازم کر دیتا ہے کسی شے کا تو یہ ضامن نہ ہوگا اور اگر ہر حال میں تاوان لازم کرتا ہے تو ضامن ہوگا، اور اسی طرح ہے اگر چغلی لگائی ناحق امام محمد کے نزدیک اس کو تنبیہ کرنے کے لیے اور اسی پر فتویٰ ہے اور شیخین کے نزدیک چغل خور ضامن نہ ہوگا اسلئے کہ درمیان میں آگیا ہے فاعل مختار کا فعل، اور اصطبل کا دروازہ کھولنے میں اور پنجرہ کھولنے میں امام محمد کا اختلاف ہے، شیخین کی دلیل مختار کے فعل کا درمیان میں آجانا ہے اور امام محمد کی دلیل یہ ہے کہ پرندے کی فطرت میں اڑنا رکھا گیا ہے۔

﴿توضیح﴾

(ومن حل... الخ) غلام بیڑیوں میں بندھا ہوا تھا کسی نے اس کے پاؤں سے بیڑی کھول دی یا اس کے جانور کی رسی کھول دی یا جانور کے اصطبل کا دروازہ کھول دیا یا اس کے پرندے کا پنجرہ کھول دیا جس سے یہ چیزیں جاتی رہیں اور مالک کے ہاتھ سے نکل گئیں تو ان صورتوں میں ایسی حرکت کرنے والا آدمی ضامن نہ ہوگا۔

(اوسعی... الخ) بادشاہ کے سامنے ایک آدمی دوسرے آدمی کو ستاتا ہے اور دوسرا آدمی خود اس بات پر قادر نہیں کہ اس کا مقابلہ کر سکے پھر وہ بادشاہ کے سامنے اس کی شکایت کرتا ہے اور بادشاہ پھر اس پر تاوان لازم کر دیتا ہے تو شکایت کرنے والا ضامن نہ ہوگا۔

(ومن یفسق... الخ) ایک آدمی فاسق ہے دوسرا آدمی اسکو فسق سے روکنے پر قادر نہیں اور ایک آدمی اسکے ارتکاب فسق کی شکایت بادشاہ کے سامنے پیش کر دیتا ہے اور بادشاہ اس پر تاوان لازم کر دیتا ہے تو بھی شکایت لگانے والا ضامن نہ ہوگا۔
(او قال... الخ) ایک آدمی نے بادشاہ کے سامنے شکایت لگائی کہ فلاں آدمی کے پاس مال آیا ہے، بادشاہ نے اس فلاں سے تاوان لے لیا تو اب دیکھیں گے، اگر وہ بادشاہ ایسا ہے کہ کبھی تاوان لیتا ہے اور کبھی نہیں لیتا تب تو یہ چغلی لگانے والا ضامن نہ ہوگا، اور اگر وہ بادشاہ ایسا ہو جو ہمیشہ تاوان لیتا ہو تو اب چغل خور ضامن ہوگا۔

(و کذا... الخ) اگر چغل خور نے بادشاہ کے سامنے ناحق چغلی لگائی جس کی وجہ سے بادشاہ نے اس سے تاوان لے لیا جس کی چغلی لگائی ہے تو امام محمدؒ فرماتے ہیں کہ چغل خور ضامن ہوگا، اور شیخین فرماتے ہیں کہ ضامن نہ ہوگا۔ امام محمدؒ ضمان کے اس لیے قائل ہیں تاکہ چغل خور کو زبرد تو بخ ہو جائے (اور آئندہ ایسی حرکت نہ کرے۔)

(لانه توسط... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ اس آدمی کا تاوان کی صورت میں جو نقصان ہوا ہے اس کا سبب چغل خور ہے اور فاعل مباشر (نقصان کرنے والا) بادشاہ ہے اور بادشاہ فاعل مختار ہے، پس یہاں درمیان میں فاعل مختار کا فعل آگیا لہذا سبب کا کوئی اعتبار نہیں کیا جائیگا اور چغل خور ضامن نہ ہوگا۔

(وفی فتح... الخ) اصطبل یا پنجرے کا دروازہ کھولا جس سے جانور اور پرندہ مالک کے ہاتھ سے نکل گیا تو شیخین کے نزدیک اس کھولنے والے پر ضمان نہ ہوگا، اور امام محمدؒ کے نزدیک وہ ضامن ہوگا۔

(لہما... الخ) یہ شیخین کی دلیل ہے کہ جانور اور پرندے کے مالک کے ہاتھ سے نکل جانے کا سبب تو یہی کھولنے والا ہے، لیکن مباشر خود جانور اور پرندہ ہے جو کہ فاعل مختار ہے (اپنے اختیار سے جانور بھاگ گیا اور پرندہ اڑ گیا) پس یہاں بھی درمیان میں فاعل مختار کا فعل ہے لہذا سبب کا اعتبار نہیں کریں گے اور کھولنے والا ضامن نہ ہوگا۔

(ولہ... الخ) یہ امام محمدؒ کی دلیل ہے کہ پرندے کی فطرت ہے کہ وہ ہمیشہ اڑنا چاہتا ہے جب کھولنے والے نے اس کا پنجرہ کھول دیا تو اس نے اسے موقع فراہم کیا کہ وہ اپنی فطرت کے مطابق اڑے لہذا قصور کھولنے والے کا ہے پس وہ ضامن ہوگا۔

قد تم کتاب الغصب بعون اللہ تعالیٰ ویلیہ کتاب الشفعة ان شاء اللہ تعالیٰ

محمد سلیمان، ۶ مئی ۲۰۰۸ء، ۲۹ ربیع الثانی ۱۴۲۹ھ، Email: hearthackerpk@gmail.com